الطالب الادراكات [illegible] من غير تجوز الاشتغال من المبادي الى المطالب ثم فرق بين ظاهر كل واحد من المعنيين وظاهر الاخر حيث
ان تسميتها الظاهر في الفعل والاخر في الثاني ضعف الاول بعدم صدق الغبي والبليد مع صدق [illegible] عليه والثاني بشيوع استعمالها
في مطلق الادراك انه يمكن الجواب عن الاول بحمل الاول بالتزام النقل في لفظ الفهم [illegible] ما اشار اليه [illegible] في عدم الاطلاق على
مطلق المدرك واما في الاصطلاح فله تعريفات عديدة اشهرها انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم
يطلق على معان عديدة منها الادراك المطلق وهذا الاطلاق وان كان شائعا عند اهل الميزان بل هو حقيقة في عرفهم الا انه مجاز
باعتبار العرف واللغة ومنها التصديق اعني الاعتقاد سواء اعتبر فيها الامور الثلاثة من الجزم والثبات والمطابقة او لم تعتبر كلا او
بعضا واطلاق العلم على ما يشتمل على الجميع حقيقة لغة وعرفا ومجازية اطلاقه على ما ينتفي فيه الامر الاول وفي اطلاقه على البواقي وجهان
وقد نص كثير منهم على مجازيته وهو الظاهر ومنها الملكة وهي الهيئة الراسخة الناشئة عن الممارسة فيما يضيف اليها الملكة او مطلقا او
مطلق التهيؤ [illegible] الاول الظاهر في اطلاقه عليها وان كان مجازا لغة لكنه حقيقة في مصطلح ارباب العلوم العقلية او النقلية كما هو الظاهر واليه
يرشد ظاهر كلماتهم ومنها النحو واطلاقه عليه [illegible] على اخذه [illegible] الادراك ومنها المسائل وهي القضايا او المحمولات المنتسبة الى
[illegible] يرجع قولهم فلان يعلم النحو [illegible] مسائله [illegible] هو مجاز مطلقا من باب تسمية المعلوم [illegible] بالقوة باسم العلم تمسكا باصالة عدم الاشتراك
او حقيقة عرفية عامة او خاصة نظرا الى شيوع الاطلاق [illegible] عليها [illegible] والاحكام اطلق ايضا على معان عديدة على خطاب الله
[illegible] المتعلق بافعال المكلفين وهذا معناه المصطلح عليه عند القوم على ما سيأتي وعلى التصديقات مطلقا او مع
[illegible] من [illegible] الظاهر [illegible] بالمعنى الاخير [illegible] بحسب اللغة والعرف [illegible] شايع في العلوم لا سيما
علم الميزان [illegible] على المسائل وعلى الكتب الحكمية [illegible] الظاهر [illegible] اطلاقها على هذه
المعنيين مجاز [illegible] المعنى السابق [illegible] الاحكام الخمسة التكليفية وعلى مطلق الاحكام اعني الاعم من
[illegible] في عرف المتشرعة واطلاقها على الخمسة التكليفية [illegible] العلم
[illegible] الاحكام على [illegible] في المسائل [illegible] الاحكام ايضا [illegible] موضوعاتها الا انه
[illegible] على ما هو [illegible] الظاهر [illegible] بالشرعية [illegible] الاعم منها ومن غيرها والاظهر في هذه
[illegible] الادراك المتعلق [illegible] المسائل او الاحكام ولا يصح حملها على التصديقات
[illegible] الاصطلاح [illegible] عليه ولا
[illegible] وجعل ذكرها
[illegible] الاحكام التكليفية [illegible] الكلام نحو الغير [illegible]
[illegible] الاستفادة من الادلة او [illegible] لا يسمى فقها او للزوم
[illegible] من الادلة [illegible] من هذه بجعل الاحكام
[illegible] الادلة [illegible] الفاضل المعاصر [illegible] الكلام النفسي
[illegible] فلا يكون دليلا [illegible]
[illegible] حيث [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] بان المراد بالعلم اما [illegible]
[illegible] المطلوب الخبري
[illegible] الادلة [illegible]
[illegible] العلم [illegible]
[illegible] الخطابات [illegible]
[illegible] المتكلم [illegible] ظاهر اللفظ [illegible] ان يكون دليلا على معناه
[illegible] عليه [illegible] ثم اجاب عن اصل الاشكال [illegible] الاحكام
[illegible] الخطابات التفصيلية [illegible] الحجة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] لتفصيل [illegible]

الاجمال بهذا الاعتبار عين التفصيل وان حمل العلم على التصديق جاز حمل الاحكام على النسب المسائل وعلى مطلق الاحكام ايضا ان
اعتبر من حيث انتسابها الى موضوعاتها ليصح تعلق التصديق بها وما يتق هنا وهنا من ان تفسير الاحكام بالنسب يوجب خروج العلم
بحدود وموضوعات الفقه عنه مع ان بيانها من وظيفته فضعيف لانه ان اريد بلزوم خروج تصور حدود الموضوعات عنه او تصديقها
بحدودها عنه فهذا مما لا ضير فيه بل مما يجب المحافظة عليه لئلا ينتقض طرد الحد بان مسائل العلوم على ما بينت في محله لا تكون الا
تصديقات وتصور الموضوع من المبادي التصورية التي تبين في العلم لئلا يلزم لها موضع لغرض تبيين فيها من وظيفة العلم بالغرض
على ان ذلك خارج عن اصل الحد بناء على تفسير العلم بالتصديق وان اريد لزوم خروج التصديق بصحة تلك الحدود ومقتضاها عنه
فممنوع لانها تشتمل على النسبة بالوصف المذكور وهي ايضا داخلة فيه على الوجهين الاخيرين اما على الاول فلانها بهذا الاعتبار
تكون من المسائل واما على الثاني فلانها تكون من جملة الاحكام الوضعية حيث انها لا تنحصر عند نافي الخمسة المعروفة ولا يصح تفسير
الاحكام بالتصديقات ولا بالاحكام الخمسة ولا بالخطابات لما سبق وان فسر العلم بالملكة جاز ان يراد بالاحكام التصديقات او
المسائل او مطلق الاحكام على حد ما سبق ومن شنع على من فسر الاحكام بالتصديقات بان الفقه ليس عبارة عن التصديق
بالتصديقات فكانه غفل عن تفسير العلم بهذا المعنى ولا يصح ان يراد بها الخطابات ولا الاحكام الخمسة لما قرر ولا النسب اذ ليس ملكتها
فهما الا ان تفسر الملكة بملكة التصديق او الادراك بان يراد بها التصديق او الادراك بالملكة فيستقيم المعنى بهذا التكلف كما مر او
يتعسف فيجعل الظرف متعلقا بالمتعلق المقدر على ان تكون صفة للعلم ويعتبر تعلقها بالنسبة على وجه يتناول تعلقها بها بواسطة
تعلقها بما يتعلق بها من التصديق والوجهان اتيان على تقدير التفسير بالمسائل وبمطلق الاحكام ايضا الا انه يتعسف فيهما الشيخ
الاطلاق ثم تفسير ايضا العلوم بالملكة مما اشتهر في العنايو والالسنة لكن قد بينا فيه بان الملكات امور بسيطة لا تقبل
والتجزية وتقبل التضعف والشدة والمعهود من حال العلوم خلاف ذلك وحوايران اسم العلوم كما تطلق على المسائل كذلك تطلق على
الملكات وهي تتصف بتلك الصفات بالمعنى الثاني دون الاول وكان المعترض اعتبر التعريف بالملكة للعلم بمعنى المسائل فورد
عليه بذلك فتامل وفي المقام كلام مستقصى عليه ولا يصح ان يراد بالعلم النصوص اذ ليس الفقه عبارة عنه ولا المسائل لعدم استقامة
المعنى من غير تعسف والشرعية اما ماخوذة من الشرع بمعنى الشارع سواء قربه تعالى او ما يتبع او من الشرع بمعنى الطريقة المنتهية
اليه ونسبة الاحكام الى الشرع بالمعنى الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو تقريبا وبالمعنى الثاني من باب نسبة الشيء الى
ووصفه او نسبة الجزء الى الكل لان اللام فيها للعموم الافرادي ولا يلزم منه نسبة الشيء الى نفسه حيث ان المنسوب داخل في
المنسوب اليه لتغاير الاعتبارين ثم على تقدير تفسيره باحد الوجهين الاخيرين فالمراد بشرعنا كما هو الظاهر المتبادر دون سائر
الشرايع اذ لا يبقى من علم وضع شرع اليهود والنصارى عن ادلتها بقيا من حيث علمها ويشكل الحد بناء على تفسيره بالمعنى الاول
لامتناع عنه الا بحمل الاحكام على الاحكام المعهودة اجمالا او على الاحكام الفعلية اي الثابتة في هذه الملكة كما هو الظاهر من
اطلاقها ويؤيده اضافة الادلة ان جعلت للعهد وكيف كان فالمراد بها هنا ما كان للشرع مدخل فيه ثبوتا
العقل اولا والمراد بالشرعية المسائل المعروفة التي دونت مهمتها في الكتب المعهودة وربما تفسر بما يتعلق بالعمل بلا واسطة
والظاهر ان المراد بالموصولة اما العلم الشرعي او العلم بالحكم الشرعي بمعانيها التي اعتبرناها في الحد كما
مطلقهما او مطلق احدهما او مطلق الشيء لئلا ينتقض فيما طرده على بعض الوجوه الاتية فان كل ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة
لا يكون فرعيا قطعا فيجوز ان يراد بها التصديق الشرعي او الادراك الشرعي والمسائل الشرعية او نسبتها او مطلق الاحكام او
ملكة استحضار الامور او التصديق باحد الثلثة المتاخرة من الاولين والاتيين بالمقام ان يراد بها الحكم الشرعي بمعانيه المعتبرة
والحد بعرفه وقوعها بعد الوصف ويجوز ان يراد بكيفية العمل هيئته وخصوصيته فيكون في اعتبارها تنبيه على ان الاحكام
لا تتعلق بالعمل من حيث كونه عملا ما لم يعتبر معه خصوصية وان يراد بها مطلق الاحكام فانها كيفيات جعلية طارية عليه فان
فسرت بالمعنى الاول جاز ان يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة على تعسف في بعضها ولعل فسرت بالمعنى الثاني لم يجز ان يراد بها
المسائل ولا مطلق الاحكام وصح ارادة بقية المعاني على ما مر وبعضهم ترك قيد الكيفية نظرا الى ان الحد يتم بدونها وعلى تقدير
جواز ان يراد بالموصولة جميع المعاني المتقدمة مما عدا التصديق والادراك والملكة وربما امكن اعتبارها بتعسف كما مر ثم
لا يذهب عليك ان بعض هذه الوجوه مبني على ارجاع التفسير الى الفرع دون الغرعية كما يظهر بالتامل وينبغي ان يراد بالعمل فعل
المكلف لو نوه كما هو الظاهر لئلا ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بقول الحكيم والمتكلم باشتغال صدره والتبع منه تعالى او
بشيء ما فهما المعبرة على يد الكاذب وثم بختارية افعال الحكيم فيه منه وكذا الواجب ذلك بالنسبة الى خصوصيات
افعال ما ينبغي ان يخص بالمكلف الانسان او ينتقض على بعض الوجوه المتقدمة بمعرفة الله ما امرهم
الله ويسجدون ويسجد الملكة والملكة يدخلون فالملكة وتمودي مثل قوله تعالى واذ قال الملكة اسجدوا

ومع ذلك يصح على طرده بنحو قال موسى قال وعون وقال النبوة فانها تشتمل على نسب واحكام شرعية متعلقة بفعل المكلف ابتداء
ولا مدفع له الا بان يفسر الموصولة او الكيفية بمطلق الاحكام او يراد بالشرعية ما من شانها ان تكون ماخوذة من الشارع من حيث كونه
شارعا كما هو الظاهر ويمنع تحقق الحيثية في المذكورات فيندفع نقوض المذكورة وكذا يندفع النقض بمسئلة الجبر والاختيار
ثم يبقى الاشكال على عكسه بخروج كثير من الاحكام الوضعية التي لا تعلق لها اولا بكيفية العمل عنه كمباحث الجواهر والاعراض والطهارة
والمواريث فان قولهم كذا واجب او طهر او بريء كذا من كذا احكام وضعية لا تعلق لها بالعمل ابتداء بل بواسطة احكام اخر و
على طرده بدخول مباحث اصل البراءة واصل الاباحة فيه ويمكن دفع الاخيرين المراد تعلقه به تعلق المسائل بموضوعاتها وليس
للمسئلتين المذكورتين تعلق بالعمل كذلك وفيه تعسف ومع ذلك يبقى الاشكال بمثل مسئلة التاسي وينبغي ان يراد بالعمل ما
يتناول العمل الوجودي والعدمي ليدخل فيه مثل وجوب الترك او استحبابه او حرمته او كراهته او اباحته وان دخلت فيه باعتبار
حرمة الفعل او كراهته حيث يستلزم او وجوبه او استحبابه او اباحته ايض وكذا مثل شرطية الترك او مانعيته وان دخلت باعتبار
اللازم من مانعية الفعل وشرطيته ثم ان اريد به ما يختص صدوره بالجوارح انتقض عكس الحد بمباحث النية وان اريد به ما يتناول
عمل القلب انتقض طرده بالاحكام التكليفية الاصولية والادلة جمع دليل وهو في اللغة المرشد وعرف في الاصطلاح بما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مجهول خبري فباعتبار الامكان دخل فيه الادلة المتعددة والذي لم ينظر فيه فانها تتصف بامكان
التوصل وان لم يقع وينبغي ان يراد به الامكان العادي ليخرج الادلة المستبق بالضرورة فانها لا تسمى دليلا اصطلاحا والنظر ترتيب
امور معلومة للتادي الى مجهول وقد يعرف بانه ملاحظة المعقول للتادي الى مجهول وهو اولى ان جوزنا التعريف بالمفرد
كالخاصة وحدها والمراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وصفاته واحواله فدخل المفرد كالعالم والمركب اذا اخذ بدون الترتيب
ويخرج عنه المقدمات المرتبة اذا اعتبرت مرتبة لا استحالة النظر فيها والمراد بصحيحه ما اشتمل على شرائط المادة والصورة و
قيد به لعدم العبرة بالنظر الفاسد وان حصل التوصل به اتفاقا وخرج بالمجهول الخبري التوصل الى مجهول تصوري فانه لا يسمى
دليلا بل معرفا وهذا التعريف يتناول الامارة وبعضهم اخرجها بقوله الى العلم بالمجهول وكيف كان فالمراد بها هنا الادلة
الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل واعتبارها ادلة صحيحة بالاصطلاحين لان المراد بالمدلول عليه الاحكام في الجملة
ظاهرية كانت او واقعية وربما امكن تخصيصها على الاول بالثاني لكن يكون الوصف حينئذ باعتبار الغالب فلها فائدة لا تفيد
الاعتقاد بالواقع اصلا ثم هذا الحد اوفق بالمقام من تحديد بعضهم له العلامة له بما يفيد معرفة العلم بشيء اخر ايجابا او سلبا
فانه بظاهره انما ينطبق على المقدمات المرتبة لظهور ان ما عداها لا يفيد العلم وهذا لا ينطبق على موضوع هذا العلم لانه عبارة
عن نفس المفردات كيف وجملة من طرق النظر فيها انما يعرف عند العلم فلا يمكن اعتبارها فيه نعم ما ذكره معنى اخر للدليل مباين
لما ذكرناه وهو المعنى الشايع في غير المقام مع ان قوله ايجابا او سلبا احتراز عن المعرف ولا حاجة اليه لخروجه بقيد العلم فان
المفهوم منه التصديق وهو لا يستفاد الا من التصديق على ان هذا الحد باطلا لانه يتناول الدليل الفاسد فانه قد يفيد العلم
بشيء اخر والظاهر انه لا يسمى دليلا في الاصطلاح الا مجازا وايض لا يتناول الادلة المتعددة الا ان يتعسف بحمل الافادة فيه
على ما يتناولها ثانية الافادة اذا تقرر هذا فنقول العلم جنس ان فسر بالملكة على ما نراه من ان الملكات كيفيات مختلفة
بالنوع والحقيقة لا يتحد الجنس والاضافة او فسر بالادراك وقلنا بان حقائق العلوم متباينة حقائق معلوماتها كما يراه
بعضهم ومنزلة الجنس ان فسر بالتصديق مطلقا او بالادراك ان جعلنا التصور والتصديق من اصنافه لانهما نوع لما
يندرج تحتهما من العلوم والادراكات المختلفة باختلاف اقسام المعلومات وتلك العلوم اصناف بالنسبة اليه وان
كانا جنسا بالنسبة الى ما يندرج تحتهما من المراتب المختلفة بالشدة والضعف على ما هو التحقيق في كل عرض ويكون كذلك ويخرج
بتقييده بالاحكام العلم بالذوات والصفات على ما ذكره جماعة وهو ظاهر يقتضي حمل الاحكام على النسب وقد صرح به
بعضهم فيكون المراد بالعلم الادراك دون الملكة لما مر من انه لا يتجه الا بتكلف ودون التصديق لان التصديق لا
يتعلق بغير النسبة فيكون قيد الاحكام على تقديره توضيحيا ولو اريد بالاحكام المسائل او مطلق الاحكام بالاعتبار المتقدم
امكن توجيه الاحتراز بها عن الصفات باخذها مجردة عن النسبة لكن لا يليها الاقتصار عليها في الاحتراز لخروج العلم
بالنسبة على الاول والعلم باعداد مطلق الاحكام على الثاني ومن ارادف الصفات والافعال فقد اراد بها ما يعبر بها و
يجوز ان يحمل الاحكام على المصدقات ايض فيتعين حمل العلم على الملكة كما عرفت ويتوقف صحة الاحتراز المذكور بظاهره
على تفسيرها بمجرد التهيؤ والاستعداد وينبغي ان توخذ الصفات منتسبة كما هو شد البه بمثل بعضهم ويعتبر الاحتراز
بالنسبة الى الامرين لتحقق الاحتراز عن النسبة ايض حيث انها تخرج بالتقييد بها ايض والوجه في عدم ذكرها مستقلا عدم
كونها مستقلة بالعلم والادراك ثم ان فسر العلم بالملكة كان التقييد بالاحكام مطلقا احترازا عن ملكة غيرها وان فسرت

لاحكام بمطلق الاحكام كانت مخرجة من العلم مطلقا للعلم بما عداها من الاحكام التي ليست شرعية فيلزم ان يكون الشرعية مستفادة
يخرج بقيد الشرعية على تقدير حمل الاحكام على غير الاحكام غيرها كالعقلية المحضة وبقيد الفرعية الاصلية ويقولنا عن ادلتها يعلم الله
علم الملكة والنبي والائمة والفرعية الضرورية اذ لو لم يقع منها مستفادا من الادلة لكان ذاتا والا لزم ان هذا الاخراج انما يصح اذا
حمل العلم على غير الملكة من التصديق او الادراك وقسوا بالمعنى الاعم لا بمعناه المصطلح عليه عند اهل الميزان لا وانما اذا حمل على الملكة
لا حرج اليه فان فسرت بمجرد التهيؤ والاستعداد كان علم الله خارجا عن اصل الحد وكذا اذا حمل على التصديق او الادراك وفسرا
بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان لانهم يعنون بهما ما يختص بالحصول وكذا علم الملكة على ما يراه الفلاسفة وان اغنى بعضه
ن يكون ناشيا عن الممارسة والمزاولة كان علم الانبياء والائمة والملكة والعلم بالاحكام الضرورية خارجا استبدادا وعلى
التقديرين لا يكون هذا القيد احترازا عن الجميع اللهم الا ان يحمل العلم على الاعم من التهيؤ والعلم الفعلي وهو بقيد جدا لا يناسب
عليه كما انهم ثم الوضع في الاحتراز بهذا القيد عن الفرعية الضرورية مطلقا غير واضح لان عدم استفادتها عن الادلة كما علموا به
انما يوجب بظاهره فساد الحد حيث يقتضي ان يكون العلم بجميع الاحكام عن الادلة بناء على حملها على العموم كما هو الظاهر مع انه ليس
بك ولا مخلص عنه الا بان يقال اخذ هذا القيد في الحد قرينة على ان المراد بالاحكام خصوص الاحكام النظرية فيكون الضرورية
خارجة عنها بقيد الاحكام لكنهم اعتبروا الاحتراز عنها بنية دونها نظرا الى ان الدلة المذكورة لما كانت بالقرينة فهي اهم من عدم
ذكرها فاسندوا الاحتراز الى القيد مراعاة لهذا الاعتبار ثم اذا فسر العلم بما يدخل فيه بعض تلك العلوم او كلها صح الاحتراز عنها
بهذا القيد سواء جعل الظرف لغوا متعلقا بالعلم كما هو الظاهر بحمله على التصديق والادراك دون الملكة اذ الملكة لا تكون عن
الادلة بل عن الممارسة والمزاولة ووجه الاحتراز ان تلك العلوم غير مستفادة من الدليل اما علم الله فظاهر واما علم الملكة والنبي
والائمة فلانهم يستفيدون الاحكام من الوحي والالهام لا من النظر والاجتهاد كما يقول به المخالفون في الائمة ويقول به بعضهم في
النبي ايضا واما ما يستفاد من بعض الاخبار من انهم يستفيدون بعض الاحكام من الكتاب والسنة فغير مناف لذلك لان استفادتهم
لها منها ليس على سبيل النظر والفكر بل على سبيل الضرورة والبداهة والذي يقتضيه الحد ان يكون العلم بها عن الادلة من حيث كونها
ادلة كما هو الظاهر من التعليق على الوصف فان قلت قد شاع اطلاق الفقيه عليه في الاخبار فكيف يصح الاحتراز عنه في الحد قلت
كلامنا هنا في الفقه بحسب معناه المصطلح عليه في عرفنا واطلاق الفقيه عليهم انما هو بحسب عرفهم او متعلقا بالاحكام بحملها على
التصديقات لا غير فيكون العلم بمعنى الملكة لا غير سواء فسرت بمطلق التهيؤ او بما يكون عن الممارسة لكن الاحتراز بها انما يصح
على الوجه الاول ووجه خروج النبي والائمة والملكة لا يوجد فيهم هيئة التصديق عن الدليل لا لقصورهم بل لعلو رتبتهم حتى
انهم حتى هم تواجكم علومهم من غير توسط الاستدلال وكذا الاحكام الضرورية فان الفقيه متهيئ للعلم بها عن الضرورة لا عن الدليل
او جعل مستقرا صفة او حالا للعلم او للاحكام وما يؤيد من ان الظروف في حكم النكرة فلا يصلح وصفا للمعارف فليس بمرضي على
اطلاقه لان الموصوف اذا لم يكن مدلوله امرا بعينه كما في المقام فجاز وصفه بالنكرة وان كان معرفا لفظيا على ما صرح به غير واحد
منهم كصاحب الكشاف حيث جعل غير المغضوب صفة الموصول معللا بانه لا توقت فيهم جملة يحمل صفة بها وجه الا يستبشرون
صفة للمستضعفين الى غير ذلك ووجه الاخراج اما على الوجهين الاولين فظ لان العلوم المذكورة لذ [illegible] الادلة فما هو
قصيدة ظاهر الوصفية والحالية واما على الوجهين الاخيرين فلان تعليق الحكم على الوصف يشعر بقيد الحيثية [illegible] فيخرج به تلك
العلوم فان من صدر عليها انما علم بالاحكام لحاصلة عن الادلة او حالكونها حاصلة عنها لكن ليس على [illegible] من حيث كونها حاصلة
عن الادلة [illegible] على هذا في الاحتراز عن علم المقلد بالقيد الاخير كما سيشير اليه وكذا اذا جعل الظرف مرتبطا بالشرعية او
بالفرعية على بعد فيه سواء جعل متعلقا بهما او بصفة لهما او احداهما ووجه الاحتراز به على هذه الوجوه ما مر في الوجهين الاخيرين
لا يقال لم خرج عنه علم غير وحيد بالقيد المذكور لانه لما كان علمه تام بالاشياء على الوجه الاتم لزم ان يعلمها بعللها اذا كانت
معلولة وبقي لما كان علمه بالاشياء لم يوجد له الذي هو سبب العلم بعلة لانه فعله يكون عن الدليل فلا يخرج عن الحد بالقيد المذكور
لانا نقول بعد المساعدة على الدعوى في المقامين ان ذلك لا يعني دليا بحسب الاصطلاح كما مر فان قلت لا نسلم خروج الاحكام الضرورية
بهذا القيد اذ المراد بكونها ضرورية ان علم بصدورها عن الرسول ضروري لان العلم بكونها احكاما صحيحة متلقاة من الوحي
ضروري كيف وهو متفق على ثبوته [illegible] وقف على اثبات الرسل وعدله وحكمته وغير ذلك من الامور النظرية التي ذكرت
في محلها والصفة انما هو العلم بالاحكام بهذا الاعتبار فتكون بالنظر نظرية لابتنائها على امور نظرية قلت اما اولا فلانا نسلم ان العلم
بصدور الرسول ضروري بل من الضروريات التي فاسد تلمعها كما نبه بعضهم ثم يستند عليه في مسئلة الحسن والقبح لنتهم ولهذا نراه
جحد بعلمه والقسمان ومن [illegible] من تبرهم قوة النظر والاكتساب [illegible] يكون العلم المذكور عنده نظريا
في الاكتساب [illegible] بالنسبة اليه دون غيره واما ثانيا فلنا ان نختار ان المراد بالاحكام الشرعية الاحكام الوضعية

قوله نظرية القيد لا يستلزم نظرية المقيد [illegible]

عن النبي على انها شرعية عنده والقيد الاخير لاخراج احكامه العادية فان الشرع كما يطلق عليه تم كذلك يطلق على النبي ايض ويلغى قيد
قيد الحيثية المستفادة من الوصف مقيسة الى الواقع لئلا يعود الاشكال او نقول المراد بالشرعية ما يسمى عرفا شرعيا او نقول و
نظرية القيد لا يستلزم نظرية المقيد وكيف كان فلا ريب في ان من الاحكام بهذا الاعتبار ما هو ضروري لا حاجة الى اعتبار
كونها حقيقة مستفادة من الوحي لا ظاهر من لوازمها اذا احذفت الاعتبارين الاولين نعم فيشكل بان العلم بالاحكام بهذا الاعتبار مما
يصح حصوله لمن لا يقول بالرسالة حتى العلم بالظاهرية منها اذا علم من الضرورة حكم الرسول باصولها وطرقها مع ان مثل هذا
لا يسمى فقها في الاصطلاح اللهم الا ان يقال هذا فرض لا يكاد يقع والحدود التي تورد في مثل هذا المقام انما يحافظ عليها بحسب الوقوع
دون الامكان او يقال بان المراد بالعلم ما يعتد به في اطلاق اسم العلم عليه عرفا كما سيأتي فيخرج العلم المذكور لعدم اطلاق الاسم
عليه واما ثانيا فلنا ان نجعل اضافة الادلة للعهد فيصح الاحتراز بها عن العلم بتلك الاحكام لانها على تقدير كونها نظرية لا يكون
العلم بها مستفادا عن تلك الادلة بل عن ادلة غيرها وهذا اوفق بالمقام لسلامة عكس الحد على تقديره من خروج العلم بالمسائل
الاجماعية على ما يراه المتأخرون في الاجماع من انه الاتفاق الكاشف بطريق الحدس ومن خروج علم بعض رواتنا الفقهاء كزرارة
لكثير من الاحكام بطريق السماع المفيد للعلم بالحكم بطريق الضرورة عادة هذا وينبغي ان يراد بالادلة ما يعم الادلة الاربعة و
غيرها لئلا يرد على عكسه النقض بعلم البعض لبعض الاحكام عن مثل الشهرة والقياس فانه يعد بالنسبة اليها فقيها قطعا ولا
يندفع برجوع حجيتهما الى احد الادلة لان ذلك دليل الدليل والمعتبر هو الدليل والا لانحصرت في العقل لرجوع حجية غيره
اليه ولا يرد على طرده النقض بعدم علم كثير منهم بشيء من الاحكام عن بعضها اما لعدم مسيس حاجته اليه او لكونه ممن ينكره
كمن يمنع وقوع الاجماع او الاطلاع عليه او ينكر حجيته كمن يمنع حجية الكتاب او العقل وذلك لتحقق الملكة عنده بناء على
تفسير العلم بها او بما يعمها ويخرج بقيد التفصيلية علم المقلد بالاحكام فانه ماخوذ من دليل اجمالي مركب من صغرى وجدانية
وكبرى اتفاقية مطرد في جميع المسائل وهو هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي فينتج المطلوب
وهذا الاحتراز مبني على ان يكون الظرف لغوا متعلقا بالعلم او بالاحكام او مستقرا للعلم صفة له او حالا عنه بناء على
ما هو الظاهر المتبادر واما اذا جعل مستقرا للاحكام او لاحد صفتيها فلا يتم الاحتراز وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق
على علم المقلد حينئذ بالاحكام الشرعية الفرعية الحاصلة او حال حصولها عن الادلة عند المفتي من حيث كونها كذلك الا ان [illegible]
حصوله عند العالم حال علمه بها فيخرج وفيه تعسف لا يخفى [illegible] اختلاف الاصغر بحسب اختلاف فتاوى المفتي في كل واقعة يوجب
اختلاف الدليل وتعدده [illegible] ادلة تفصيلية [illegible] المقلد [illegible] من الادلة التفصيلية
كعلم المفتي الا انه [illegible] بواسطة [illegible] علم المقلد [illegible] بواسطة [illegible] ان هذا الدليل انما يفيد وجوب العمل بمقتضى ما افتى به المفتي
ولا يقتضي علمه بالحكم الشرعي فلا حاجة الى اخراجه [illegible] المذكور لانا نقول اما الاول فمدفوع بان مجرد هذا الاختلاف
لا يقتضي ان يصدق عليها انها ادلة تفصيلية بل [illegible] مدليل الاجمالي انما يكون فيه مثل هذا الاختلاف وقد يجاب
بان اضافة الادلة للعهد والمراد بها الادلة الاربعة فيخرج علم المقلد اذ ليس منها ويكون قيد التفصيلية ح توضيحيا واما
الثاني [illegible] بان ظاهر الحد ان يكون العلم مستفادا من الادلة بلا توسط واسطة واما الثالث فمدفوع بان الدليل اذا
اقتضى وجوب [illegible] بان ذلك حكم الله في حقه قطعا وقد اغرب الفاضل المعاصر حيث التزم
بالاشكال [illegible] بان قيد التفصيلية لاخراج العلم بالاحكام الاجمالية فانها مستندة الى الادلة الاجمالية
من ضرورة او عموم [illegible] لا التفصيلية والعلم الاجمالي المستفاد منها لا يسمى فقها بل الفقه معرفة
تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية ثم [illegible] يتعجب من غفلة الفحول عن ذلك وفساده ظاهر مما مر فان العلم بالاحكام
الاجمالية لا يسمى في الاصطلاح فقها قطعا مع ان العلم الاجمالي كما اعترف به مستند الى الضرورة فكيف يستند الى الادلة
الاجمالية او التفصيلية وعد الضرورة من جملة الادلة [illegible] بغفلته عما ذكروه في معنى الدليل مع انه قد اعترف قبل ذلك
بحيث التزم بخروج الضروريات عن حد الفقه معللا بان العلم المستند الى الضرورة لا يعد في العرف [illegible] حاصلا عن
الدليل وهذا [illegible] ذلك واخرجها بقيد التفصيلية [illegible] واضح هذا فان قلت اذا كان
علم المقلد مستفادا [illegible] لكان خارجا بقيد الادلة فلا حاجة الى قيد التفصيلية قلت لما كان الدليل
المذكور كما ينحل الى دلائل [illegible] تفصيلية لتنقيح احترازيته
[illegible] الاحكام [illegible] الواقعية وظاهر ان العلم بها لا
يحصل في معظم المسائل الا [illegible] فكيف يصح لفظ العلم وهذا الاشكال ظاهر الورود على ما هو الصواب من
القول بالتخطئة واما على القول بالتصويب فان كان القائلون به [illegible] بمذهبهم [illegible] عليهم والا اتجه له

عليهم ايضا وقد اجيب عنه بوجهين احدهما بارتكاب التاويل في لفظ العلم فيحمل على ارادة الظن واخرى على الاعم منه ومن اليقين اعني
الظن الراجح وكلاهما مردود اما الاول فان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا قرينة عليه ومجرد الشهرة كما ادعى لا يصلح لها فلا يجوز
ان يرتكب سيما في الحدود فانها ثابتة فان بعض الادلة ربما لا يفيد الظن بالواقع ايضا كاصالة البراءة والاستصحاب المعمول في
نفي التكليف واما الثاني فمع ان الاحكام المقيدة بها من الفقه قطعا واما ثالثا فلان الظن والاعتقاد الراجح كثيرا ما لا يتعلق بما هو
الحكم الواقعي نظرا الى الخطاء الغير العلم ولو اريد بالحكم الواقعي ما هو كذلك في ظن المعتقد لزم التصرف في الحكم ايضا وهو كما سيأتي
مغن عن التصرف في العلم واما رابعا فبانه قد يحصل الظن الاحكام لمن ظن بصدق الرسول مع انه لا يسمى فقيها كما عرفت ويمكن
دفع هذا بما مر على ان استدلال الفقيه قد ينتهي الى القطع بالحكم فيلزم على الاول ان يكون خارجا من الفقه والتزامه كما وقع من
البعض مما لا يلتفت اليه وقد يجاب بان المراد العلم بوجوب العمل او العلم بمدلول الدليل وليس بشيء لانه ان اريد ان المراد بالحكم
ما يجب العمل به او مدلول الدليل رجع الى المعنى الاول اذ لا نعني الا بالحكم الظاهري الا ذلك فلا وجه لذكرها في مقابلته وان اريد
ان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر من كلام غيره فلا بد ان يكون المراد ان لفظ العلم مستعمل في
المقيدة في المجموع لعدم العلامة فيتجه عليه ان هذا التاويل مع ما فيه من التعسف لفظ العلم وفي متعلق الظرف لا يغني
عن التصرف في الاحكام المغني عن هذا التعسف فيكون تكلفا مستدركا ثم العلامة على هذين التقديرين علامة الاطلاق و
التقييد كما هو الظاهر لا علامة المشابهة كما زعمه المعاصر المذكور حيث ذكر ان العلم استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل به وهو
كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين اراد به ما يقابل الظن لا الظن مع ان وجوب العمل بالحكم المظنون او كونه مدلول
الدليل امر معلوم لا مظنون فلا يستقيم ارادة الظن بالعلم الثاني وبالتزام التصرف في الاحكام بحملها على الاعم من الواقعية والظاهرية
اعني الاحكام الفعلية ولا يرد في ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار وينبغي ان ينزل عليه ما اجاب به العلامة من ان ظنية
الطريق لا تنافي علمية الحكم فلا يرد عليه ما قيل من انه يبتني على التصويب لان ذلك انما يتجه اذا اراد بها الاحكام الواقعية لا
مطلوبا احكام وتوضيح ذلك انه قد تقرر عندنا ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا لولا عارض المانع وهو جهل المكلف به لكان عليه
ان يعمل على حسبه وهذا هو المعبر عنه بالحكم الواقعي ثم المجتهد انما عليه ان يصرف سعيه في طلبه ويبذل مجهوده في ادراكه وبعد
السعي والكدان اصاب وان لم يصبه فالذي ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله في حقه بمعنى انه الذي يجب عليه ان
يعمل به ويبني على حسبه فينتظم عنده في كل حكم مقدمتان صغرى بما وجدانية وهي هذا ما ادى اليه نظري وكبرى بما اتفاقية
وهي كل ما ادى اليه نظري فهو حكم الله في حقي فينتج ان هذا حكم الله تعالى في حقه وحيث كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة
ايضا قطعية فيكون الفقيه قاطعا بالاحكام جازما بها وقد اورد على هذا الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ماخوذا
من دليل اجمالي لا من الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد واجيب عنه بوجهين الاول ان الظرف متعلق بقد وصفة للاحكام و
يعتبر التفيد ليخرج علم النبي وعلم الملائكة والنبوة والامامة وعلم المقلد والضروريات وقد مر ما فيه الثاني ان الملحوظ في قوله هذا ما
ادى اليه نظري هو تلك الادلة التفصيلية فتكون هي ماخوذة فيه فيصدق ان علمه حاصل عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية
انما تلاحظ فيها على وجه التصور لا التصديق وقد تقرر في محله ان التصديق لا يكون حاصلا من التصور بل من التصديق و
يمكن الجواب بان المراد بكونه حاصلا عنها مجرد كونها معتبرة في حصوله وان لم تكن كاسبة له وفيه تعسف اقول والاولى ح
ان يفسر ذلك الدليل الاجمالي ويجعل دليلا على قطعية الادلة عنده وذلك بان يقال الفقيه قاطع بالاحكام عن ادلتها المعروفة
للاجماع على حجية تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان من صغرى وجدانية وهي هذا الدليل مما ادى نظري
الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي كلما يكون كذلك فهو حجة في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم له في الاحكام ادلة
متعددة كقوله حكم كذا مما دل عليه ظاهر الكتاب وكلما دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت وكلما دل عليه الخبر الصحيح وكلما دل عليه
الخبر الصحيح فهو ثابت على هذا القياس ويندفع الاشكال لان علمه ح ماخوذ من الادلة التفصيلية وان رجع اثبات حجيتها
او حجية بعضها الى دليل اجمالي فيصدق عليه الحد بهذا الاعتبار لكن يتجه الاشكال بدخول علم المقلد اذا على هذا البيان يمكن
مثله ذلك لا يسمى ادلة تفصيلية عرفا لان مرجعها الى دليل اجمالي وان اختلف فيه مصداق طرفي الصغرى او باعتبار العهد في
الادلة كما مر وان يعتبر تعدد الادلة بحسب النوع ويحمل قيد التفصيلية للتوضيح او يحمل الجمع على ذلك الظهور فيه فيخرج علم
المقلد اذا دلة نوع واحد وهو فتوى المفتي وان تعددت او غدو لكن لا يستقيم حد طرد الحد الا على تقدير المنع من التجزي
مطلقا وعلم ان ما مر غاية توجيه المقام وهو عندي بعد غير صحيح لطرد الحد لان العلم المذكور قد يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى
نظرا الى زعمه ذلك بنفسه كما نراه في بعض ابناء زماننا فان الناس حالة عليه قطعا بان له اهلية الفتوى يوجب قطعه بالاحكام

وتعذرها لامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حاله من اهل الصناعة لا يعدونه فيها قطعا الا ترى ان الجاهل
النحو الخابط في معظم مسائله مثلا لا يعد نحويا عند اهل صناعة النحو وان زعم انه عالم بها ستقر لما جنها ولا مدفع هذا الاشكال الا
بان يحمل العلم على مطلق العلم المعتد به في اطلاق اسم العلم عرفا بفتح مثل ذلك لعدم صدق الاسم عليه ولا يخلو من تعسف وانما اعتبرنا
الاطلاق في العلم لئلا يلزم استدراك قيود الحد وهذا الاشكال كما ترى عام في سائر معاني العلم ويندفع بالتوجيه المذكور ويندفع به
ايضا بعض الاشكالات السابقة والاية الثاني ان المراد بالاحكام اما كلها بحمل اللام فيها على الاستغراق او بعضها بحملها على الجنس او
العهد الذهني دون الخارجي لعدم احتماله اذ ليس هناك قدر معين معهود مع مشاركته لاخويه في الاشكال اما الاعم من الكل
والبعض كما يحتمله الحمل على الجنس فشارك للاخيرين في الاشكال فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كلهم عنه اذ ليسوا
عالمين بجميع الاحكام فان الفروع لا تقف على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلد فيه اذا تمكن من معرفة بعض الاحكام
عن الادلة وقد اجيب عنه تارة باختيار البعض ويطرد الحد اما على القول بتجزي الاجتهاد فظاهر لان العلم المذكور داخل فيه واما
على القول بعدمه فلاشتماله العلم بالبعض حقيقة فان فرض البعض على هذا التقدير لا ينفك عن فرض الكل وهذا انما يستقيم اذا
حمل العلم على اليقين كما هو الظاهر اذ على القول بعدم التجزي لا قطع بان مؤدى ظنه حكم الله تعالى في حقه فلا ينتظم عنده قياس يوجب علمه
بالحكم الشاهدي واما اذا حملناه على الظن او على الاعتقاد الراجح فلا يتجه الجواب المذكور لتحقق العلم بهذا المعنى عنده قطعا وانكار
بعضهم له نظرا الى ان المتجزي حيث لم يحط بالكل يجوز تجويزا مساويا بان يوجد دليل يقتضي خلاف ما يقتضيه الدليل الذي
عثر عليه فكابرة بديهية وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله ان شاء الله ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد يؤدي اجتهاده الى القطع
بالحكم فلا ينبغي ان يرتاب في حجيته وان لم يقل بحجية ظنه ويلزم على الحمل المذكور ان يكون علمه فقها مطلقا والتزام صدقه
عليه هنا وفيما سبق مطلقا واذا كانت ثلثة محافظة على اقل الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف ظاهر لا سيما اذا كان قوته بالتجزي
مبنيا على التقليد واخرى بانا نختار الكل ويعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهيؤ والفقيه له ملكة العلم بجميع المسائل و
ان لم يكن عالما بها بالفعل واما تردد الفقهاء في بعض الاحكام فانما هو تردد في مقام الاجتهاد لا الفتوى والحكم نعم يلزم على
هذا التقدير خروج علم المتجزي على القول بالتجزي فيلزم بان الحد مبني على مذهب المانعين منه او نقول بان علمه لا يسمى
في العرف فقها وان قلنا بوجوب العمل به لا يق اذا تعذر الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل ملكتها ايضا لان الملكة هي القوة
القريبة من الفعل فاذا امتنع الفعل امتنع القوة القريبة منه لانا نقول المراد بملكة الكل القوة التي يقتدر صاحبها على
تحصيل كل حكم يرد عليه او تحصيل الجميع ولو لم يكن على وجه الجمع بقي الكلام في صحة تفسير العلم بالملكة فنقول قد تداول بينهم
في هذا الفن وغيره تفسير اسامي العلوم بالملكات والذي يظهر لنا بالتتبع في موارد استعماله ثم ان تلك الاسامي ليست
اسما بازاء ملكات العلوم فقط كما هو الظاهر من كلماتهم بل يعتبر مع ذلك اطلاع صاحبها على كثير من مسائلها الا ترى ان
الجاهل بمعظم مسائل المنطق مثلا وبما يحصل له عزلة في بعض العلوم النظرية فرتبة بتكرير هما من تحصيل جميع مسائله بالبحث
مراجعة الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقيا قطعا وكذا لا يصدق المنطقي على العالم بكثير من مسائل المنطق
اذا قصر نظره عن تحصيل البقية فاذا تحقق اعتبار الامرين في التسمية من الملكة والاطلاع على كثير من المسائل بحيث
يعتد بها عرفا لك ان تقول بان اسما العلوم موضوعة بازاء الملكة الحاصلة للعالم بكثير من مسائل العلم او لعلم صاحب
الملكة بتلك المسائل او لهما معا والوجوه الثلثة محتملة لكن فرض حصول الملكة في المقام بدون العلم بكثير من المسائل لا
يخلو من بعد لا يق لا سبيل الى قلب الوجوه لانها ترد الى الجهالة اذ لا احد لكثير من مسائل العلم وايضا ان كان المعتبر فيه
العلم الفعلي لم يصدق على الغافل والنائم ونحوهما اذ ليسوا عالمين بها بالفعل نعم لهم استعداد بحيث لو تنبهوا وتاملوا علموا
وان كان المراد التهيؤ والاستعداد رجع الى المعنى الاول لانا نقول اما الجهالة فهي مرتفعة بالرد الى العرف واما المراد من الاحتمال
نمو الاحتمال الاول ولا ينافيه الغفلة لقيام التصديق بالنفس وحصول لها ثم الكلام الذي اوردناه مبني على تفسير الملكة
بالتهيؤ والاستعداد والقوة القريبة كما نص عليه بعضهم واما اذا فسرت بالقوة الناشئة عن الممارسة في العلم الذي حصلت
فيه اقوى الظن فلا حاجة الى القيد المذكور ولا ينفك الملكة بهذا المعنى عن العلم بكثير من المسائل عادة لكن يبقى الكلام في
العكس ثم على المقام اشكال اخر وهو ان قوة الشيء تنافي فعليته فان بينهما نسبة التقابل على ما تحقق في محله فعلم الفقيه
ببعض الاحكام بالفعل يوجب زوال قوته عنه بالنسبة الى ما دام عالما بها وان غفل عنها فلا يصدق ح ان له ملكة
الجميع بل البعض خاصة وهو ملكة العلم بحصيله او ابقاء او ملكة تحصيله ولو على تقدير زواله بالنسبة
شيء او مجمل العلم ع والاول اقرب فيستقيم عكس الحد لحصول احد الامرين في الفقيه
مع تزايل الجميع لكنه مجمل مدح في الحد باعتباره لعدم القرينة عليه او مجمل القوة الفعلية الملكة على

عليهم ايضا وقد اجيب عنه بوجهين احدهما بارتكاب التاويل في لفظ العلم فيحمل في قاعدة على الظن واخرى على الاعم منه ومن اليقين اعني
الطرف الراجح وكلاهما مردود اما اولا فبان اطلاق العلم على كل من المعنيين مجاز ولا قرينة عليه وجري الشهرة كما ادعى لا يصلح لها فلا
ان يرتكب سيما في الحدود واما ثانيا فبان بعض الادلة ربما لا يفيد الظن بالواقع ايضا كاصالة البراءة والاستصحاب المعمول في
بعض التكاليف واما ثالثا فبان من الاحكام الثابتة بها ما من الفقه قطعا واما رابعا فلان الظن بالاعتقاد الراجح كثيرا ما لا يتعلق بما هو
الحكم الواقعي نظرا في الخطاء الى عين العلم ولو اريد بالحكم الواقعي ما هو كذلك في ظن المعتقد لزم التصرف في الحكم ايضا وهو كما سياتي
منع عن التصرف في العلم ولما رابعا فبانه قد يحصل الظن بالاحكام لمن ظن بصدق الرسول مع انه لا يسمى فقيها كما عرفت ويمكن
دفع هذا بما مر على ان استدلال الفقيه قد ينتهي الى القطع بالحكم فيلزم على الاول ان يكون خارجا من الفقه والتزامه كما وقع من
البعض مما لا يلتفت اليه وقد يجاب بان المراد العلم بوجوب العمل او العلم بمدلول الدليل وليس بشيء لانه ان اريد ان المراد بالحكم
ما يجب العمل به او مدلول الدليل رجع الى المعنى الاول اذ لا نعني بالحكم الظاهري الا ذلك فلا وجه لذكرهما في مقابلته فان اريد
ان ذلك مدلول لفظ العلم كما صرح به الفاضل المعاصر وهو الظاهر من كلام غيره فلا بد ان يكون المراد ان لفظ العلم مستعمل في
المقيد اذ في الجموع لعد العلامة فيتجه عليه ان هذا التاويل مع ما فيه من التعسف في لفظ العلم وفي متعلق الظرف كما يغني
عن التصرف في الاحكام المغني عن هذا التعسف فيكون تكلفا مستدركا ثم العلامة على هذين التقديرين علامة الاطلاق و
التقييد كما هو الظاهر لا علامة المشابهة كما زعمه المعاصر المذكور حيث ذكر ان العلاج استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل به وهو
كما ترى لان من فسر العلم باحد هذين التفسيرين اراد به ما يقابل الظن لا الظن جمع بين وجوب العمل بالحكم المظنون او كون مدلول
الدليل امرا معلوما لا مظنونا فلا يبقى مقام ارادة الظن بالحكم الثاني بالتزام التصرف في الاحكام بجعلها اعني الاعم من الواقعية الظاهرية
اعني الاحكام الفقهية ولا ريب في ان الفقيه عالم بها بهذا الاعتبار وينبغي ان ينزل عليه ما اجاب به العلامة من ان ظنية
الطريق لا تنافي علمية الحكم فلا يرد عليه ما قيل من انه يبتني على التصويب لان ذلك انما يتجه اذا اراد بها الاحكام الواقعية لا
مطلق الاحكام وتوضيح ذلك انه قد تقرر عندنا ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا لولا عروض المانع وهو جهل المكلف به لكان عليه
ان يعمل على حسبه وهذا هو المعبر عنه بالحكم الواقعي ثم المجتهد انما عليه ان يصرف سعيه في طلبه ويبذل مجهوده في ادراكه ويجد
السعي في الكدان اصاب وان لم يصبه فالذي ادى اليه دليله وبلغ اليه نظره هو حكم الله في حقه بمعنى انه الذي يجب عليه ان
يعمل به ويبني على حسبه فينتظم عنده في كل حكم مقدمتان صغرى وجدانية وهي هذا ما ادى اليه نظري وكبرى اتفاقية
وهي كل ما ادى اليه نظري فهو حكم الله في حقي فينتج ان هذا حكم الله تعالى في حقه حيث كانت المقدمتان قطعيتين كانت النتيجة
ايضا قطعية فيكون الفقيه قاطعا بالاحكام جازما بها وقد اورد على هذا الجواب بان علم الفقيه على هذا التقدير يكون ماخوذا
من دليل اجمالي لا من الادلة التفصيلية كما يقتضيه الحد واجيب عنه بوجهين الاول ان الظرف متعلق بمقدر صفة للاحكام و
يعتبر الحيثية ليخرج علمه وعلم الملائكة والنبوة والائمة وعلم المقلد والضروريات وفيه ما فيه الثاني ان الملحوظ في قوله هذا ما
ادى اليه نظري هو تلك الادلة التفصيلية فتكون هي ماخوذة فيه فيصدق ان علمه حاصل عنها وفيه نظر لان الادلة التفصيلية
انما تلاحظ فيها على وجه التصور لا التصديق وقد تقرر في محله ان التصديق لا يكون حاصلا من التصور بل من تصديق و
يمكن الجواب بان المراد بكونه حاصلا عنها مجرد كونها معتبرة في حصوله وان لم تكن كاسبة له وفيه تعسف قوي والاولى
ان يغير ذلك الدليل الاجمالي ويجعل دليلا على قطعية الادلة عنده وذلك بان يقول الفقيه قاطع بالاحكام عن ادلتها المعروفة
لاجماع على حجية تلك الادلة في حقه فينتظم عنده في كل دليل مقدمتان من صغرى وجدانية وهي هذا الدليل مما ادى نظري
الى كونه حجة وكبرى اتفاقية وهي كلما يكون كذلك فهو حجة في حقي فينتج ان الدليل المذكور حجة في حقه فينتظم له في الاحكام ادلة
متعددة كقوله حكم كذا مما دل عليه ظاهر الكتاب وكلما دل عليه ظاهر الكتاب فهو ثابت ودل عليه الخبر الصحيح وكلما دل عليه
الخبر الصحيح فهو ثابت وعلى هذا القياس فيندفع الاشكال لان علمه حاصل من الادلة التفصيلية وان رجع آثار حجيتها
او حجية بعضها الى دليل اجمالي فيصدق عليه الحد بهذا الاعتبار لكن يتجه الاشكال بدخول علم المقلد اذا على هذا البيان يمكن
ان يحمل فتاوى المفتي له ادلة تفصيلية ويقرر الدليل الاجمالي على وجه يكون دليلا على حجيتها ووجه التفصي عنه اما بان يق
مثل ذلك لا يسمى ادلة تفصيلية عرفا لان مرجعها الى دليل اجمالي وان اختلف فيه مصداق طرفه الصغرى او باعتبار العهد في
الادلة كما مر وان يعتبر تعدد الادلة بحسب النوع ويجعل قيد التفصيلية للتوضيح او يحمل المجموع على ذلك الظهور وفيه فخرج علم
المقلد اذ دلته نوع وحد وهو فتوى المفتي وان تعددت وتعدد ولكن لا يستقيم طرد الحد الا على تقدير المنع من التجزي
فتامل وعلم ان ما مر غاية توجيه المقام وهو عندي بعد غير صحيح لطرد الحد لان العلم المذكور قد يحصل لمن ليس له اهلية الفتوى
نص الى زمن ذلك بقرينة كما مر في بعض ابناء زماننا فان النياس حالة عليه وقطعه بان له اهلية الفتوى يوجب قطعه بالاحكام

وتعذرها الامتناع التكليف بما فوق العلم الا ان المطلعين على حاله من اهل الصناعة لا يعدونه فقيها قطعا الا ترى ان الجاهل
النحو الخابط في معظم مسائله مثلا لا يعد نحويا عند اهل صناعة النحو وان زعم انه عالم بها متقن لمباحثها والمدفع هذا الاشكال الا
بان يحمل العلم على مطلق العلم المعتد به في اطلاق اسم العلم عرفا فيخرج مثل ذلك لعدم صدق الاسم عليه وكيف لا يحمل من تعسف وانما اعتبرنا
الاطلاق العلم لئلا يلزم استدراك قيود الحد وهذا الاشكال كما ترى لا في سائر معاني العلم ويندفع بالتوجيه المذكور ويندفع به
ايضا بعض الاشكالات السابقة والاية الثاني ان المراد بالاحكام اما كلها فالجهل اللازم فيها على الاستغراق او بعضها فالجهل على البدل او
العهد الذهني دون الخارجي لعدم احتماله اذ ليس هناك قدر معين معهود مع مشاركته لاخويه في الاشكال اما الاعم من الكل
والبعض كما يحتمله الحمل على الجنس فشارك للاخيرين في الاشكال فان كان الاول لم ينعكس لخروج علم اكثر الفقهاء بل كلهم عنه اذ ليسوا
عالمين بجميع الاحكام فان الفروع لا تقف على حد وان كان الثاني لم يطرد لدخول علم المقلد فيه اذا تمكن من معرفة بعض الاحكام
عن الادلة وقد اجيب عنه تارة بانا نختار البعض ويطرد الحد اما على القول بتجزي الاجتهاد فظاهر لدخول العلم المذكور داخل فيه واما
على القول بعدمه فلانتفاء العلم بالبعض حقيقة فان فرض البعض على هذا التقدير لا ينفك عن فرض الكل وهذا انما يستقيم اذا
حمل العلم على اليقين كما هو الظاهر اذ على القول بعدم التجزي لا قطع بان مؤدى ظنه حكم الله تعالى في حقه فلا ينتظم عنده قياس يوجب علمه
بالحكم الشاهدي واما اذا حملناه على الظن او على الاعتقاد الراجح فلا يتجه الجواب المذكور لتحقق العلم بهذا المعنى عنده قطعا وانكار
بعضهم له نظرا الى ان المتجزي حيث لم يحط بالكل يجوز تجزيا مساويا ان يوجد دليل يقتضي خلافا يما يقتضيه الدليل الذي
عثر عليه فمكابرة بينة وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله انشاء الله تعالى ثم اقول لا ريب في ان المقلد قد يؤدي اجتهاده الى القطع
بالحكم ولا ينبغي ان يرتاب في حجيته وان لم نقل بحجية ظنه ويلزم على الحمل المذكور ان يكون علمه فقها مطلقا والتزام صدقه
عليه هنا وفيما سبق مطلقا واذا كانت ثلثة محافظة على اقل الجمع كما اشار اليه بعضهم تعسف ظاهر لا سيما اذا كان قوله بالتجزي
مبنيا على التقليد واخرى بانا نختار الكل ويعكس الحد لان المراد بالعلم الملكة والتهيؤ والفقيه له ملكة العلم بجميع المسائل و
ان لم يكن عالما بها بالفعل واما تردد الفقهاء في بعض الاحكام فانما هو تردد في مقام الاجتهاد لا الفتوى والحكم نعم يلزم على
هذا التقدير خروج علم المتجزي على القول بالتجزي فتلك غير بان الحد مبني على مذهب المانعين منه او نقول بان علمه لا يسمى
في العرف فقها وان قلنا بوجوب العمل به لا يق اذا تعذر الاحاطة بجميع المسائل تعذر تحصيل ملكتها ايضا لان الملكة هي القوة
القريبة من الفعل فاذا امتنع الفعل امتنع القوة القريبة منه لانا نقول المراد بملكة الكل القوة التي يقتدر صاحبها على
تحصيل كل حكم يرد عليه او تحصيل الجميع ولو لم يكن على وجه الجمع بقي الكلام في صحة تفسير العلم بالملكة فيقول قد تداول بينهم
في هذا القرن وغيره تفسير اسامي العلوم بالملكات والذي يظهر لنا بالتتبع في موارد استعماله ثم ان تلك الاسامي ليست
اسما بازاء ملكات العلوم فقط كما هو الظاهر من كلماتهم بل يعتبر مع ذلك اطلاع صاحبها على كثير من مسائلها الا ترى ان
الجاهل بمعظم مسائل المنطق مثلا ربما يحصل له بمزاولة بعض العلوم النظرية قوة يتمكن بها من تحصيل جميع مسائله بادنى
مراجعة الى الكتب المدونة فيه مع انه لا يسمى بذلك منطقيا قطعا وكذلك لا يصدق المنطقي على العالم بكثير من مسائل المنطق
اذا قصر نظره عن تحصيل البواقي فاذا تحقق اعتبار الامرين في التسمية من الملكة والاطلاع على كثير من المسائل بحيث
يعتد بها عرفا فلك ان تقول بان اسماء العلوم موضوعة بازاء الملكة الحاصلة للعالم بكثير من مسائل العلم او لعلم صاحب
الملكة بتلك المسائل او لهما معا والوجوه الثلثة محتملة لكن فرض حصول الملكة في المقام بدون العلم بكثير من المسائل لا
يخلو من بعد لا يق لا سبيل الى ثالث الوجوه لانها ترد الى الجهالة اذ لا حد لكثير من مسائل العلم وايضا ان كان المعتبر فيه
العلم لفقها لم يصدق على الغافل والنائم ونحوهما اذ ليسوا عالمين بها بالفعل نعم لهم استعداد بحيث لو تنبهوا وتاملوا علموا
وان كان المراد التهيؤ والاستعداد رجع الى المعنى الاول لانا نقول اما الجهالة فهي مرتفعة بالرد الى العرف واما المراد من الاحتمالين
فهو الاحتمال الاول ولا ينافيه الغفلة لقيام التصديق بالنظر وحصول لها ثم الكلام الذي اوردناه مبني على تفسير الملكة
بالتهيؤ والاستعداد والقوة القريبة كما نص عليه بعضهم واما اذا فسرت بالقوة الناشئة عن الممارسة في العلم الذي حصلت
فيه كما هو الظاهر الى الفقه المذكور لا ينعكس الملكة بهذا المعنى عن العلم بكثير من المسائل عادة لكن يبقى الكلام في
العكس ثم على المقام اشكال اخر وهو ان فوق الشيء تنافي فيه فان بينهما نسبة التقابل على ما تحقق في محله فعلم الفقيه
بعض الاحكام بالفعل يوجب زوال تهيؤه بالنسبة اليها اما اذا علمها وان غفل عنها فلا يصدق ح ان له ملكة
الجميع بل البعض خاصة وهو
شبهها او يحمل العلم ع
سنة الى الجميع لكنه مجاز

ملكة العلم تحصيلا وابقاء او سلكه تحصيله ولو على تقدير زواله بالنسبة
والا دراك الفعل فيستفهم عكس الحد لحصول احد الامرين في الفقيه
مدح في الحد باجباره لعدم القرينة عليه او يحمل القوة القريبة على الملكة على

[illegible]

الظاهرة او الاعم منه ومن الفن عموما مطلقا لا اعتقاد عملها على الواضحة والكل محمل ويعرف فيها بالتفاسير لان المراد والقرائن
القضايا الكلية فيخرج بالقيد بها العلم بجزئيات القضايا الشخصية وغير القضايا من التصورات مطلقا وقيدها بعضهم بالاعم
الكلية فتشمل القضايا بجزئيها وهو بعيد لعدم مساعدة الاستعمال عليه واذا فسر العلم بغير الملكة ينبغي ان يحمل اللام فيها على
الاستغراق العرفي لئلا يرد النقض بوجود الاصول بعض المسائل الثانية ومنها يخرج هذا القيد العلم بالجزئيات بقولنا
المتوجه الى الشرعية العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط كالكلام او لاستنباط غير الاحكام كمباحث التصورات من علم
المنطق فانها ممهدة لاستنباط التصورات النظرية من التصورات الضرورية ولو فسر القواعد بالامور الكلية خرج منها الجزئية
ايضا للاحكام الغير الشرعية كبعض العلوم الرياضية الممهدة لاستنباط الاحكام النجومية او الشرعية الفرعية كبعض قواعد
الكلام المقررة لاستنباط بعض مباحث الاصول كقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وقبح الكذب فانهما ممهدان للعلم بصدق
الرسول وامتناع الخلف في مواعيده ثم وقفنا عن ادلتها التفصيلية متعلق بالاستنباط وزعم بعضهم انه لا حاجة اليه
بعد انحصار طرق الاستنباط في بيان الاحكام الشرعية قد يستنبط من الادلة الاجمالية كما في حق المقلد فلو ترك القيد
لدخل فيه مبحث التقليد وقد صرح بخروجه منه وانما يذكر استطرادا وقد يخرج عن معناه الاصلي اللهم الا ان
يمنع صدق الاستنباط عليه ثم على طرد الحد اشكالات الاول انه يتناول النحو والصرف وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام
جوابه ان اللام للاختصاص فيخرج تلك العلوم لانها ليست ممهدة لخصوص ذلك ثم يتجه الاشكال على حد من قال انه العلم
بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية والاعتذار عنه بان الوصف يفيد الاختصاص مما لا يصغى اليه ثم
الكلام في الاختصاص مامر الثاني ان جميع القواعد الفقهية داخلة في الحد اذ يستنبط منها احكام فروع كثيرة لا بنحو مفاد
الحد ان مجموع تلك الاحكام مستنبطة عن مجموع تلك القواعد فلا تدخل القواعد الفقهية في تلك القواعد الممهدة والا
لكان المستنبط بعض تلك الاحكام لا نا نقول غاية ما في الباب ان يكون تلك القواعد داخلة في الجمعين ولا مانع منه خلافا
لاعتبارين وهذا الاشكال ظاهر الورود على التعريف الثاني ويحتاج في توجيهه على التعريف الاول الى نوع تعسف والجواب ان
تلك القواعد ليست ممهدة في الفقه للاستنباط بل الغرض من بيانها فيه معرفتها لا نفسها واستنباط الفروع منها مما لا
بنافيه الثالث ان الحد صادق على علم الله تعالى والانبياء والائمة بتلك القواعد مع ان شيئا منها لا يسمى في العرف
صولا بدليل عدم صدق وصف الاصولي عليهم ويمكن دفعه بالتزام حمل العلم على الملكة الناشئة عن الممارسة مع لفظ على
تقدير حمله على الادراك فالظاهر منه العلم الحصولي فلا يتوجه النقض بالاول والوارد بالاستنباط استنباط العالم بها
ندفع النقض بجميع موارده القول في موضوعه موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض الذاتي ما
عرض الشيء لذاته اي لا بواسطة في العروض سواء احتيج الى واسطة في الثبوت ولو الى مباين اعم او لا اما الاول فكالاحوال
الطارئة على الكلمة والكلام بواسطة الوضع وهو امر مباين للفظ وان كان له نوع تعلق به اعم وبحسب الوجود لتحققه في النقوش
وغيرها ايضا وكالاحكام الشرعية الطارئة على افعال المكلفين باعتبار وعلى الادلة باعتبار بواسطة جعل الشارع وخطابه وهو
امر مباين للافعال والادلة وان كان له نوع تعلق بها واعم من كل منهما لتحققه في الاخرى واما الثاني فكالحاجة اللاحقة
لممكن المبحوث عنه من حيث المعقول فانها يتصف بها من حيث الذات على ما هو التحقيق وكالاحوال الطارئة على الاشكال كمعادلة
زوايا الثلاث لقائمتين المبحوث عنها في علم الهندسة فان لحوق تلك الاحوال لموضوعاتها مستند الى ذواتها وكذلك الاحوال
اللاحقة للعدد المبحوث عنها في علم الحساب واما ما يعرض للشيء بواسطة في العروض مطلقا ويعبر عنه بالعرض الغريب كالسرعة و
الشدة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض فلا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك الشيء بل في علم يكون موضوعه
ذلك العرض لان تلك الصفات في الحقيقة انما لاحقة له وان لحقت غيره بواسطته نعم قد يكون موضوع العلم عبارة عن عدة
امور نزلت منزلة امر واحد لما بينها من الارتباط والمناسبة من حيث الغاية كموضوع هذا العلم في وجه فيبحث عن كل بحسب ما
يعرض له بدون واسطة في العروض وان عرض للاخر بالواسطة او لم يعرض له اصلا اذ ليس البحث عنه فيه بهذا الاعتبار هذا
ما يساعد عليه النظر الصحيح والمشهور ان المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض للشيء لذاته او لامر مساو له
ان ما يعرض للشيء بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار او اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان
باعتبار جزئه الاعم وهو الحيوان او اخص كالتعجب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقا فهو من الاعراض الغريبة التي لا
يبحث عنها في العلم اقول ان ارادوا بقولهم العرض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته او لامر مساو له بان يكون العارض عارضا للنفس
لذات او لامر مساو لها اي بلا واسطة غير الذات وغير المساوي فهذا مع عدم مساعدة كلامهم عليه كما يظهر من عدم مثالهم لا
يبحث عنه في العلم وامثلتهم لها مردود بما عرفت من ان مباحث العلم لا تكون الا من القسم الاول اعني العوارض اللاحقة

[illegible]

نفسها فما بحث في العلم عن اجزاء الموضوع موضوع بنا ذهب من حيث كونها اجزاء او عن ثبات له يهتم وجوع تلك المسائل احتمال البحث عن الموضوع
ومن هنا تبين ان بحث علماء المعالي متلاعن وضع الامر والنهي فما يبحث عنه علماء الاصول عن حيث كونهما اجزاء الموضوعين لان هذا
المعالي يبحثون عن الامر والنهي المطلقين والاصولي انما يبحث عنهما من حيث كونهما مقيدين وان اهملوا التصريح بالحيثية
على الظهور وعلى هذا القياس يحكم عن ادوات العموم والمفاهيم وما اشبه ذلك فان المطلق المأخوذ بوصف اطلاقه يغاير المقيد
المأخوذ بوصف تقييده وان كان هناك تغاير باعتبار تغاير حيثية البحث ايضا وبعد اعتبار الحيثية المذكورة فيها يرجع
في تلك المباحث الى ما ذكرناه ثم كون الامور المذكورة جزء من الكتاب والسنة انما يصح اذا جعل الكتاب عبارة عن مجموع الادلة
المدونة على ما بين الدفتين والسنة عبارة عن مجموع الاخبار المنقولة واما اذا جعل الكتاب عبارة عن القول المنزل للاعجاز
والسنة عبارة عن قول المعصوم او ما قام مقامه كانت تلك الامور جزئيات له قطعا واما ما ذكر من ان المطلق جزء من المقيد
فليس بجيد بل التحقيق انه نفسه وان غايره في وصف اعتبار التقييد معه وعدمه نعم لو اعتبر التقييد جزء من المقيد كان
منه كما ذكر هذا واما بحثهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الادلة لان المراد بها ذات الادلة لا هي مع وصف كونها
ادلة فكونها ادلة من احوالها اللاحقة لها فينبغي ان يبحث عنها ايضا واما بحثهم عن عدم حجية القياس والاستحسان ونحوهما
فيمكن ان يلتزم بانه استطرادي تتميما للمباحث او ان المقصود من تعريفها ادلة بيان انحصار الادلة في البواقي فيرجع الى
البحث عن احوالها او ان المراد بالادلة ما يكون دليلا ولو عند البعض وما يحتمل عند علماء الاسلام ولو بعضهم ان يكون دليلا
فيدخل فيها ما فيه تعسف وان قيل المسائل التي تذكر في الادلة العقلية هي بعينها ادلة عقلية فيلزم ان يكون الموضوع من
المسائل قلنا الدليل العقلي عبارة عن المفردات العقلية كالاستصحاب واصل البراءة والمسائل عبارة عن اثبات حجيتها و
وجوب العمل بها فلا محذور والقول في المبادي التصورية تقسيم اللفظ الموضوع اما ان يتحد في الاعتبار اولا وعلى التقديرين
اما ان يتحد المعنى الموضوع له اولا فان اتحد اللفظ وتعدد المعنى فان تعدد الوضع فمشترك وان كانت الاوضاع ابتدائية
بان لم يلاحظ في بعضها مناسبة للاخر ولا عدمها والا فان لوحظ في الثاني مناسبة للاول فمنقول تعيني او تعييني و
الثاني مسبوق بالتجوز ان لم يكن النقل من المطلق الى المقيد او من العام الى الخاص والا فمرتجل وقد يترك القيد الاخير في حد
المشترك فيتناول المرتجل وقد يقتصر فيه على مجرد تعدد الوضع فيتناول المنقول ايضا وهذا اقرب الى الاعتبار الا ان المعروف
هو الاول وان لم يتعدد الوضع فالوضع عام والموضوع له خاص وان تعدد اللفظ واتحد المعنى وكانت الدلالة من جهة واحدة
فالالفاظ مترادفة وان تعددت فتباينة وقد يجتمع بعض هذه الاقسام مع البعض ويفرق بالحيثية ثم اللفظ ان لم يقبل نفس تصور
معناه الشركة فجزئي والا فكلي متواطئ ان تساوت فيه الافراد والا فمشكك والتواطي والتشكيك يعتبران تارة بالقياس الى
صدق المعنى وتحققه واخرى بالقياس الى الدلالة وصدق اللفظ ومرجع التشكيك في الاول الى الاختلاف في الشدة والضعف
ويقابله التواطي بالاعتبار الاول ويستند في الثاني تارة الى الاختلاف السابق لكنه لا يطرد في موارده فانه لا ينصرف اطلاق
السواد والبياض عرفا الى اشد افرادها واخرى الى غيره كالاختلاف في الاشهرية والاكلية والاوفقية بالارادة ولو بحسب
مقام التخاطب ويقابله التواطي بالاعتبار الثاني فاتضح ان النسبة بين الاعتبارين عموم من وجه والاوفق بمباحث الالفاظ
هو الثاني ثم اللفظ ان استعمل فيما وضع له واعتبر من حيث انه كذلك فحقيقة وان استعمل في غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى ما
ينسب اليه واضعها من حيث انه واضعها ان لغة فلغوية وعرفا فعرفية عامة او خاصة شرعية او غيرها وانما اعتبرنا الحيثية
احترازا عما لو وضع المتكلم الفقيه مثلا لفظا في الكلام او الفقه فانه بعد الاستعمال لا يعد حقيقة فقهية على الاول ولا كلامية
على الثاني لانتفاء الحيثية وان حصلت النسبة وما يقال من ان الحقيقة تنسب الى واضعها فضعفه يعرف مما ذكرناه وكذلك
المجاز ينسب الى ما تنسب اليه حقيقته واعلم ان التقسيم الى الكلي والجزئي انما يلحق اللفظ باعتبار نفس معناه المطابقي في الذهن
بقبول الصدق على كثيرين وعدمه وظاهر ان الوصف به كذلك يقتضي كون المعنى بحيث يمكن ملاحظة العقل اياه بنفسه و
هذا انما يجري في الاسماء التي تستقل بالدلالة على معانيها المطابقية دون الحروف لان مداليلها معان آلية يمتنع ملاحظة
العقل اياها بنفسها وان امكن ملاحظتها بوجهها فصح وصفها بالخصوصية والجزئية بهذا الاعتبار كما سيأتي في تقسيم
الوضع وغيره لا ينافي ذلك ودون الافعال لاشتمالها على النسبة الاسنادية التي هي معنى حرفي ولهذا يمتنع الحمل
عليها ودون الاسماء التي تتضمن معنى الحرف كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات فان اسماء الاشارة موضوعة للذات
المشار اليها وهو معنى ملحوظ في نفسه سواء اعتبر اجماليا او خاصا مع الاشارة الحسية الماخوذة الة لتعرف حال
المشار اليه وكذلك الضمائر موضوعة للغائب او المخاطب والمتكلم مع صفة الغيبة او الخطاب او التكلم الماخوذة باعتبار
كونها الة لتعرف احوال موصوفها وكذلك الموصولات تتضمن الاشارة الى مداليلها المتعينة بصلاتها وهو معنى حرفي كما

مر ويحتمل

بسيط ثم يحتمل ان يكون التقييد المذكور معتبرا في وضع هذه الاسماء على ان يكون مجازا من معانيها الخاصة مخصوصا لها
في بعض الاقسام لمن كون فيكون دلالتها على تلك الاحوال بالالتزام ويحتمل ان يكون من محض المعنى فخروج القيد والتقييد
عنه وان اعتبر فيه وفيما استهر من المجاز من تعليل التسمية بتضمنها معاني الحروف فانما يتمشى في الوجه الاول وهو الظاهر من موارد
الاستعمال هذا اذا قلنا بان معاني الحروف معان ايضا كما هو التحقيق واما اذا قلنا بانها معان مستقلة كما ظهر من بعضهم
فلا يصح عدم ورود التقسيم لها لان ما يتضمن معناها كما هو المعروف بينهم هذا وقد يقال في الاسماء المذكورة ما حاصله انا ان قلنا
بانها موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة اشبهت الحروف من حيث مناسبتها اياها في الوضع فلا بد ان لا تتصف بالكلية و
الجزئية ولما يتصف بهما كل واحد من مواردها الخاصة وان قلنا بان الموضوع له فيها ايضا عام فهو داخل في الكلي وفيه نظر
فان مناط تمام الحروف في كونها موضوعة للخصوصيات لا يوجب خروجها عن التقسيم اذ ليس المانع من دخول الحروف فيه
موضوعة لمعان خاصة كيف والجزئيات بانها موضوعة لمعان خاصة مع انها داخلة في التقسيم بل كونها موضوعة لمعان
غير مستقلة كما عرفت ثم قوله وانما المتصف هو كل واحد من الموارد ينافي منعه السابق اذ ليس على ظاهر كلامه لتلك الالفاظ
عند اصحاب هذا القول معنى سوى تلك الموارد الخاصة فاتصافها بالجزئية يوجب اتصاف الفاظها فان هذا التقسيم عندهم
لاحق للفظ باعتبار ما يعرض لمعناه ولذا الانقسام الى الحقيقة والمجاز والتشريك والمترادف والمنقول وغير ذلك مشترك بين
الكل اذ لا يستدعي شيء منها كون المعنى ملحوظا في نفسه نعم حيث يبتنى صحة المجاز على العلاقة وهي انما يكون مراعاتها في المعاني
الجزئية اذا اعتبرت على الاستقلال لا جرم يكون التجوز فيها تبعا لتبعيتها لمعانيها الاسمية كما في تنزيل ترتب الحزن والعداوة
المترتبين على الالتقاط منزلة العلة الغائية الباعثة على الالتقاط اعني المحبة والتبني في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون
لهم عدوا وحزنا وكذا الافعال اذا تجوز فيها باعتبار معانيها الحدثية فانها تتبع مراعاة العلاقة بالنسبة الى معانيها المصدرية
فيكون التجوز فيها ايضا تبعيا كما في قولك قتل زيد عمرا اذا اريد به الضرب الشديد واما باعتبار معانيها الهيئية وهي بمنزلة الحروف
وقس على ذلك بقية المشتقات وقد توهم بعض اهل البيان ان التجوز في الافعال والحروف تبع للتجوز في متعلقاتها كالفاعل
في قولك نطقت الحال بكذا وذلك لانه لما شبه الحال بالانسان اثبت لها بعوض لوازمه وهو النطق وكالمجرور في الآية السابقة
فانه لما شبه العداوة والحزن بالمحبة والتبني اثبت لهما بعض لوازمها من العلية للالتقاط ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق
بين التصرف في معاني الافعال والحروف وبين التصرف في متعلقاتها مع ان التصرف فيها لا يوجب التجوز كما سنبينه عليه في
الاستعارة بالكناية وبالجملة فمحل لا محاشى عن جواز ما ذكره لكن يمنع قصر وجوه التصرف عليه هذا واما ما يقال من ان الاعلام
الشخصية لا تتصف بحقيقة ولا مجاز فهو بظاهره فاسد وقد يقال بان المراد لا تتصف بالحقيقة والمجاز اللغويين اي المخصصين
بالموردين اخرى لئلا يلزم الاشكال في تقسيمها الى لغوي وعرفي وانما لم يختص الاعلام بلغة لعدم تغيرها باختلافها واعلم
ان الحروف حيث كانت موضوعة بازاء المفاهيم الملحوظ بها حال ما تعلقت به لا جرم كان معانيها الحقيقية معان خاصة مقيدة
بمتعلقاتها الخاصة وتلك المعاني وان كانت في حد انفسها كلية الا ان اعتبار تقيدها بالملاحظة على الوجه الذي سبق يصيرها
شخصية ممتنعة الصدق على الافراد المتكثرة فان الماهية متى اعتبرت بشرط التقييد بالوجود الذهني وهو المراد بالملاحظة او بالوجود
الخارجي خرجت عن كونها كلية لا محالة فانها من صفات الماهية الموجودة في الذهن عند تجريد النظر عن وجودها فيه ولا يلزم مما
قررنا ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثري المعنى ذاتا نظرا الى تعدد ما يعتبرها من الملاحظ لان المسمى نفس
المفهوم وهو لا يختلف في موارده وان تعدد القيد المعتبر في لحوق الوضع له فانه شرط خارج عن المسمى وليس بنظر داخل فيه فهي عند
التحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد الوجود الذهني الالي من غير ان يكون القيد او التقييد داخلا فيكون
مداليلها جزئيات حقيقية متحدة في مواردها ذاتا ومتعددة تقييدا وقيدا نعم لو قلنا بان التقييد داخل فيما يعتبر مقيدا
كما يلوح من بعضهم لزم ان يكون الحروف باعتبار كل واحد من معانيها من متكثر المعنى ذاتا ومتعدد الحقيقة لكنه بمعزل عن
التحقيق ولا يبقى على هذا البيان لا يستقيم التقسيم بالنسبة الى الاسم ايضا اذ لا يصح وصف الاسماء الموضوعة بازاء معان كلية
بالكلية لانها انما تكون اسماء باعتبار كون معانيها ملحوظة على الاستقلال والمفاهيم الكلية اذا اخذت باعتبار كونها ملحوظة
موجودة في الذهن كانت جزئيات فان الكلية انما تعرض المفاهيم اذا جرد النظر عن وجوداتها الذهنية وهي بهذا الاعتبار تخرج
عن كونها معان اسمية وان اعتبر عروض الكلية لها ولو عند تجريد النظر عن وجوداتها الذهنية لزم جريان التقسيم في الحروف
ايضا لانها اذا جردت عن وجوداتها الذهنية التبعية صح وصفها بالكلية كالاسماء لانا نقول الاسماء المستقلة في مداليلها موضوعة
بازاء معانيها من غير اعتبار لوجودها في الذهن فضلا عن اعتبار وجودها فيه على الاستقلال فالمراد بقولنا معاني الاسماء
بالمفهومية انها مما يصح ملاحظتها من حيث كونها معاني لها على وجه الاستقلال لا ان تلك الملاحظة معتبرة فيها شطرا او شرطا

بهذا يصح ملاحظتها على وجه التبعية والا لم يجز الا ترى ان الوجود والعدم قد يلاحظان من حيث كونهما مفهومين وموجودين
في الذهن فيحكم عليهما بالمفهومية والموجودية في الذهن وقد يلاحظان من حيث كونهما عنوانين لامرين خارجيين عن نفس
مفهوميهما فيحكم عليهما بامتناع الوجود في الذهن او الخارج مع انهما من نوع الاسم على التقديرين وعلى هذا فتقسيم تقسيم ما
استقل منها بالمفهومية الى القسمين دون ما لم يستقل بها كالحروف بالبيان الذي سلف تحديد الحقيقة في الكلمة المستعملة فيما
وضعت له من حيث انها كلمة فبقيد الاستعمال خرجت الكلمة المجردة عن الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة كما لا تسمى مجازا وبقولنا فيما
وضعت له خرجت الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وبقيد الحيثية خرج مثل لفظ الصلوة اذا استعملها المتشرع في الدعاء او
اللغوي في الاركان فانه وان صدق عليها ح انها كلمة مستعملة فيما وضعت له بالوضع اللغوي او الشرعي الا ان الاستعمال ليس من
هذه الحيثية بل من حيث تحقق العلاقة بينها وبين معناها الشرعي او اللغوي واهمل بعض قيد الحيثية واعتبر بدله قوله في اصطلاح
ثم اعلم ان العاذكر وهو لا يصح طرد الحد بالنسبة الى اللفظ المشترك في صورة واحدة اذا كان بين المعنيين علاقة الجواز
كالامر عند من يجعله مشتركا بين الوجوب والندب لغة وكالامكان في عرف اهل الميزان بناء على اشتراكه لفظا بين الامكان العام
والخاص فانه اذا استعمل كل منهما باعتبار احد معنييه في معناه الاخر مجازا صدق عليه الحد المذكور مع خروجه عن الحدود و
المجاز في الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة فخرج بقيد الاستعمال ما مر وبقولنا في غير ما وضعت له الكلمة المستعملة
فيما وضعت له واللفظ المستعمل الغير الموضوع وان استعمل في مثله وبقولنا لعلاقة يخرج الكلام الغلط وان اشتمل على علاقة
لان المراد بها العلاقة المعتبرة وكذا يخرج به الموضوع اذا استعمل في مثله بدون الوضع او اعتبار وعلى ما سيأتي بيانه فان الاستعمال
ح وان كان لعلاقة لكن لا علاقة بينه وبين المعنى الموضوع له كما هو المراد في الحد ويخرج ايضا مثل لفظ الصلوة اذا استعملها
المتشرع في الاركان المخصوصة فانها وان كانت مستعملة في غير ما وضعت له بالنسبة الى الوضع اللغوي لكن ليس استعمالها ح مجازا
وزاد بعضهم قوله مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ليخرج الكناية وهذا ضعيف لما سنحققه من انها داخلة فيه او في الحقيقة
وليست قسما ثالثا واعلم ان اللام في الكلمة في الحدين قد يدل على الاستغراق دون الجنس كما هو المتعارف في الحدود لان الحقيقة
والمجاز عندهم متغايران بالمورد لا بمجرد الاعتبار كما يشهد به تصفح كلماتهم وما يقال من ان التعريف انما يكون بالجنس لا بالافراد
فانما يسلم في الحدود الحقيقية دون اللفظية نعم على قول من جوز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا مع بقائهما على
وصفهما يكون التغاير عنده في المورد المذكور اعتباريا فيحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في المجاز ايضا واما في غيره فالتغاير عنده
ايضا بحسب المورد ويمكن ان يجعل اللام فيها للجنس ويراد بالاستعمال الاستعمال الواحد الشخصي لما مر وكان هذا اظهر من
الوجه السابق لكن يلزم على الوجهين ان يكون وضع اللفظين وضع المبهمات وهو كما ترى الا ان يجعل الحدان لبيان ما يطلق
عليه اللفظان وفيه تكلف بل التحقيق ان اللام في الكلمة للاستعمال الجنس كما هو الظاهر ولا ينافي ذلك كون المغايرة بينهما بالمورد
لان الكلمة المقيدة باحد صنفي الاستعمال صنف مغاير لما يقيد بها بالاخر وقد يعرف الحقيقة والمجاز باستعمال الكلمة على الوجه
المذكور ولا اشكال في حمل اللام ح على الجنس **فصل** الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه فالتعيين جنس يشمل
جميع التعيينات والمراد به هنا ما يتناول التعيين عن قصد كما في المرتجل ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعييني وكما
في المجاز على ما هو المشهور من انه معين بازاء معانيه المجازية بالتعيين النوعي والتعيين من قصد كما في المنقولات بالغلبة
ويسمى هذا النوع من الوضع بالوضع التعيني وكما في المجاز على ما هو التحقيق عندنا من ان تعيين اللفظ لمعناه يستلزم تعيينه لما
يناسبه باحدى العلاقات وان لم يقصد به ذلك وكذا تعيين اللفظ لمثله على ما زعم التفتازاني من ان دلالته غير ناشئة عن وضع
قصدي بل عن الاتفاق والاصطلاح واما على ما نراه من انها ناشئة عن المناسبة الصورية بمعونة القرينة فليس فيه تعيين اصلا
وخرج بتقييده باللفظ تعيين غيره ولو للدلالة كالخطوط والنصب فانه ليس بالوضع المصطلح عليه هنا والمراد بما يتناول الحرف
الواحد والهيئات كالحركة والسكون ولو بالتبع في لفظه وخرج بقولنا للدلالة على معنى تعيين اللفظ للتركيب كما في الحروف
الهجائية في وجه او للاستعمال ولو للدلالة لان المراد بالدلالة فيه قوة الدلالة اعني صيرورة اللفظ بحيث يدل على المعنى عند
الاستعمال لا الدلالة الفعلية فيختص بتعيين المستعمل اياه عند الاستعمال ولا لا يتناوله ويتناول تعيينه السابق
على الاستعمال فيلزم عدم مطابقة الحد للمحدود على الاول ودخول ما ليس منه فيه على الثاني ولك ان تقول الظاهر من كون
التعيين للدلالة اعني الدلالة حال الاستعمال كونه بلا واسطة وح يخرج التعيين للاستعمال والتعيين للوضع ايضا وقولنا
بنفسه احترازا عن المجاز فان فيه تعيينا للدلالة على المعنى لكن لا بنفسه بل بواسطة القرينة وما يقال من انه لا حاجة الى التقييد
المذكور لان التعيين ظ في التعيين التفصيلي والذي في المجاز تعيين اجمالي فليس بشيء لان المراد بالتعيين هنا معناه الاعم
والا لخرجت الاوضاع النوعية كوضع المشتق منه نعم يتجه ان يقال ليس التعيين في المجاز للدلالة لحصولها بالقرينة كما في

الدلالة بل صحة الاستعمال فلا حاجة الى القيد المذكور ويمكن دفعه بان اللفظ اذا اطلق وابهم قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي كما في قولنا
اسد يرمي تردد ما بين المعاني التي لم يوضع بازائها اللفظ ما يوجد بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة الاسد في الشجاعة وبين غيره
كالاعزب والحمار والحيوان وغير ذلك فاذا لاحظنا تعيين الواضع تعين عندنا ارادة المعنى الاول فتحقق ان التعيين في المجاز ايضا
للدلالة وفيه لان التعيين يكون لتعيين المراد لا الدلالة مع انه قد يطرد والاظهر ان يراد بالدلالة الدلالة المعتبرة فيرتفع الاشكال
ويعترض على عكس الحد بالاشتراك بان فهم المعنى منه يتوقف على القرينة وبالحرف فانه معرف بما لا يدل على معنى في نفسه والجواب اما عن
الاول فبان فهم المعنى اعني ما وضع له اللفظ في المشترك لا يتوقف على القرينة ضرورة ان العالم بالوضع ينتقل ابتداء الى معناه من
غاية الامر ان يتوقف تعيين المراد منه على القرينة وهذا على ما زعم مبني على القول بان الدلالة لا تتوقف على الارادة وسيأتي
الكلام فيه واما عن الثاني فبان الضمير في قولنا بنفسه راجع الى اللفظ وفي قولهم في نفسه راجع الى المعنى وهم اراد بهذا القيد ان
معنى الحرف ليس ثابتا في نفسه وملحوظا لذاته بل هو الة لملاحظة حال غيره وهذا المعنى لا ينافي ان يكون الدال نفس الحرف
وان اشترط في دلالته ذكر متعلقه نظرا الى تصور معناه وعدم استقلال مفهومه لكنه يدل على المعنى عند ذكر متعلقه بنفسه بخلاف
المجاز فانه لا يدل على المعنى المجازي عند ذكر القرينة بنفسه بل بمعونة القرينة وبالجملة فالتصور ثابت في القسمين الا انه في المجاز من
حيث اللفظ فصح انه لا يدل بنفسه وفي الحرف من حيث المعنى فلا ينافي دلالته بنفسه هذا يسقط ما التزم به المفتاح ان من ان صحة
الحذ متوقفة على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف هذا والتحقيق في الجواب ان دلالة الحرف على معناه انما تستدعي
تصور معنى متعلقه ولو اجمالا على ما سيأتي تحقيقه وهو مما يحصل في النفس بسماع الحرف مع العلم بالوضع ولا حاجة الى ذكره في
اللفظ فصح ان الحرف يدل على المعنى بنفسه اي من غير حاجة الى ضميمة وتوقفه على تصور متعلقه ولو اجمالا لا ينافي ذلك لانه من
قبيل اللوازم البينة للمدلول فينتقل اليه عند تصور المعنى كما في الانتقال الى البصر عند الانتقال الى مدلول العين بخلاف المجاز فان
مجرد لفظه لا يكفي في الدلالة ثم عند على الحد اشكال اخر وهو ان المراد بالتعيين فيه ان كان التعيين القصدي لم ينعكس لخروج وضع
المنقول بالغلبة منه وان كان الاعم كما ذكرنا لم يطرد لدخول تعيين المجاز المشهور بالشهرة فيه ولا سبيل الى اخراجه بان الشهرة قرينة
عليه او بانه اذا قدر عدمها لم يكن للفظ دلالة عليه لانا لا نعقل من القرينة الا ما يوجب تعيين المعنى والوضع التعييني ايضا كذلك مع
انه لا فارق بين التعيين الناشي من الشهرة في المنقول وبينه في المجاز المشهور فادخال احدهما في الحد يوجب دخول الاخر فيه و
اختلال الدلالة بتقدير عدمها لا ينافي كونها وضعا كيف والحال في جميع الاوضاع كذلك ومثل قرينة الشهرة ما لو نص المستعمل على
ارادته للمعنى المجازي عند اطلاقه اللفظ والنقض به وارد على تقدير تخصيص التعيين بالقصدي ايضا ويمكن دفعه بان المراد بالدلالة
الدلالة المعتبرة كما مر وهي غير ناشية هناك عن الشهرة او تنصيص المستعمل فقط وفيه تكلف او بالتزام عود الضمير في نفسه الى التعيين
دون اللفظ فيخرج التعيين المذكور فانه لا يقتضي الدلالة المعتبرة بنفسه بل بضميمة الرجحان او الوضع السابق وبهذا يظهر الفرق
بينه وبين المنقول فانه لا مدخل في دلالته على المعنى المنقول اليه لملاحظة وضعه السابق بل يكفي مجرد تعيينه الناشي من الغلبة و
هذا التوجيه يخرج سائر انواع المجاز ايضا اذ لا يكفي في دلالتها مجرد تعيينها بل لا بد معه من نصب القرينة ويدخل فيه تعيين
المرتجل بالتوجيه السابق ويخرج به ايضا تعيين المستعمل اللفظ للدلالة فانه لا يدل بمجرد تعيينه ذلك ولا حاجة الى ما تكلفنا
سابقا في اخراجه وكذلك يخرج به تعيين الواضع اللفظ للوضع للمعنى فان مجرد ذلك التعيين لا يكفي في الدلالة ولا يخرج على الوجه
السابق اذ يصدق على تعيين الشيء للملزوم انه تعيين له للازمه المقصود منه ايضا الا ان يرتكب التكلف المتقدم ومن هنا ان
ارجاع الضمير الى التعيين اولى من ارجاعه الى اللفظ كما فعلوه ثم اقول ويمكن تقرير الاشكال بوجه لا ينفع فيه التوجيه المذكور و
ذلك بان يقال ان ارادوا بالحد ان يدل اللفظ مع قطع النظر عن ذلك التعيين فهو فاسد لان اللفظ الموضوع اذا قطع النظر عن
وضعه وجرد عنه لا دلالة له على المعنى اما في الجملة او مطلقا كما يشير اليه قولهم في تعريف الدلالة الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند
العالم بالوضع اي من حيث علمه بالوضع كما هو الظاهر من التعليق وان ارادوا ان يدل مع قطع النظر عما عدا ذلك التعيين فهو مشترك
بمثل المجاز المشهور فانه لا حاجة في دلالته على معناه المجازي بعد ملاحظة تعيينه المنحل الى تعيين تعيين واضع المجاز او واضع
الحقيقة اياه بازائه المحصل لصحة الاستعمال وتعيين الشهرة المحصل للدلالة الى ملاحظة امر اخر فهو ايضا تعيين للدلالة على المعنى
بنفسه اذ لم يعتبر فيه ان يكون عن امر واحد وهذا الاشكال متجه على البيان الاول ايضا ولا يجدي فيه الدفع السابق فالاظهر عندي
ان يعرف الوضع بانه تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصح الاستعمال من غير اعتماد على تعيينه لمعنى اخر فيخرج المجاز باقسامه لاعتماد
صحة استعمال فيها على تعيينه لمعنى اخر وكذلك يخرج تعيين اللفظ للوضع او الاستعمال فانه لا مدخل له في صحة الاستعمال وكذا
تعيين الحكاية للمحكي على ما هو المختار فانه لا يسمى تعيينا وان اريد به ما يعم غير القصدي يدخل فيه المنقول بالغلبة لان المراد
بالعلم التعيين بالقصد وبدونه ولو زيدا وتعيينه اشكل بالحكاية وكذلك يدخل الحروف اما على التوجيه السابق او مطلقا لان المراد

[illegible]

[illegible] الوضع لا يخرج الا مع مكون الوضع خاصا والمعنى خاصا كما في الاعلام الشخصية ومنهم من اجاز ان يكون الوضع لا مع
عاما كما لو شاهد ناحيوانا فتوجه ذهنه الى وضع اللفظ بازاء نوعه وبيان المحفوظ في الوضع انما هو الكلي المنتزع من الجزئي دون
نفس الجزئي والوضع ايضا بازاء فيكون من القسم الاول وان لاحظ امرا كليا فالوضع عام وح فان وضع اللفظ بازاء من غير اعتبار
خصوصية غير معينة نوعية او شخصية مع شطر او شرطا فالوضع لا عام كما في اسماء الاجناس وان وضع بازاء مع اعتبارها فالوضع
لخاص لكونه جزئيا الحقيقية او الاضافية كما في الاعلام الاجناس بناء على انها موضوعة للاجناس من حيث تعيناتها الذهنية
وكما في المعرف واسماء الاشارة والضمائر والموصولات وغيرها مما يتضمن هذا الحرف فان التحقيق ان الواضع لاحظ في وضعها
معانيها الكلية ووضعها بازائها باعتبار كونها الذومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة فلاحظ في وضع من مثلا مفهوم
الابتداء المطلق ووضعها بازائه باعتبار كونه الذومرآة لملاحظة حال متعلقاتها الخاصة من السير والبصرة مثلا فيكون مدلولها
خاصة لا مع وكذلك لاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم المشار اليه ووضعها بازاء ذات مبهمة الاشارة الخارجة المأخوذة الذو
مرآة لتعرف حال الذات فيكون معانيها جزئيات لا مع لوضوح ان تميزها اختص مع شخص لاحق لها كانت جزئية مع احتمال ان يكون
قد لاحظ في وضع الحروف معانيها الكلية ووضعها بازاء كل جزئي جزئي من جزئياتها المأخوذة الذومرآة لملاحظة حال متعلقاتها
ولاحظ في وضع اسماء الاشارة مفهوم الذات المشار اليها ووضعها بازاء كل جزئي من خصوصيات الذات مع الاشارة المأخوذة
الذومرآة لتعرف حال تلك الذات وعلى هذا القياس والفرق بين الاعتبارين ان الخصوصية ماخوذة في احدهما باعتبارين وفي
الاخر باعتبار واحد وهو اقرب لسلامته عن الاعتبار الزائد هذا على ما هو المختار وفاقا لجماعة من المحققين لان المتبادر منها ليس
الا المعاني الخاصة وانها لا تستعمل الا فيها ومنهم من انكر ذلك وجعل الوضع في تلك الالفاظ بازاء معانيها الكلية واشتهر تمسكا
هذا القول عن المتقدمين واستدلوا لهم بان اهل اللغة صرحوا بذلك حيث قالوا انا للمتكلم ومن للابتداء الى غير ذلك وان احدا
لم يذكر تلك الالفاظ في منكرات المعنى حيث حصروها في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهي ليست باحدها وان في
الجزئيات يقتضي ايضا عاما غير متناهية وهو ح والجواب اما عن الاول فبان ما وقع في عبائرهم لسان مدلول هذه الكلمات من
لفظ المتكلم والابتداء ونظائرها محمول على ما نقطع بانها لم تستعمل في تلك المعاني قط وما يؤيد من انها وضعت للمفاهيم
الكلية ثم استعملت في الجزئيات بقرائن مقامية او مقالية فكل من الوضع والموضوع له فيها عام والمستعمل فيه خاص فمدفوع بانه لو
تم ذلك لوجد فيه خصائص المجاز من الانتقال الى معانيها الجزئية بعد الانتقال الى معانيها الكلية وملاحظة العلاقة والقرينة
ولو اجمالا ولو ليس الامر فيها كذلك قطعا مع انها لو كانت حقائق قلت المفاهيم لجاز ان تستعمل فيها على الحقيقة وفساد التالي
يقتضي بفساد المقدم وما قيل من ان ذلك لمنع من قبل انه منع فيما لا يقبله الاعتبار الصحيح واما عن الثاني فبان عدم ذكر المتقدمين
اياها في منكرات المعنى مبني على طريقتهم حيث لم يثبتوا هذا القسم فتبعهم المتأخرون في التقسيم تسامحا واما عن الثالث فبان وضعها
للجزئيات اجمالي فلا يلزم تعدد الوضع فضلا من عدم تناهيه هذا ولو تزلت مقالتهم على انها موضوعة لمفاهيمها المقيدة بالقيود
المذكورة على ان يكون من القيد والتقييد خارجا عن المعنى معتبرا فيه وادعى كلية المفهوم المعتبر كما استقام كلامهم واندفع عنهم
الاشكالات المذكورة وان ابين من القول السابق ثم اقول ولقائل ان يقول كون هذه الالفاظ حقائق في الخصوصيات انما
يثبت بعموم الوضع بالمعنى المتقدم اذا قلنا بان الواضع ليس هو الله تعالى حيث انه ليس لغيره الاحاطة بجميع تلك الخصوصيات على
التفصيل وانما يحيط بها على الاجمال بملاحظة مفهوماتها الكلية فيلزم منه عموم الوضع حيث ان الملحوظ به معنى عام والاجاز
ان تكون موضوعة بازاء تلك الخصوصيات ابتداء من غير ملاحظة لذلك المعنى العام فيه لاحاطة علمه تعالى بالجزئيات كاحاطته
بكلياتها فتكون تلك الالفاظ على حد الالفاظ المشتركة في كونها موضوعة لافرادها وضعا ابتداء ثانيا غايته ان في الباب ان يكون
للافراد التي تشترك مع كثرتها وخروجها عن قوة ضبطنا قدر جامع يمكننا معرفة ما يحتاج اليه منها بالرجوع اليه بخلاف سائر
المشتركات وهذا لا يصلح وجها لافرادها عن المشترك وجعلها قسما برأسها والجواب ان اختصاص افراد معنى عام بوضع اللفظ مع
ارادة بالنسبة اليها يوجب ملاحظة في وضعها لها ظهور ان ليس ذلك مبنيا على مجرد الاتفاق وتبادرها منه من حيث
كونها افرادا اليه يوجب ان يكون الجهة ماخوذة في مدلوله لا مجرد كونها ماخوذة في عنوان الوضع فاذا ثبت ان مدلول الافراد
من حيث كونها افرادا للعام ثبت القسم المذكور وان كانت تلك الافراد ملحوظة عند الواضع تفصيلا او اجمالا وظهر الفرق
بينه وبين المشترك فان المشترك انما يوضع لمعانيه لا باعتبار معنى مشترك وان فرض وضعه بازائها اجمالا بملاحظة عنوان
تكون جهة معتبرة في المعنى لكن واحد من هذه المعاني ومن هنا يتوجه مناقشة على تعريف المشترك حيث اعتبر فيه تعدد الوضع لا

تقدم فيه هنا لا بحيث لم يثبت القسم المذكور كان الامر بالقياس اليه ثابتا اعلم ان الالفاظ الموضوع ان يعين من حيث الخصوصية فالمعنى
شخصي وهذا اللفظ والا فنوعي ومنه وضع اكثر صيغ المشتقات فان التحقيق ان منها ما هو موضوع بالوضع الشخصي [illegible]
كالفرد المذكر الغائب من الماضي والمضارع المجردين فان اختلاف هيئاتها في الاول [illegible] مع عدم [illegible] بين ما اشتق منها
بوجب كونها موضوعين بالوضع الشخصي وكون اصالة الهيئات موضوعة على الضم على تقدير ثبوت الاطراد [illegible]
غاية ما في الباب ان يتعين الواضع مصادر كل باب ووضع كل واحد من جملة بهيئة معينة او وضع كل هيئة معينة طارية على كل
واحد من احاد كل جملة بازاء معان معينة فلو متى مثل ذلك ضمنا نوعيا فالمشاهد ومنها ما هو موضوع بالوضع النوعي كابواب
الماضي والمضارع وجملة صيغ الامر واسم الفاعل والمفعول فان التحقيق ان الواضع لاحظ كل نوع منها مما له قدر جامع بعنوان كلي وهو
ذلك القدر الجامع ووضع كل واحد من خصوصياتها الملحوظة تفصيلا او اجمالا على ما مر بازاء معانيها المعهودة وعلى هذا فالمشتقات
تدل على معانيها من الحدث والزمان والنسبة وغيرها بوضع واحد شخصي او نوعي هذا ما يساعد عليه التحقيق والمعروف بينهم ان
مواد المشتقات اعني حروفها الاصلية موضوعة بالوضع الشخصي لمعانيها الحدثية وهيئاتها موضوعة بالوضع النوعي للمعاني
الزائدة عليها من الزمان والنسبة او غيرهما بمعناها موضوعة كذلك فكل مادة المعنى الاخص لمعناها من حيث الخصوصية وشك
بانهم ان اراد وا ان المواد موضوعة بوضع المصادر وشخص الفساد لان هيئات المصادر معتبرة في وضعها لمعانيها قطعا وان اراد
انها موضوعة للمعاني الحدثية بوضع اخر مشروط باقترانها باحدى الهيئات المعتبرة لئلا يلزم جواز استعمالها بدونها فبعد
جدا كما لا يخفى على الانظار السليمة مما لم نقف لهم فيه على دليل وغاية ما في الباب ان يقال ما كان كل من الفاظ معاني المشتقات
ومعانيها يشتمل على جزئين بدور ثبوت كل جزء من جزئي المعنى مدار ثبوت جزء من جزئي اللفظ حصل هناك قدران مشتركان
لفظا وقدران مشتركان معنى فالاولى ان يكون كل قدر مشترك من اللفظ موضوعا بازاء كل قدر مشترك من المعنى وانه لا بد في
فهم معاني المشتقات من ملاحظة كل من المادة والهيئة وتعيينهما لينتقل من ملاحظة المادة الى بعض المعنى ومن ملاحظة
الى بعض اخر وهذا قد يعرف احديهما وينكر الاخرى فينتقل الى احد جزئي المعنى دون الاخر فلو كان المجموع موضوعا بوضع
لما حصل التفكيك في الفهم وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان الاولوية المذكورة على تقدير ثبوتها ترجع الى مجرد الاستحسان
وهو لا يصلح حجة في مباحث الالفاظ ولا يصلح لمعارضة ما قدمناه من الاستبعاد واما الثاني فلان تعيين كل المادة والهيئة كلا
منه على الوجه الثاني لكونه تعيينا للموضوع كذلك لا بد منه على الوجه الاول ايضا لكونه تعيينا لحدود الموضوع ولا نسلم ان فهم بعض
المعنى يستند الى جزء اللفظ بل الى كله لكن لا خفاء في انا اذا علمنا ان صيغة معينة موضوعة بازاء ما دل عليه مصدرها مع امر
يشاركها فيه صيغة اخرى لا جرم ننتقل بالعلم باحد الامرين الى بعض المعنى وليس ذلك انتقالا من بعض اللفظ الى بعض المعنى بل من
كل اللفظ الى بعض المعنى ومن هنا يتبين ايضا دفع ما عساه ان يستند اليه من ان كلا من جزئي المعنى يتبادر من كل من جزئي اللفظ
والدلالة كونه موضوعا له وحقيقة فيه ووجه الدفع انه انما يتبادر من مجموع اللفظ الموضوع ولو بتعيين بعض حدوده بعض المعنى
من حيث كونه في ضمن الكل الملحوظ ولو اجمالا وليس في ذلك شهادة على تعدد الوضع بل على وحدته وعلى هذا ينزل كلامنا حيث نتمسك
بان المتبادر من الهيئة كذا او من المادة كذا هذا وربما امكن ان يقال ان المشتقات وان وضعت بموادها وهيئاتها بوضع واحد
ان فصيغة مشاركتها فيما مر يجب انحلال وضعها الى وضعين وان لم يتعلق قصد الواضع به ولا يخفى ما فيه من التعسف **فصل**
هل الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي او من حيث كونها مرادة للافظها وجهان يدل على الاول [illegible] مساعدة التبادر عليه
امران الاول اطلاق فهم بان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير اعتبار حيثية ويمكن دفعه بان الحيثية المذكورة ان اعتبرت
داخلة في المعنى فاعتباره بنفسه عن اعتبارها لانفكاك جزؤه وان اعتبرت خارجة عنه فلا بد من اعتباره مقيدا بها كما يدل عليه ظاهر
معناه الاصلي فلا يصدق على المجرد عنها فلا حاجة الى التصريح بالقيد الثاني ان الحيثية المذكورة امر زائد على المعنى فالاصل عدم
اعتبارها في الوضع ويضعفه ان الاصل المذكور من الاصول المثبتة ولا تعويل عليها حيث لا يساعدها دليل كما في اصالة عدم النقل و
نحوه ويدل على الثاني تبادر المعاني منها عند الاستعمال من حيث كونها مرادة فتكون موضوعة لها بهذا الاعتبار مع ان الغرض من
الوضع انما هو افادة المدلول واستفادته بهذه الحيثية فلا بد من اعتبارها في الوضع لئلا ينتفي الغرض فيلغو الوضع ويمكن دفع
هذين الوجهين بان تبادر كون المعنى مرادا مستند الى ما هو اظهر من الغرض الداعي الى الاستعمال كتبادر اتباع الواضع بدليل تبادر
المعنى وحده عند تجريد النظر عن ذلك وح فلا يلزم من عدم اعتبارها في الوضع عراته عن الفائدة على انه يلزم على تقدير ان تكون
الحيثية داخلة في المعنى ان يكون كل لفظ متضمنا معنى حرفيا وهو بعيد عن الاعتبار ثم ان قلنا بانها موضوعة للمعاني من حيث كونها
مرادة سواء اعتبرناها شرطا او شطرا اتجه ان لا يكون للالفاظ معان حقيقية عند عدم ارادتها ضرورة ان الكل عدم عند عدم جزئه
والقيد من حيث كونه مقيدا عدم عند عدم قيده والظاهر ان ما حكي عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما الى ان الدلالة

[illegible]

[illegible]

[illegible] الجواب بتوجيه آخر فاطالوا الكلام في تقريره وملخص ما ذكره هو ان المراد بدلالة اللفظ على المعنى [illegible]
[illegible] الدلالة التضمنية المطابقة لارادة اللافظ انما يتحقق على تصور الوضع وبدلالة على جزء ما وضع له في حد التضمن [illegible]
على الكل مطابقة وبدلالة على الخارج اللازم وهذا لا [illegible] عليه تبعا لدلالة الملزوم مطابقة والدلالة [illegible] كما مر [illegible]
الارادة [illegible] لا يتحقق في الاستعمال الواحد الا بالنسبة الى معنى واحد فالمتصادق المحدود على دلالة واحدة [illegible] كلام المجيب
لا يلائم ذلك [illegible] تاويله [illegible] لا يراد معناه المتضمن على معنى لا يراد معناه المتضمن الحاصل بسبب تلك المطابقة بارادة [illegible]
مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الآخر وحمل قوله ضرورة على معنى واحد لا غير على معنى انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد ولا [illegible]
فان هذا التاويل من التكلف في كلام المجيب والتحمل في تنزيل الحدود الفيوضية التي اعتبرها تما لا يساعد عليها لفظ الحد ولم يعتبر فيه قيد
الهيئة [illegible] دعوى عدم الحاجة اليها ولا يختص الاندفاع بالقول المذكور ثم المطابقة لا تستلزم التضمن لجواز [illegible]
ولا التزام ان اعتبر اللزوم فيه بالمعنى الاخص اذ كثيرا ما نتصور بعض المعاني ولا يخطر بالبال من تصوره تصور [illegible]
الاعم استلزامه اذ لا اقل من ان يستلزم انه لم يعرف والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة لامتناع تعقل الجزء من حيث كونه جزء
واللازم من حيث كونه لازما بدون تعقل الكل او الملزوم ثم ذكره ان المضاف من حيث كونه مضافا لا يعقل بدون تعقل ما اضيف اليه
وعلى التمام اشكال مشهور وهو ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين فاذا ذكر مع فاعله دل على الامور
وهو معناه المطابقي واذا لم يذكر معه دل على الحدث والزمان دون النسبة لامتناع تعقل النسبة الخاصة بدون تعقل طرفيها
فيتحقق التضمن بدون المطابقة وهذا الاشكال وان اورده في الفعل باعتبار دلالته التضمنية لكنه لا يختص به بل يجري في مثل الموصول
ايضا اذا استعمل بدون الصلة لانها موضوعة للمعنى المتعين بالصلة من حيث كونه متعينا بها فيمتنع تعقله بدون تعقلها ولا يجاب
يجري في الدلالة الالتزامية ايضا كما لا يخفى كدلالة الضرب بدون الفاعل على الايلام واجيب عنه بوجوه الاول ان الدلالة عبارة عن التفات
النفس الى المعنى من حيث كونه مرادا للافظ فهي متاخرة عن تذكر الوضع لتوقفها عليه وهو متاخر عن تذكر طرفيه من اللفظ والمعنى
لكونه نسبة بينهما والسامع ينتقل الى المعنى تارة من حيث تذكر الوضع واخرى من حيث كونه مقصودا للافظ من حيث [illegible]
لدلالة هي الاشتغال بالاعتبار الثاني دون الاول وح فالسامع عند سماع الفعل بدون الفاعل لا ينتقل الى بعض المعنى من حيث
انه مراد حتى يتحقق التضمن بدون المطابقة بل انما يتذكر الوضع فيتصور بعض المعنى وليس ذلك من دلالة اللفظ حتى يتجه الاشكال
وفيه نظر لان هذا المجيب ان بنى على ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث كونه مرادا كانت حيثية الارادة معتبرة في المعنى الموضوع له
هو احد طرفي النسبة فلا بد من الانتقال اليها قبل تذكر الوضع ايضا على ما يقتضيه التعليل فيكون الانتقال الى المعنى قبل تذكر الوضع
كالانتقال اليه بعده في كونه متاخرا من حيث الارادة فيكون دلالة على ظاهر ما اعترف به حيث فسرها بالانتقال الى المعنى من حيث
كونه مرادا فيعود الاشكال وان كان بين الارادة المنتقل اليها بتذكر الوضع والارادة المنتقل اليها بعده من الوضع فرق بينهما عليه
ان بنى على انه موضوع للمعنى من حيث هو كما يلوح من بيانه لم يكن لاخذ الارادة في الدلالة وجه الا ان ينزل على اصطلاح مستحدث
وهو لا يجدي لورود الاشكال على مطلق الدلالة مع ان ما ادعيه من ان السامع لا ينتقل بسماع الفعل بدون الفاعل الى بعض المعنى
من حيث كونه مرادا وان كان عالما بالوضع مجازفة واضحة ضرورة انا كثيرا ما ننتقل بسماع الفعل الى ارادة الحدث والزمان منه قبل
سماع الفاعل على ان دعوى تاخر دلالة اللفظ عن تذكر الوضع المتاخر عن تذكر طرفيه مما يكذبه الوجدان في الالفاظ المتداولة نعم [illegible]
في الدلالة الوضعية من العلم بالوضع ولو اجمالا كما هو الغالب وهو لا يتوقف على تصور طرفيه تفصيلا كما [illegible] بيانه ولو كان الانتقال
من اللفظ الى المعنى متوقفا على تذكر الوضع تفصيلا لادى الى التسلسل في الوضع الثاني اما تفسير [illegible] التي هي القسم بكون اللفظ
متى اطلق اطلاقا صحيحا فهم المعنى منه واطلاق الفعل بدون الفاعل غير صحيح فلا يدخل في القسم وفيه مع عدم مساعدته على دفع
الاشكال بتمامه لظهور وروده على مطلق الدلالة ان اطلاق الفعل بدون الفاعل انما لا يصح اذا ترك الفاعل في الكلام بالكلية
واما اذا تعقبه ذكره فلا ريب في صحته ويجري فيه الاشكال لانه يدل قبل ذكر الفاعل على الحدث والزمان دون النسبة لما مر
الثالث ان التضمن لا يقتضي المطابقة الفعلية بل يكفي فيه المطابقة التقديرية فيندفع الاشكال [illegible] اعرف في تفسير التضمن [illegible]
ان الفعل لا يدل على النسبة وانما هي تستفاد من الهيئة التركيبية كما في الجمل الاسمية الصرفة ويبعد ان يكون هيئة ضرب زيد
عاريا عن الوضع ويكون هيئة زيد ضارب موضوعا لافادة النسبة ولا نم بفهم النسبة من الجمل الفعلية على التفصيل والموضوع
لمركب ما يدل على اجزائه بالاجمال ولا نم عرفوا الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه اي مستقل بالمفهومية فلو اعتبرت النسبة في
مفهومه لم يكن مستقلا بتمام مفهومه لا يتم العبرة بجزء المعنى اذ المراد بالدلالة الدلالة التضمنية والفعل يستقل في الدلالة [illegible]
قوله فينتقض ح طرد الحرف بالفعل وعكس الاسم بالاسم الذي [illegible] على ينتقض طرد الاسم بالحرف ايضا اذ جزء [illegible]
الكلية كالابتداء المطلق الذي هو جزء من معنى من وهو [illegible] مستقل بالمفهومية وفيه اولا ان ال

المذكور على تقدير تسليمه لا يجري في غير الفعل في الموجود في المقام لا يختص به كما مر ثانيا ان منع تضمن الفعل للنسبة بعيد عن الاعتبار و
الوجوه المذكورة في بيانه ضعيفة والجواب عنها اما عن الاول فبان الذوق والتبادر شاهدان على الدعوى ودافعان للاستبعاد
المدعى واما عن الثاني فبان النسبة معنى حرفي لا يعقل الا على جهة واحدة وهي جهة الالية والتبعية في المفهوم فلا يختلف الحال بكونه
مدلولا مطابقيا للفظ او تضمنيا بخلاف المعاني المستقلة بالمفهومية فانها تصلح لان تلاحظ على وجه الاستقلال كما تدل عليها بالدلالة
المطابقية وان تلاحظ على وجه التبعية كما تدل عليها بدلالة تضمنية فان اجزاء المركب انما تلاحظ بملاحظة المركب تبعا لا استقلالا
واما عن الثالث فبان المراد بالدلالة ما هو اعم من التضمن والمطابقة فالاسم يستقل بمعناه المطابقي والتضمني والفعل يستقل بمعناه
التضمني فقط والحرف لا يستقل بشيء منهما اما بالمعنى المطابقي فظاهر واما بالمعنى التضمني فلان جزء معناه ان كان من ذاتياته فلا ريب
في عدم استقلاله بالمفهومية لان الفرد اذا كان موجودا بوجود الالية والتبعية كانت ذاتياته موجودة بذلك الوجود لا غير وان
لم يكن من ذاتياته فلا بد وان لا يستقل بالمفهومية والا لم يكن المركب معنى حرفيا وح فلا اشكال وقد تعتبر الدلالة في الاسم والحرف
بطريق المطابقة على ما هو المتبادر منها وفي الفعل بطريق التضمن بالنسبة الى الحدث وهذا مع عدم مساعدة الحد المعروف عليه غير
مستقيم فان الاسماء لا ان منها ما يتضمن معنى حرفيا كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات والاسماء اللازمة للاضافة بناء على ان
منشأ لزومها للاضافة تضمنها نسبة الاضافة الخاص ان للفعل معنى مطابقيا تفصيليا هو الحدث والزمان والنسبة الى فاعل
معين في القصد ومعنى مطابقيا اجماليا وهو الذي لاحظه الواضع عند الوضع اعني الحدث والزمان والنسبة الى فاعل معين عند
المستعمل والفعل انما يحتاج الى ذكر الفاعل وتعيينه في الدلالة على معناه المطابقي بالنسبة الى الاعتبار الاول دون الثاني فدلالته
على جزئه اعني الحدث عند عدم ذكر الفاعل انما هي بالنسبة الى معناه المطابقي الاجمالي فلا محذور وهذا الجواب قريب من التحقيق
الا انه يقتضي ان يكون مدلول الفعل عند عدم ذكر الفاعل اجماليا لا تفصيليا ولا يخ من تعسف فان المفهوم من الفعل على تقدير ذكر
الفاعل وعدمه انما هو معنى واحد لا يختلف اصلا كما يشهد به النظر الصحيح ولولا ذلك للزم الانتقال الى معنى الفعل الذي تعقبه
ذكر الفاعل مرتين تارة اجمالا واخرى تفصيلا والوجدان السليم يكذبه بل التحقيق عندي في الجواب ان تصور النسبة انما
يستدعي تصور طرفيها ولو بالوجه فيكفي في تصور النسبة الاسنادية التي تضمنها الفعل تصور المسند اليه ولو بالوجه كتصوره
بعنوان كونه فاعلا معينا في نظر المستعمل ولا خفاء في ان تصور مدلول الفعل لا ينفك عن تصور الفاعل ولو بهذا الوجه وظاهر
انه لا حاجة في تصوره كذلك الى سبق الذكر فلا يلزم تحقق التضمن بدون المطابقة وعلى هذا فالفعل بدون الفاعل يدل على معناه
التفصيلي وبهذين الوجهين يندفع الاشكال الذي اوردناه في البواقي ايضا وكذلك يندفع ايضا اشكال يمكن ايراده في الحرف تقريره ان
الحروف على ما يساعد عليه التحقيق غير مستقلة بالمفهوم لانها موضوعة لمعان آلية ملحوظ بها حال غيرها من متعلقاتها فيمتنع
تجردها في التصور عن تصور متعلقاتها مع انا نجد انها اذا اطلقت مجردة دلت على معانيها ضرورة ان من يدل على الابتداء بمعنى
كونه آلة لملاحظة حال غيره والى بدل على الانتهاء كذلك الى غير ذلك وتقرير الدفع على الوجه الاول ان وضعها على الوجه المذكور انما
تنافي دلا[illegible] على معانيها التفصيلية دون الاجمالية كيف والواضع انما وضعها بازاء المعاني التفصيلية بملاحظة تلك
المعاني [illegible] على معانيها الاجمالية ايضا بالمطابقة فان قلت كيف يدل اللفظ بحسب وضع واحد على معنيين بالمطابقة
قلت لا تغاير بين [illegible] يتحقق بل بمجرد اعتبار الاجمال والتفصيل وعلى الوجه الثاني ان تصور تلك المعاني انما تستدعي
تصور متعلقاتها ولو بالتبع [illegible] ولا يتوقف على سبق ذكرها كما سبق **تنبيه** قد اشتهر بين اهل العلم ان التضمن يتبع المطابقة
وحمله بعضهم على ظاهره من ان الانتقال الى الجزء بعد الانتقال الى الكل واعترض عليه بان فهم الجزء سابق على فهم الكل فالانتقال
الى المعنى المطابقي بعد الانتقال الى المعنى التضمني لا قبله وضعفه ظاهر لان تصور الكل انما يستلزم سبق تصور الاجزاء اذا كان
تصورا تفصيليا وظاهر انه غير معتبر في المطابقة واما سبق تصورها على تصوره تفصيلا فليس من الدلالة الوضعية لعدم
استناده بهذا الاعتبار الى الواضع وان استند اليه باعتبار سبق الاجمال وذهب جماعة من المحققين الى ان التضمن فهم الجزء
في ضمن الكل فالدلالتان متحدتان ذاتا متغايرتان بحسب الاعتبار والاضافة وحملوا التبعية على التبعية لما هو المقصود
من الوضع اعني الدلالة على المجموع من حيث المجموع ويمكن ان يجعل التبعية في الدلالة بحسب الاعتبار وفيه نظر لانه ينتقض حصر
الاقسام بدلالة اللفظ على [illegible] على الكل ولو بضميمة قرينة فانها داخلة في الدلالة اللفظية الوضعية قطعا على ما
فسروها به مع انها ليست باحد [illegible] بنوان يحمل التضمن على ما يعم التسمين ليستقيم الحصر او ينحصر على الوجه الاول
لان التضمن بالمعنى الذي ذكروه [illegible] ولا يلزم حصر المقسم في التقسيم بجميع اعتباراته ثم المشهور ان العبرة في الالتزامية
باللزوم وعدم الانفكاك في الجملة و[illegible] لزوم الذهني وهو مبني على تفسير الدلالة بانها كون اللفظ بحيث كلما سمع
[illegible] العالم بالوضع فهم منه المعنى [illegible] بلزوم خروج دلالة معظم اقسام المجاز منها لانتفاء اللزوم بالمعنى المذكور

هذا مبني على حمل السبق على السبق الزماني كما هو الظاهر منه في المقام واما ان الجزء مقدم على الكل طبعا وهو لا يستلزم سبق تصوره على تصور الكل منه

[illegible] الدلالة انما تشترط مع القرينة وتخصيص الصالح لاقترانه باللفظ وبحاجته فاورد عليه بان اللازم ان كان المجاز مع القرينة فالقرينة
تكون غير اللفظ فلا تكون هذه الدلالة قسما من الدلالة اللفظية وقد جعلوها منها وان كان اللفظ حين مقارنته للقرينة او حال وجود
القرينة فاللزوم ممنوع لعدم لزوم القرينة فانهم صرحوا بان حركة الاصابع حال الكتابة وان امتنعت بدونها نظرا
تقل الى عدم لزوم الكتابة له وان كان اللفظ بشرط القرينة او بشرط مقارنة القرينة فاللزوم مسلم لكن المتروح انما هو المجموع المركب
من المجاز والقرينة او مقارنتها على حد قولهم في المشروطة العامة ان اللازم هو المجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة فيكون الدال
هو المجموع المركب من المجاز والقرينة او مقارنتها لانه المتروح فيعود الاشكال الاول والجواب باختيار القسم الاخير وهو ان الدال هو اللفظ
بشرط القرينة او بشرط مقارنتها ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون الدال مجموع اللفظ والقرينة او مقارنتها لكيف وقضية الشرط خروج
الشرط بل الدال انما هو المشروط اعني اللفظ والقرينة معتبرة في دلالته الا ترى ان قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بشرط الكتابة او
ما دام كاتبا انما يقتضي ثبوت حركة الاصابع لذات الكاتب لا للمجموع المركب من ذات الكاتب وصفة الكتابة اذ ليس المجموع متحرك الاصابع
لها الحركة بالجملة فاشتراط دلالة المجاز بالقرينة او بمقارنتها من قبيل اشتراط الحاصل الدلالة بالعلم بالوضع فكما لا يوجب ذلك كون الدال
هو المجموع المركب من اللفظ وغيره فكذا الاشتراط فيما نحن فيه وقد يعتبر نحو على تقدير اخذ الشرط مقارنة القرينة بانه يلزم قيام تلك
المقارنة عند الدلالة وابن الجعبدان يذكر بدوجوابه ان الشرط ليس مفهوم المقارنة بل ما صدق عليه المقارنة ولا ريب ان الدلالة لا
تتحقق الا بعد ذلك ضرورة ان مجرد ادراك لفظ اسد ولفظ رمى لا يوجب الاشتقال الى الرجل الشجاع ما لم يلاحظ مقارنة احدهما
للاخر فيضمه اليه سلمنا لكن اشتراط المقارنة لا يوجب اشتراط العلم بها وانما يوجب حصولها عند الاشتقال ولا ريب في اعتباره
فظهر مما ذكرناه ان القرينة مقارنة وان وانما يظهر الثمرة بينهما في كون المعنى المنتقل اليه بمعونة القرائن هل هو مدلول التزامي
للفظ كما قلنا او بشرط مقارنة القرينة والامر في ذلك سهل بتعميم فائدة المطابقة بالمعنى المذكور لا تتناول المجاز واما التضمن فان
فسر بفهم الجزء في ضمن الكل لم يتناوله ايضا وان فسر بفهم الجزء بعد فهم الكل او باعم من ذلك دخل بعض اقسام المجاز فيه ودخل البواقي في
الالتزام على ما مر الاشارة اليه فان قلت لا يخلو اما ان يراد بالوضع في الحدود الثلاثة الوضع الشخصي او الاعم منه ومن النوعي فان
اريد الاول لم ينحصر الاقسام في الثلاثة لخروج الموضوعات بالاوضاع النوعية كالمشتقات منه وان اريد الثاني دخل المجاز
بانواعه في المطابقة بناء على انها موضوعة بالوضع النوعي فينحصر الدلالة فيها قلت ليس المراد بالوضع خصوص الوضع الشخصي ولا مطلق الاعم
منه ومن النوعي بل المراد به الوضع الحقيقي المتناول للاوضاع الشخصية وجملة من الاوضاع النوعية لانه المتبادر من اطلاق
الوضع فلا يتناول المجاز فيدخل في القسمين الاخيرين على ما قلنا وان قلنا بان المراد به المعنى الاعم لا يلزم انحصار الدلالة في المطابقة
اذ لا يصح الحصر بالقسمة الى جميع المعاني التضمنية والالتزامية ومع الاغماض عن ذلك فغاية ما في الباب ان يلزم صدق كل من حد
التضمن او الالتزام وحد المطابقة في المجاز باعتبارين ولا باس به مع اختلاف الحيثية وقد تفسر المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه
والتضمن بدلالته على جزئه والالتزام بدلالته على خارج اللازم ويعتبر الحيثية احترازا عن تداخل الاقسام وعلى هذا فالمجاز بانواعه
من المطابقة ويثبت لها التضمن والالتزام كالحقيقة ثم لنا على الحدود المذكورة الدلالات اشكال ودفع اما الاشكال فبيانه ان
المراد باللفظ في هذه الحدود اما خصوص المفرد او الاعم منه ومن المركب فان كان الاول لم يستقم حصرها في الثلاثة لخروج لوازم
المركبات عنه كالجود اللازم لكثرة الرماد والتردد اللازم لقولك تقدم رجلا وتاخر اخرى وغير ذلك عن هذه الدلالات
الى وضع اللفظ فهي لفظية وضعية كلا لكن يمكن ادخالها في المطابقة باعتبار مفرداتها وخروجها عنها بالاعتبار المذكور غير
قادح اذ المعتبر في التقسيم حصر ذات المقسم في اقسامه لا حصره فيها بجميع الاعتبارات الطارئة عليه وان كان الثاني لزم ان يكون
دلالة المركبات على تمام معاني بعض اجزائها بالتضمن لانه جزء من المركب الذي دل عليه اللفظ بالمطابقة مع ان دلالتها عليه باعتبار
بعض مفرداته دلالة عليه بالمطابقة لا غير فلا يلزم ان يكون دلالته عليه ايضا بالمطابقة فيكون دلالة واحدة ذاتا واعتبارا مطابقة و
تضمنا وهو محال واما الدفع فتقريره انا نختار ان المراد باللفظ ما يعم المفرد والمركب كما هو الظاهر ولا نسلم انه يصدق على
الغرض المذكور كل من حدي المطابقة والتضمن بل يصدق عليه حد المطابقة فقط دون التضمن اما انه يصدق عليه حد المطابقة
فلما مر من ان المركب يدل عليه باعتبار دلالة بعض مفرداته عليه بالمطابقة فيكون دلالته عليه بالمطابقة واما انه لا يصدق عليه
حد التضمن فلان المركب لا دلالة له على الجزء حقيقة وانما الدال عليه الجزء وتسمية الدلالة عليه اليه مجاز في الحقيقة والمعتبر في التضمن
ان يكون الدلالة ثابتة للفظ على الحقيقة ودلالة اللفظ على جزء معناه المطابقي انما يلزم ان يكون تضمنية اذا كان اللفظ مفردا
فان كان جزء من مركب فالاجاز ان يكون دلالته على الكل بالمطابقة وعلى الجزء ايضا بالمطابقة هذا كله على ما نراه من ان المركبات لا
يوضع لها مغايرا لوضع مفرداتها واما على القول بان لها وضعا مغايرا فلا اخفاء في صدق التضمن عليها بهذا الاعتبار ايضا ولا
اشكال لاختلاف الحيثية فصل وينقسم اللفظ بعض الاعتبارات الى مفرد ومركب وقد شاع تعريف المفرد بما لا يقصد بجزئه

الدلالة

الدلالة على جزء المعنى وبما لا يراد بجزء لفظ الدلالة على جزء المعنى والمركب بخلافه وانما اعتبر القصد والارادة لئلا ينتقض الحد
بالاعلام المركبة ونحوها كالحيوان الناطق علما للانسان فانه وان صدق عليه عند اطلاقه عليه بحسب وضعه العلمي ان جزء لفظه
يدل على جزء معناه العلمي لكن تلك الدلالة غير مقصودة ولا مرادة في ذلك الاطلاق اقول كان اعتبر والتقييم للفظ مقيدا الى معنى
واحد وقيد والموصولة به يعتبر قيد الحيثية في الحد فلا حاجة في الاحتراز المذكور الى اعتبار قيد القصد والارادة ولا الى ذكر اللفظ
اذ يكفي ان يقال المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه من حيث انه كذلك والمركب بخلافه فيحصل الاحتراز المذكور والا فلا فائدة في الاعتبار القصد
والارادة في ذلك لانه يصدق على الحيوان الناطق المستعمل في معناه العلمي انه لفظ قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه ولو بحسب
استعمال اخر وكذا يصدق عليه حد الافراد باعتبار التركيب مع ان القصد والارادة لا مدخل لهما في الافراد والتركيب فان اللفظ
الدال بجزئه على جزء معناه من حيث انه كذلك مركب سواء قصدت تلك الدلالة او لم يقصد ومثله المفرد نعم يتجه ذلك في حد المركب
على قول من جعل الدلالة فرع الارادة وقد تقدم الكلام فيه واما حد المفرد فلا يستقيم على القولين لصدقه على المركبات التي لا يقصد
بها معانيها اصلا كالكلام النائم والساهي ومن حد المفرد بما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه اي في ذلك الوضع والمركب بخلافه كالحاجبي
فقد سلم عما عدا المناقشة بترك الحيثية ويمكن ان يكون التعويل فيه على الوضوح لكن يرد عليه وعلى الحدين السابقين انه يلزم ان
يكون نحو ضارب ومخرج مركبا لدلالة كل من المادة والهيئة فيهما على جزء المعنى وهما يعدان الا مفردا وهذا الاشكال
مبني على ان يكون الهيئة عبارة عن الحركة والسكون والحرف الزائد كما هو الظاهر دون الكيفية الاعتبارية الطارية على اللفظ بانضمام الحركة
والسكون والحرف الزائد اليه فانها لا تكون لفظا قطعا وان يكون الحركة والسكون صوتا لا كيفية طارية عليه كجهره وهمسه و
ان لا يكون السكون مجرد عدم الحركة بل امر وجودي يستلزم ذلك المعنى العدمي وذلك لانها تسمع مع الحروف ابتداء وما يكون كذلك يكون
صوتا ولفظا لا محالة والا فلا ورود للاشكال المذكور لان الهيئة اما ان تكون نفس الحركة او السكون او المركب منهما ومن الحرف
الزائد وكيف كانت فهي لا تكون لفظا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان ما لا يكون بعضه لفظا لا يكون كله لفظا فلا يكون
جزء منه نعم قد يقال على تقدير ان لا تكون الهيئة لفظا انه لا ينافي في كونها جزء من اللفظ فان جزء الشيء لا يكون من جنسه كما في
العدد فانه مركب من الواحد وليس منه وقد يجاب عن الاشكال المذكور ان المراد بالجزء الجزء المترتب في السمع ولا ترتيب بين
المادة والهيئة في ذلك فلا ينتقض به الحد الا ان يقال لا اشعار في لفظ الحد بذلك فيفسد من هذه الجهة والحق ان هذا التوجيه
على بعده لا ينهض بدفع الاشكال بتمامه لتوجه النقض بعد بنحو ضرب ودحرج ومضروب ومدحرج لترتب الاجزاء فيها والتزام التركيب في
مثلها تعسف وبالتاكيد اللفظي اذا اخذ مع مؤكده اذ لا دلالة لكل منهما على جزء المعنى بل على تمامه مع انه مركب قطعا واما
اذا اعتبر دلالة الهيئة دخل في المركب لانها تدل على التاكيد وهو جزء المعنى هذا اذا حمل الدلالة على المطابقية كما هو الظاهر وان
حمل على الاعم منها ومن التضمنية اتجه النقض بالتاكيد في البسائط فقط هذا محصل الكلام في حد المفرد والمركب على طريقة المحققين
واما حدهما على طريق النحاة فمنه ما ذكره بعض المحققين من ان المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة والمركب بخلافه واراد بالوحدة
الوحدة العرفية ليدخل في المفرد نحو ضارب هندي لانه يعد عرفا كلمة واحدة وفي حد المركب نحو غلام زيد وعبد الله علما
[illegible] من كلمتين واعترض عليه بلفظ انشاء فانه مركب من لفظ ان وشاء ولا يعد الا مفردا ويمكن الجواب بان
[illegible] في تحقق التركيب [illegible] زمان الوضع او ظهوره منه لا مطلق حصوله ولا نسلم ان اللفظ المذكور كذلك فان قلت الفتحة التي في
اخر الفعل جزء منه [illegible] في تحققه من اعتبارها ولو تقديرا بخلاف الوقف بخلاف الاسم المعرب فانه يوضع مجردا عن الحركات
فلا يتحقق التركيب في الكلمة المذكورة قلت هذا انما يتم اذا تعينت كلمة شاء للفعلية وليست كذلك لانها قد تاتي اسما معربا
مع عدم اختصاص مورد النقض بها الجريان في مثل انطباق والخاتم وياقوت ونحو ذلك ثم على الحد اشكالان الاول ان المراد
بالكلمة ان كان معناها اللغوي تناول الكلام الواحد والمهمل وان كان معناها الاصطلاحي لزم الدور لانها المحدود باللفظ
الموضوع لمعنى مفرد واجيب بعد اختيار الاخير بان هذا الحد تعريف لفظي لمن عرف معنى الكلمة في الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ
المفرد والذي يتوقف عليه معرفة الكلمة انما هو معنى المفرد فلا دور الثاني ان لفظ اللفظ مستدرك اذ لو قيل انه كلمة واحدة لكفى
والجواب ان ذكر العام وتعقيبه بالخاص مما لا غبار عليه سيما في الحدود التي يقصد فيها التنبيه على اجزاء المحدود ولو ازمه وهذا
فصل قد يطلق اللفظ ويراد به نوعه مطلقا او مقيدا كما يقال ضرب موضوع لكذا او فعل او انه في قولك زيد ضرب جزء اذا
لم يقصد به شخص القول وقد يطلق ويراد به فرد مثله كقولك زيد في قولك ضرب زيد فاعل اذا اريد به شخص القول وربما
يرجع هذا السابق الى القسم الاول اذا كانت الخصوصية مستفادة من خارج واما لو اطلق واريد به شخص نفسه كقولك زيد لفظ
[illegible] اريد به شخصه فهي صحيحة بدون [illegible] بالنظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول او تركب القضية من جزئين مع عدم [illegible]
[illegible] تعالى عليه ثم الدلالة المذكورة [illegible] منع والا لكانت جميع الالفاظ موضوعة لاشتراكها في هذه الدلالة وهو ظاهر

[illegible]

[illegible] الاستعمال ذاتية او لوضع لمناسبة ذاتية لامتنع اشتراك لفظ بين الضدين لان ما يناسب احدهما لا يناسب الآخر
والثاني يط لاشتراك القرء بين الحيض والطهر والجون بين الاسود والابيض وغير ذلك بنص اهل اللغة وشهادة العرف والحق ان
يستند القولين ضعيف اما الاول فلجواز ان يكون المرجح امرا آخر غير المناسبة الذاتية لعدم انحصاره فيها واما ما اجاب به المنكرون
من ان ارادة الوضع مرجحة فهو بظاهره مبني على القول بجواز الترجيح من غير مرجح والحق خلافه واما الثاني فلجواز ان يشترك الضدان
في معنى ذاتي يكون بينه وبين اللفظ المشترك مناسبة ذاتية او يكون للفظ جهتان ذاتيتان يناسب بكل منهما كلا منهما فالتحقيق
ان القائل بالمناسبة الذاتية ان اراد ان دلالة الالفاظ في موارد الاستعمال ذاتية او انها ملحوظة عند كل واضع ففساده اجلى من
ان يحتاج الى البيان اذ يشهد ببطلانه صريح الوجدان على انه لو تم الاول لزم ان لا يهمل احد شيئا من اللغات ولو تم الثاني لامتنع
النقل والمجاز لامتناع تخلف ما بالذات عنها وان اراد ان هناك مناسبات خفية لا يطلع عليها الا الاوحد من الناس او ادعى ذلك
بالنسبة الى بعض الالفاظ او اللغات الاصلية فهذا وان لم يقم دليل عليه ظاهرا الا انه لا دليل على فساده لا سيما اذا قلنا بان الواضع
هو الله تعالى او ان الوضع بالهامه هذا ثم اختلف القائلون بالوضع في تعيين الواضع فذهب الاشعري وجماعة الى انه الله تعالى
وذهب اصحاب ابي هاشم الى انه البشر اما واحد او اكثر وان التعريف حصل بالاشارة والتردد بالقرائن وذهب ابو اسحق الاسفرائني
الى ان القدر المحتاج اليه في الاصطلاح من الله تعالى والباقي من البشر احتج الاولون بامرين الاول قوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها وبيان الدلالة ان المراد بالاسماء اما معناها الاصلي اعني العلامات فيتناول الالفاظ لكونها علامة لمعانيها و
التعليم فرع الوضع او معناها العرفي اعني ما يقابل الافعال والحروف فيدل على وضعه لها بتقريب مامر وعلى وضعه لهما التعسر اداء
المراد بها غالبا بدونهما ولعدم قائل بالفصل ويرد عليه ان حمل الاسماء على معناها العرفي باطل لتاخره عن ورود الآية وحملها
على العلامات لا يتناول الالفاظ الا على تقدير ثبوت كونها علامة فعلية بالنسبة الى حال التعليم كما هو احد الاحتمالين في جمع
الوصف المعرف وهو في محل المنع وقد يجاب بان المراد بالتعليم الهام الحاجة الى الوضع والاقدار عليه او بان المراد بالاسماء صفات
الحقائق وخواص الطبائع او بانه على تقدير تعليمه تعالى لا يلزم كونه تعالى واضعا لجواز سبق الوضع من مخلوق سابق ويضعف الاول

بالتعبد

[illegible] التعليم والثاني بانه يجب الجزم في التعليق اما في موضعه او التقدير وعلى التقادير لا يخرج عن الظن فيرجع بينه فتعتبر الصغير في
عوضهم تلجئ الى التعليلات دون الاشارة بتعليل قوله تم ابثبوت علية هؤلاء والثالث باصالة العدم سبق الحادث الثاني والحوادث واختلاف السنكم
وحصر الدلالة الغير يحصل اختلاف الالسنة من اياته وليس المراد بحصر الخصوص الخصوص اذ الغير لا اختلاف بين بحيث يصح ان يقرر من بين الجوارح
بالذكر مع ان الاختلاف في غيره اشد الظهر بل المراد اختلاف اللغات بالتوضع فيها بعلاقة التسمية او في الاسماء فراد تقديرها مضافا
او نظرا واما يكون اختلافها من اياته اذا كان هو الواضع لها وفيه ان كون اختلاف اللغات من اياته لا يستلزم ان يكون هو الواضع
لها بل يكفي فيه اقدار عباده على ذلك بل هو اعم بان يكون اية احتج اصحاب ابي هاشم بقوله تم وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه حيث دل على سبق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله تم لتقدم الارسال عليها لتوقف البيان عليه فيجوز ان الله تعالى ارسل
الرسول الشخص المبعوث لتشريع الاحكام وتبليغها عنه تم الى الانام فلا ينافي سبق الارسال لتعليم اللغة عليها ولو سلم فيجوز ان يكون
البيان بطريق التعليم دون الرسالة وقد يجاب ايضا بان التعليم يجوز ان يكون بطريق خلق الاصوات او العلم الضروري والاول لا ينفك
عن الثاني فيما يتوقف عليه الافهام ورد بانه خلاف المعتاد فالاقل من ان يظن بخلافه ان لم يقطع به احتج ايضا من على ان الهيئة الجامع
في الاصطلاح من الله تم انه لو كان من البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح اخر وفيه ان طريق العلم بالاوضاع لا ينحصر في الالفاظ
لامكانه بطريق الاشارة والترديد بالقرائن الحالية كالاطفال يتعلمون اللغات من غير سبق علم منهم بلغة **فصل** الجمهور على ان
المجاز موضوع بالوضع الثاني بل التعيين النوعي وان حقيقته متوقفة على نقل النوع وكما جاز ان نقل الاحاد حاصلا في ذلك
فاعتبر وانقل الاحاد ويلزمهم ان يكون المجازات التي اسندها فقهاء المتاخرين وغيرهم مما لا يبلغ احاد حصره غلطا وهو غلط لا يلتزم
به ذو مسكة وربما فصل بعض الافاضل بين الالفاظ التي ضبطوا معانيها المجازية كالحروف وصيغ الامر والنهي وبين غيرها فاقتصر في
الاولى على القدر المنقول دون الثاني فان اراد ان الظن في الصورة الاولى ان لا يكون هناك معنى اخر يكون بينه وبين معانيها
علاقة معتبرة فحصرهم المعول فيه عندهم على الاستقراء فلو وجدوا ثبت منهم في مقام حصر والا فضعفه ثم ذكر جماعة ان انواع العلاقة
ترقى الى خمسة وعشرين نوعا ونحن نذكر عدة منها ويمكن ارجاع البواقي اليها وهي المشابهة اما بالاشتراك في الشكل كالفرس
المنقوش او الجسم المعمول على هيئته او في صفة ظاهرة كالاسد للرجل الشجاع واحترز بالبعيد الظهور عن اطلاقه على الابخر والضوء
فانه لا يصح وان معناه المستعمل فيه كان على معناه الاصلي كالعنب للعصير وانه يؤول اليه كالعصير للعنب وكونه جزئيا كالاصابع
للانامل وبالعكس كالرقبة للانسان والعين للربيئة واشترطوا في هذا النوع ان يكون الجزء من مقومات الكل حتى لو لم يصح
اطلاق العين على الربيئة من حيث كونه ربيئة ولا يصح اطلاقه عليه من حيث كونه انسانا وكونه اعم منه كالمرسن للانف او اخص
منه كالانف للمرسن اذا اريد به من حيث الخصوصية وكونه مسببا عنه كالغيث للنبات او سببا له كالنبات للغيث او مشروطا به كاطلاق
الايمان على الصلوة في قوله تم وما كان الله ليضيع ايمانكم على ما قيل وكونه حالا فيه كالقرية لاهلها وعكسه وكونه مظروفا له كالنهر
للماء وعكسه وكونهما في محل واحد كالحيوة للعلم والمجاورة في الخارج في محلين او خيرين ومثل باطلاق السلطان على الوزير او في
الخيال كاطلاق احد الضدين على الاخر لانهما كالمتلازمين في التصور كما في قوله تم وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم او في الذكر ويعبر عنها بعلاقة المشاكلة ايضا ومرجعها الى التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في جنبه كاطلاق الطبخ على
الخياطة في قوله [illegible] ذلك طبخه قلت الطبخ الجبة وقميصا ومن حصر العلاقة في الاتصال صورة او معنى اراد بالاتصال
الصوري علاقة [illegible] الاتصال المعنوي البواقي ومنهم من جعل اطلاق الطبخ على الخياطة لعلاقة المجاورة في الخيال لان خياطة الجبة
والقميص لما كانت مطلوبة عنده ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما تاجر به نفسه فاذا اورد صورة الطبخ في خياله جاز ان يعبر عنها ورد على من
جعل الاستعمال فيه بعلاقة المجاورة في الذكر بان الاكثر لم يذكروها وان حصولها بعد الاستعمال والعلاقة لا بد ان تكون حاصلة قبله
ويمكن دفع الاول بان الاكثر لم يحافظوا على حصر الانواع فلا يكون في عدم ذكرهم لها دلالة على عدم اعتبارها والثاني بان المراد بالمجاورة
ما يتناول المجاورة الثابتة وهي حاصلة قبل الاستعمال ايضا هذا والتحقيق عندي ان هذه العلاقة التي قبلها مما لا عبرة بها فان اطلاق احد
الضدين على الاخر ليس المجاورة في الخيال للقطع بانها غير ملحوظة عند الاستعمال على ما هو شان العلاقة المصححة بل اما العلاقة التضاد
او غيرها من العلاقات فان كون الشيء فرد المفهوم احد الضدين يصحح تنزيله منزلة كونه فرد المفهوم الضد الاخر واستعارة لفظه له
قصدا الى التقبيح او التهكم كقولك للجبان هو اسد فتنزل ما فيه من الجبن منزلة الشجاعة او تنزله منزلة احد افراد الشجاع قصدا الى ما
ذكروا العلاقة هي التضاد بالتاويل المذكور وقد يطلق عليه اسم الضد لعدم الاعتداد بما فيه من الوصف كقولك للعالم هو جاهل او
للشابة ومنها اطلاق السيئة على مجازات السيئة حيث انها تقع على صورة السيئة وان تجردت عن وصفها ويجوز ان يكون لعلاقة
ثانية لانها من شانها ان تكون سيئة [illegible] عنها بالعرض كما في اطلاق المنكر على الخمر المراقة وان يكون لعلاقة السببية و
السببية حيث انها مسببة عنها واما [illegible] على الخياطة فليس لعلاقة المجاورة بكلاميتها لما مر من انها غير ملحوظة في اطلاقها

العلاقة الاشتراك في المطلوبية وتحقيقه ان الشاعر يترك ما هو مطلوب منه لاجل الجهة والتخصص مترك ما هو مطلوب له
من الشيء المعلوم الذي واعد على بذله لاجل نسبة الطبع اليه فيوبد عن اتحادهما في الجنس حتى الزام المطالب على حسب الفهم به
فكان الجهة والتخصص استعارة والكناية لعلاقة الاشتراك في وصف المطلوبية وهو ان كانت في نفسها صيغة لكنها تقوم بالتكنية
المذكورة اخفى ترتيبا الالزام بالفعل المطلوب ونسبة الطبع الى الجهة والتخصص من قبيل نسبة النقض الى العهد فكون استعارة
واعلم ان من جملة العلائق علاقة الاستعمال اذا اضيف على من ثبت له المدعو وهو ان يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر لا يكون بينهما
في نفسهما علاقة معتبرة لكن ينضم اليها بحسب بعض الموارد تكاد تخصص بها فيتحقق بها الاستعارة في اطلاق الطبع على الخياطة فيستعمل فيها
في المعنى الآخر مجازا فيتحقق من جهة الاستعمال هنا ولو بعد التكرير علاقة يصح معها الاستعمال فيه وان تجرد عن تلك النكتة والخصوصية
فان الاستعمال كما قد يوجب انتقال تلك قد يوجب تحقق العلاقة المعتبرة وكثيرا ما يوجب الاستعمال تكميل العلاقة الناقصة ولهذا جعلوه ما مر
ولهذا ترى ان الجوز قد يصح في لفظ ولا يصح في مرادفه كما في الرقبة فانها تطلق على العبد والجيد ولا يطلق عليه وانما يقال
من ان المجاز قد يصح بدون العلاقة اذا نص الواضع على الرخصة في بعض الموارد بدونها يجعل منه الجوز في جملة من معاني الحروف
حيث لا علاقة بينها وبين معانيها الاصلية فيظهر ضعف ما فرقناه مضافا الى مخالفته لاجماع القوم حيث اعتبروا العلاقة المعتبرة في
المجاز وان لزم عنا تهم على الاول في عدم اشتراط العلاقة المعتبرة تحققها بين المعنيين والامر فيه سهل ثم اعلم ان الاكثر لم يذكروا العلاقة
في حصر انواع العلاقة وضبطها كما يشهد به تصفح كتبهم وكان ذلك تنبيه منهم على ان المعتبر في العلاقة انما هو تحقق المناسبة التي
الطبع اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الآخر وان الوجوه المذكورة من مظانها وهذا هو التحقيق الذي ينبغي تنزيل كلماتهم عليه
اما ما سبق الى بعض الاوهام من ان الواضع قد اعتبر هذه الانواع من حيث الخصوص وان اهل اللغة قد نقلوها فليس لنا التعبد بما نقلوه
فهو غاية السقوط للقطع بان ليس هنا شيء ينتقل بنتهي الى الواضع ولا ادعاه احد انما القوم تصفحوا كلمات العرب فوجدوهم يطلقون بعض
الالفاظ على ما يناسب معانيها الاصلية فعمدوا الى تلك المناسبة فوجدوها في موضع مناسبة المشابهة وفي آخر مناسبة السببية
الى غير ذلك فعبروا عن كل باسم يخصه ثم انهم ان ارادوا بذلك ما ذكرناه فلا كلام وان ارادوا ان الواضع قد اعتبر هذه العلاقات
بخصوصها كانسبة النقل الى اليهم مدعيا عليه الوفاق لمجرد الاستعمال لا يساعدهم على ذلك وليس لهم مستند سوى على انه لو اعتبر
هذه الانواع على الخصوص فان كان على الاطلاق لزم الاطراد والضرورة قاضية بعدمه واما ما اعتذر به عنه بعضهم من ان عدم
الاطراد في بعض الموارد لمانع خارجي كنصهم بالمنع او خصوصية المحل او عدم اكتفاء الواضع في مثل الصورة الممنوعة بتلك العلائق
فضعفه واضح اما الاول فلان الموارد الممنوعة مع اشتمالها على موارد مستجمعة ثم لما لا حصر لها فيتعذر التنصيص عليها والضبط لها على
الخصوص وليس هناك قاعدة كلية يمكن معرفتها بالرجوع اليها سوى ما ذكرناه مع ان موارد الرخصة اقل منها فهي بالنص عليها اولى واما
الاخيران فلان الغرض اطلاق الوضع والرخصة وتاثير المحل فيه غير معقول ودعوى عدم اكتفاء الواضع لا يلايم الاطلاق المدعى وان
اعتبرها بشرط كونها بحيث يقبل الطبع اطلاق لفظ احدهما على الآخر فاعتبار قبول الطبع مغن عن اعتبار خصوصية الموارد فيلغو ذكرها
وان اعتبرها في الجملة لزم القول بتوقفه على النقل وقد اشرنا الى فساده فظهر مما حققنا ان المعتبر في العلاقة المصححة للجوز هي المناسبة
التي يقبلها الطبع سواء وجدت في ضمن احدى العلاقات المذكورة او في غيرها والعلاقات المذكورة انما تعتبر اذا تضمنت هذه المناسبة
لا بق فعلى هذا يلزم الدور لان استحسان الطبع كان دورا لانا نقول لا يتوقف استحسان الطبع على رخصة الواضع بل على تحقق العلاقة
ولهذا يمكن الحكم بحسن مجاز مع الشك في جوازه ثم المدار في الطبع على طبع اهل الاستعمال وهذا قد يختلف باختلاف الطباع ولهذا
ترى ان بعض المجازات المعتبرة في اللغة العربية لا يستحسن في مرادفاتها من لغة اخرى ثم اعلم ان العلاقة المعروفة انما تعتبر اذا كانت
بين المعنى المجازي وبين المعنى الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بينه وبين معنى مجازي آخر الا اذا كانت بحيث توجب العلاقة بينه وبين
المعنى الحقيقي فتعتبر من هذه الجهة وهذا مما يمنعون سبك المجاز من المجاز والدليل عليه عدم مساعدة الطبع او الرخصة على
الاعتداد بمثل تلك العلاقة لبعدها عن الاعتبار فتبين التحقيق عدم الحاجة في المجاز الى الوضع والرخصة بل جوازه طبقي مبني
على المسامحة والتاويل في الوضع الاصلي حيثما يتحقق بين المعنيين علاقة معتبرة عند الطبع وان كان وقوع الاستعمال في بعضها
يوجب تاكد العلاقة او تعميم مواردها فان الضرورة قاضية بان من وضع لفظا بازاء الشمس جاز اطلاقه على وجه يشابه الشمس في الحسن
والبهاء بملاحظة وضعه للشمس وان قطع النظر عن كل اصطلاح الى غير ذلك وهذا في الاستعارة ظاهر وفي غيرها لا يخلو من نوع خفاء
ولا يلزم من ذلك خروج المجازات عن كونها عربية اذ يكفي في التسمية توقفها على اوضاع عربية وابتناؤها عليها وكذا نسبة المجاز
الى سائر اللغات والاصطلاحات **فصل** قد عرفت ان المجاز قد تكون علاقته المشابهة وقد تكون غيرها وقد اصطلح علماء البيان
على تسمية النوع الاول استعارة والثاني مجازا مرسلا وفي المقامين ابحاث يناسب القلم ايرادها فنقول ذهب الجمهور الى ان
الاستعارة مجاز لغوي بمعنى ان التصرف في امر لغوي بدليل انها موضوعة للمشبه به لا المشبه ولا الاعم منهما وقد استعمل

في التشبيه ضرورة ان المراد بقولنا اسد في انما هو الرجل الشجاع لا غير فيكون مجاز الخوا بدا الشجاع ذلك الشيء ذمة فيحملوها مجازا
عقليا بمعنى ان التصرف في امر عقلي واحتجوا بانه لم يطلق على المشبه الا بعد ادعاء انه من جنس المشبه به فهو مستعمل فيما وضعت
له فتكون حقيقة لغوية واجيب عن هذه الحجة بان دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به لا توجب دخوله فيه حقيقة فلا تكون
مستعملة فيما وضعت له حقيقة فلا تكون حقيقة اقول والتحقيق انه ان اطلق الاسد واريد به الرجل الشجاع او زيد مثلا وادعى
ان الاسد ابتداء مقالة الجمهور لظهور ان دعوى كونه اسدا لا يجعل اسدا ولفظ الاسد موضوع للاسد الحقيقي لا الادعائي وان
اطلق واريد به معناه الحقيقي اعني الطبيعة السبعية وقيدت بخصوصية الرجل الشجاع او زيد مثلا بدلالة القرينة لدعوى حصولها
وتحققها في ضمنه على حد تقييدها بخصوصية الفردية عند ارادتها في ضمن الفرد الحقيقي اتجه مقالة البعض من ان لفظ الاسد
مستعمل فيما وضع له غاية الامر ان يكون وجودها في ضمن ذلك الفرد مبنيا على مجرد الدعوى وذلك لا يوجب التجوز في لفظ الاسد
لانه موضوع للماهية من حيث هي نعم يوجب في التنوين حيث تكون للتنكير لانها موضوعة لتفيد مدخولها بافرادها الواقعية
على البدلية لا ادعائية ولو اعمل هذا التصرف في تمام مدلول النكرة لم يوجب التجوز في التنوين ايضا ولا خفاء في صحة الاستعمال على
الوجهين وبه يسقط كلية الدعوى في كلام الفريقين هذا اذا اطلق لفظ المشبه به على المشبه واما اذا حمل عليه كما في قولك زيد
اسد او علمت اسدا او نحو ذلك فالاكثر على انه تشبيه بليغ اما كونه تشبيها فلاشتماله على ذكر المشبه وقد اشترطوا في الاستعارة
ان يطوى ذكره بالكلية بحيث لا يكون في الكلام لا لفظا ولا تقديرا واما كونه بليغا فلحذف ركني التشبيه منه اعني الوجه والاداة
فيقرب من الاستعارة ويلوح من دلايل اعجاز الفرق بين ما يضعف فيه تقدير اداة التشبيه كالمثال المذكور او يمتنع كقوله اسد
دم الاسد الهزبر خضابه وبين غيره كقولك زيد الاسد فجعل الاول استعارة والثاني تشبيها واختار التفتازاني ان الاسد
في المثال المذكور استعارة لانه مستعمل في الرجل الشجاع والمعنى زيد رجل شجاع كالاسد واحتج على ذلك بانه كثيرا ما يتعلق به الجر
كما في قوله اسد علي وفي الحروف نعامة والمعنى مجترئ علي اذ لا يتعلق حرف الجر باسم الذات واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
اسد مستعملا في معناه الحقيقي ويتعلق به حرف الجر لما لوحظ فيه من معنى الوصفية كما لو جعل استعارة عن الرجل الشجاع فان
الشجاع قيد خارج عن معنى اللفظ كما اعترف به في مقام آخر فلا يكون في تعلق حرف الجر به دليل على كونه استعارة ولو جعل بمعنى
الشجاع لم يكن استعارة بل مجازا مرسلا من اطلاق الملزوم على اللازم هذا والتحقيق انه ان كان زيد في المثال المذكور هو المشبه
فهذا مع بعده يتعين الحمل فيه على التشبيه لئلا يكون الكلام من قبيل قولنا زيد زيد فان هذا المعنى غير مفهوم منه قطعا واما
ما علل به من ان شرط الاستعارة حذف المشبه من الكلام بالكلية فليس بشيء لانه منقوض بمثل قولك صادفت الاسد
زيدا اذا اردت بالاسد زيدا بعلاقة الشجاعة وجعلت زيدا بيانا له فانه حينئذ استعارة لا غير مع ان المشبه مذكور وكذا الخيط
الابيض في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان التحقيق ان الخيط الابيض استعارة للفجر او للشيء
الابيض المستطيل ولفظ من الفجر بيان له وقرينة على الاستعارة والحمل على التشبيه كما فعلوه بعيد لانه يستدعي تكلفا لا حاجة اليه
حتى انهم جعلوا الخيط الاسود ايضا على التشبيه لان بيان المشبه في الخيط الابيض بالفجر يرشد الى بيان المشبه في الخيط الاسود
بسهولة [illegible] فيكون المشبه فيه مقدرا وان لم يكن هو المشبه جاز الحمل على التشبيه بتقدير سائر اركانه والاستعارة
بحال [illegible] شاء ويجوز الحمل على الحقيقة بالتاويل في الاسناد لاجرائه على غير من هو له حقيقة واول الوجوه ابعدها
وهو على بعد [illegible] تمام الاستعارة والاخير اقربها بالنسبة الى المواضع التي يقصد فيها المبالغة وما قيل في
دفعه من ان حمل الاسد [illegible] الحقيقي ينافي حمله على زيد فضعيف لان ذلك انما ينافي الحمل بحسب الحقيقة لا بحسب الدعوى
اذ دعوى ان زيدا قد بلغ في الشجاعة الى ان صار من افراد الاسد الحقيقي مما لا غبار عليه واما المعنى الثاني فغير بعيد في
نفسه وان كان بعيدا عن مقام المبالغة ثم اعلم ان محققي علم البيان زعموا ان مبنى الاستعارة على دعوى دخول المشبه في
جنس المشبه به فمنعوا الاستعارة في الاعلام الشخصية لان العلمية تنافي الجنسية الا ان يشتمل على نوع وصفية كحاتم
ووجهه التفتازاني بما حاصله ان المستعير يتاول بنى وضع اللفظ فيجعله كانه موضوع للمعنى الاعم مثلا يجعل لفظ الاسد
كانه موضوع للشجاع ويجعل حاتم كانه موضوع للجواد وبهذا التاويل يتناول الفرد المتعارف الذي هو الحيوان المخصوص
والرجل المعروف من قبيلة طي والفرد الغير المتعارف الذي هو الرجل الشجاع والرجل الجواد لكن استعماله في الفرد الغير المتعارف
استعمال له في غير ما وضع له فيكون استعارة هذا محصل كلامه ويؤيده من كلامهم ما ذكروه في تقسيم الاستعارة من انها ان
كانت اسم جنس فاصلية والا فتبعية فان الاستعارة في العلم اصلية قطعا فيتعين ان يكون اسم جنس ولا يتم الا بالتاويل
المذكور لكن يشكل هذا بانهم عرفوا اسم الجنس بما دل على ذات كلية لا باعتبار صفة فلا يدخل فيه العلم قبل التاويل لعدم الكلية
لا بعده لاعتبار الصفة فيه هذا و[illegible] اقول ان ارادوا ان الاستعارة تختص باستعمال لفظ المشبه به في المشبه على

دعوى دخوله فيه قلت المذكور من ان الجاز ان كان علاقته المشابهة فاستعارة والا فمجاز مرسل وما ذكره في حد الاستعارة
من انها الجاز الذي يكون علاقته المشابهة وانها لا تكون الا في المفرد مما لا يساعده المشابهة بل يجوز ذلك فان اراد انه
يعني المشابهة لا تستعمل الا في المفرد فممنوع لان المشابهة
في حصول المناسبة الصحيحة للاستعمال انما تكفي اذا كان المشبه عليها بالنبات مثلا فانه يتضمن من الخضرة
من الحلول والشبيهة من غير ان يقع هناك دعوى حلول احد في جنس الشركة بعد اطلاق اللفظ على مشابه معناه نظرا الى
الارتباط الحاصل بينهما من المشابهة من غير حاجة الى دعوى منع استعماله في جنس الاخر بل المشابهة اقوى في حصول العلاقة و
الارتباط بها فهي اولى بان يصح التعويل عليها في جوازها والذي يدل على ان القطع بصحة اطلاق الانسان مثلا على الصورة المنقوشة
بعلاقة المشابهة وان لم يتعلق الغرض بالدعاء المذكور ثم كثيرا ما يتعلق الغرض بالادعاء المذكور اذا كان المطلق مقام مبالغة على ما
عرف تحقيق الحق فيه هذا اذا كان لفظ الاستعارة اسم جنس واما اذا كان علما شخصيا فالادعاء المذكور لا يتاتى فيه
وذلك ان قول القائل رايت اليوم حاتما يحتمل وجوها احدها ان يكون تشبيها بتقدير ساير اركانه لكنه بعيد كما مر الثاني ان
يكون استعارة المرئي بعلاقة المشابهة الثالث ان يكون استعارة على دعوى انه الشخص المعروف وهذا هو الظاهر من مقام
المبالغة الرابع ان يكون بمعنى الجواد المطلق فيكون مجازا مرسلا الخامس ان يكون مستعملا في معنى الرجل الجواد المشبه بحاتم
فيكون استعارة فالوجوه المحتملة لا تزيد على الخمسة وليس للمشبه في شيء من هذه الصور دخل الا في المشبه به اما في الثالثة
الاول فظ واما في الصورة الرابعة فلعدم اعتبار المشابهة واما في الخامسة فلان المشبه هو الرجل الجواد وهو غير داخل في
حاتم اذ لا يصدق حاتم عليه وعلى غيره واما ما ذكره التفتازاني في تحقيق كلامهم فليس بشيء لانه بعد التاويل في وضع اللفظ
بان يجعل الاسد كانه موضوع للشجاع وحاتم كانه موضوع للجواد ان استعمل في هذا المعنى الثاني بلا تاويل كان مجازا مرسلا لا
كما توهمه لا وجه لجعل الرجل الشجاع والرجل الجواد من الافراد الغير المتعارفة بل هما بعد التاويل من الافراد المتعارفة قطعا
الا ان يراد ما يتعارف اطلاق اللفظ عليها مطلقا او عند عدم القرينة وهو تكلف بين وان اراد انه انما استعمل بعلاقة
المشابهة وان التاويل المذكور انما هو لدخول المشبه في المشبه به فساده ظاهر لانه لا فائدة في اعتبار التاويل هذا اذا كان المذكور
لفظ المستعار منه وهو المعبر عنه بالاستعارة المصرحة واما اذا كان المذكور لفظ المستعار له ويعبر عنه بالاستعارة بالكناية
كما اذا اطلق المنية على الموت بادعاء السبعية لها ودل عليه باثبات ما هو من خواص السبع لها من الانشاب والاظفار ونحوها
فقد زعم السكاكي انه من المجاز اللفظ لان المنية في الفرض المذكور لم يطلق الا على السبع بادعاء السبعية لها ورده غيره بالقطع
بان لفظ المنية لم يطلق الا على المنية ودعوى السبعية لها لا يخرجها عن كونها مستعملة في معناها فلا يكون مجازا وظهر ان
السكاكي يدعي ان لفظ المشبه قد اخذ بمعنى المشبه به مجازا واطلق على المشبه كاطلاق الانسان بمعنى الضاحك على الانسان
فيكون مجازا لا غير والذي يدل على انه اراد ذلك دعوى الترادف بين لفظ المنية والسبع وقوله انهما موضوعان لمعنى واحد
والقوم لما غفلوا عن هذه الدقيقة اخذوا في الاعتراض عليه بما لا مساس له بكلامه نعم يرد على السكاكي ان ذلك تعسف لا
يساعد ظاهر الاستعمال عليه ثم قد يكون قرينتها استعارة تخييلية كما مر من اثبات الاظفار للمنية فان المراد بها معناها
ودعوى السكاكي انها استعارة لصورة وهمية في المنية فيكون من اقسام الاستعارة التصريحية مما لا وجه له وقد يكون
استعارة تصريحية كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله فانه لما نزل العهد منزلة الحبل نزل ابطاله منزلة نقضه فالتنزيل الثاني
قرينة على التنزيل الاول تتمة المعروف بينهم ان المجاز كما يكون في المفرد على ما سبق بيانه كذلك يكون في المركب وحده استعمال
المركب او المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وان كانت العلاقة مشابهة سميت استعارة تمثيلية ايضا كقولهم للمتردد
في امر اراك تقدم رجلا وتاخر اخرى فيضرب فيه ان يلاحظ ما يلزم من تقدم رجل او ما اخر اخرى عادة من التردد وعدم ثبات الرأي
فيطلق عليه الالفاظ الموضوعة بازاء ملزومه بعلاقة اللزوم فيكون مجازا مركبا وان يشبه حالة اقبال المخاطب المتردد على الامر
تارة وادباره عنه اخرى بحالة من يتردد في سلوك طريق فيقدم رجلا ويؤخر اخرى بجامع التردد وعدم الثبات والتدرج الى
المقصود تارة والتباعد عنه اخرى فيكون استعارة تمثيلية ايضا ثم انهم بنوا امر المجاز المركب على ثبوت الوضع للمركبات فالتزموا
القول بان المركبات موضوعة بازاء المعاني المركبة كما ان المفردات موضوعة بازاء المعاني المفردة وخالف في ذلك العضدي
فانكر المجاز المركب راسا وخصه بالمفرد محتجا عليه بان المركبات لا وضع لها فلا يتطرق التجوز اليها اذ التجوز من توابع الوضع
والحق ما ذهب اليه الاكثرون من ثبوت المجاز في المركب لكنه عندي لا يبتني على ان يكون للمركب وضع مغاير لوضع مفرداته
كما زعموه بل يكفي فيه مجرد وضع مفرداته لمعانيها الافرادية فان كل مفرد من المفردات اذا دل على معناه الافرادي بالوضع
فقد دل المركب منها على المركب ... ما الوضع اذ المراد بالمعنى المركب هو نفس مدلول المفردات المشتملة على الشبهة كما ان المراد

وكذلك الاشارة في المثال الاول فان المراد به الحلول والتعلق والمثال الثاني يحتمل الانشاب والاظفار مجازا مرسلا في الحلول والتعلق كما في قامت الحرب على بعض الوجوه منه

[illegible]

[illegible]

لاشتمال

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ان المجاز يستدعي قرينة [illegible] احدهما [illegible] الحقيقي والاخرى [illegible] المعنى المراد من اللفظ المجازي [illegible]
[illegible] ان استعمل في قرينة [illegible] المعنى المراد من [illegible] الحقيقية لا غير وكان بعد القرينة [illegible] الكناية
[illegible] الحقيقة والمجاز وان المجاز استعمال اللفظ في اللازم مع عدم جواز ارادة الملزوم والكناية استعمال في اللازم مع جواز ارادة
الملزوم معه فان الجامع بينهما [illegible] وان كان امرا واحدا [illegible] لا غير [illegible] اما على المختار في معنى
الكناية [illegible] من عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد [illegible] القرينة المعينة [illegible]
الارادة [illegible] فصل المترادفة [illegible] اللغة [illegible] الالفاظ كثيرة خلافا [illegible]
[illegible] وعلى ما عدا منه من [illegible] الاسماء والصفة كالحمد والشكر والمانع [illegible] اختلاف الصفات كالشجاع والكماة [illegible]
الصفة [illegible] الصفة كالمتكلم والفصيح ونحو ذلك [illegible] احد الوضعين [illegible] عن الاخر لحصول المقصود وهو [illegible]
[illegible] يمتنع صدوره عن الواضع الحكيم والثاني انه لو وقع فاللفظ الثاني تعريف بما عرف بالاول وهو ممتنع [illegible]
[illegible] الجواب اما عن الحل المذكور فانه يتصف [illegible] كثير من الموارد [illegible] فالاصلان [illegible]
[illegible] واما عن الاحتجاج الاول فبانه انما يتم اذا كان المقصود من الوضع الثاني مجرد التفهيم وليس كذلك اذ قد يقصد به
التوسعة في المحاورة وتيسير التصرف في الكلام [illegible] التفهيم [illegible] الى غير ذلك واما عن الثاني فبان
الوضع الثاني ليس [illegible] الحاصل بالاول بل [illegible] كالى الكتب المتعددة [illegible] واعلم ان ما ذكرناه انما [illegible]
بالنسبة الى معاني الالفاظ الغريبة او التوقيفية [illegible] واما اذا كان بالنسبة الى الالفاظ التي وضعها الواضع الاول فالذي
اوردناه في معرض الاثبات لا يصلح دليلا عليه لان نص اللغويين على ترادف بعض الالفاظ لا يقتضي ذلك ان يكون بحسب اصل
اللغة مع ان الاصل تاخر الحادث [illegible] ومنهم من جعل الحد والحدود من باب الترادف [illegible] بلفظ الجلد ويدفعه
ان الحد يدل بمفرده على المعنى التفصيلي باوضاع متعددة بخلاف الجلد فانه يدل على المعنى الاجمالي بوضع واحد فلا يكون الدلالة
من جهة واحدة نعم ان اريد بالحد ما يعم التعريف اللفظي وكان الحكم ايجابيا جزئيا او لم يعتبر اتحاد الجهة في الترادف [illegible] ذلك هل
يجب صحة وقوع احد المترادفين موضع الاخر قيل نعم لانه لو امتنع فاما من جهة التركيب ولا حجر فيه اذا صح وافاد المقصود وذلك
معلوم من اللغة قطعا واما من جهة المعنى وكيف يعقل ذلك فيه لانه واحد فيهما وفيه نظر لانا نختار ان الامتناع من جهة التركيب و
ذلك لجواز ان يكون الواضع قد اعتبر في استعمال احدهما ما لم يعتبره في الاخر كما في الضمائر المتصلة والمنفصلة وقد يستدل على ذلك
بان ذا ترادف صحا لا تقع مكانه عند الاضافة الى بعض المعارف وهذا انما يتم اذا لم يجعل الالفاظ اللازمة للاضافة متضمنة لمعنى
الاضافة وقد تقدم الكلام فيه احتج المانع بانه لو صح لصح تبديل لفظ الجلل في تكبيرة الاحرام بمرادفه المحض والتالي باطل اما
الملازمة فلانهما مترادفان والتقدير صحة وقوع احدهما موضع الاخر وفيه منع الملازمة لان المقصود صحة وقوع احدهما
موضع المعنى بحسب الوضع لا في ترتب الاحكام عليه بمقتضى الشرع وربما منع بعض العامة من بطلان التالي بناء على صحته في مذهبه
وقد يجاب بان المنع لاختلاط اللغتين وهو ضعيف لورود الاشكال عليه بما لو بدل اكبر ايضا بمرادفه **فصل** يعرف كل من الحقيقة
والمجاز بعلامات ودلائل منها نص اهل اللغة عليه مع سلامته من المعارض ومما يوجب الريب في نقله كالتمسك بالادلة [illegible]
على دعويه مع الاقرار عليه وكذا التخصيص بكل اصطلاح اذا اخبرك وهذا مما لا يعرف فيه خلاف واما عند التعارض فان امكن
الجمع تعين والا فان كان التعارض بين النفي والاثبات تعين القول بالاثبات ما لم يعتضد الاخر بما يترجح به عليه لان مرجع
الاثبات الى الاطلاع ومرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا والا فالتعويل على ما كان الظن معه اقوى كالمعتضد بالشهرة او بكثرة اطلاع
نقلته او حذاقتهم او نحو ذلك ثم التعويل على النقل مقصور على الالفاظ التي لا طريق الى معرفة حقايقها ومجازاتها الا بالنقل واما ما
يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وتتبع موارد استعماله حيث يعلم او يظن عدم النقل فلا سبيل الى التعويل فيه على النقل
ومن هذا الباب اكثر مباحث الالفاظ المقررة في هذا الفن كمباحث الامر والنهي والعام والخاص ولهذا تراهم يستندون في تلك
المباحث الى غير النقل والسر في ذلك ان التعويل على النقل من قبيل التقليد وهو محظور عند التمكن من الاجتهاد ولان الظن الحاصل منه
اضعف من الظن الحاصل من غيره كالتبادر وعدم صحة السلب بل الغالب حصول العلم به فلا يعدل عنه عدول عن اقوى الامارتين الى [illegible]
وهو باطل ومنها التبادر وتبادر الغير فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز والمراد بالتبادر ظهور اللفظ المجرد عن القرينة في
المعنى وانسباقه منه الى الفهم فلا يرد النقض بالمجاز المحفوف بالقرينة حيث يتبادر منه المعنى المجازي لانه اذا تجرد عنها لم ينسبق معناه
المجازي الى الفهم ولا فرق في القرينة بين ان يكون شهرة او غيرها لكن تجريد اللفظ عن القرينة الشهرة لا يمكن حال الاشتهار الا بتجريد
النظر عنها لكونها لازمة له ومنهم من نفى تحقق ذلك وجعله مجرد فرض لا حقيقة له نظرا منه الى ان اللفظ اذا بلغ في الاشتهار الى حيث
يتبادر منه المعنى فقطع النظر عن الشهرة لا يخرجه عن تبادره وجوابه انا قد نجد من الالفاظ ما اذا اطلق تبادر منه معناه الحقيقي لكن

[illegible]

[illegible] الاستناد الى الوضع ولا يلزم الدور لان المراد مطلق الاستناد وهو مشترك بين الحقيقة والمجاز ومنها ان اللفظ المشترك اذا استعمل في غير ما وضع له فلا ريب في كونه مجازا مع انه لا يتبادر منه غيره فلا ينعكس علامة المجاز فلان قيل يتبادر منه مفهوم واحد اعم فيكون متواطيا فلا يكون مشتركا واجيب بان المشترك على مفهوم واحد المعاني مجاز قطعا يجب ان لا يتبادر والا لانتقض علامة الحقيقة به والجواب ان المتبادر هنا انما هو كل واحد مما صدق عليه احد المعاني وهو غيره ولا ريب في ان اللفظ حقيقة فيه هذا اذا قلنا بان الدلالة لا تتوقف على الارادة فلا يتوقف دلالة المشترك على ذكر القرينة واما اذا قلنا بالتوقف فلا يستقيم الجواب المذكور بل الوجه ان يلتزم بعدم انعكاسها ولا يجوز ان تكون علامة الشيء اخص منه وقس على ذلك الحال في استعمال المشترك في احد معانيه بالنسبة الى علامة الحقيقة ولك ان تمنع توقف دلالة المشترك على القرينة على القول المذكور لان اللازم عليه توقف الدلالة على الارادة لا على تعيين مرادها ومنها ان هذه العلامة دورية لتوقف التبادر على العلم بالوضع ضرورة ان الجاهل بالوضع لا ينتقل من اللفظ الى المعنى الموضوع له فلو توقف العلم بالوضع على التبادر لزم الدور وايضا تبادر الغير انما يكون علامة المجاز اذا لم يتبادر نفس المعنى والا لورد النقض بالمشترك وعدم تبادر المعنى انما يعتبر اذا كان منشأه العلم بعد الوضع اذ على تقدير الجهل به يحتمل ان يكون الوضع متحققا ويكون الجهل به مانعا من حصول التبادر فلا يمكن الاستناد اليه لا يقال فيلزم الاشتراك والمجاز اولى منه لانا نقول فتكون العلامة ح خلافية لوقوع الخلاف في الاصل المذكور مع ان ظاهرهم الاتفاق على ان الاصل يجوز انخرامه بثبوت خلافه بخلاف العلامة فانه اطرادها فلا يصح ان تعتبر فيها ويمكن دفعه باعتباره طريقا لها لا جزءا منها هذا فلو توقف العلم بعد الوضع على تبادر الغير لزم الدور والجواب ان ما يتوقف عليه التبادر انما هو العلم بالوضع ولو اجمالا وما يتوقف على التبادر انما هو العلم به تفصيلا فلا يتحد الطرفان على ان ما يتوقف علمنا بالوضع انما هو نفس التبادر واما علمنا بالتبادر كما هو المقصود هنا فلا يتوقف على علمنا بالوضع بل يمكن استفادته من تتبع اهل اللغة والتتبع في موارد اطلاق اللفظ والتصفح في مواضع استعماله كما ان استقرينا فوجدنا اهل العرف حيثما اطلقوا لفظا بغير قرينة تبادر اليهم معنى واذا ارادوا منه معنى غيره نصبوا قرينة فنعلم من ذلك انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لا يقال مجرد التبادر في الموارد مع عدم مصادفة القرينة لا يستلزم الحقيقة لجواز ان يكون التبادر لقرينة خفية لازمة للفظ كما في المجاز المشهور لانا نقول لما كان المدار في اثبات وضع الالفاظ على الظن غالبا مثل هذا الاحتمال لندرته لا يورث الوهن فيه فان الظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومما يرشد الى ذلك ان اعظم طرق اللغويين في تمييز المعاني الحقيقية عن المجازية هو هذه العلامة على ما هو الظاهر ان هذا الاحتمال هل ان لا يتطرق اليها لو كانوا يلتفتون اليه لحصل لهم التميز في معظم الالفاظ ولك ان تتمسك ايضا في نفي القرينة باصالة العدم اذ الاهمال لم يكن قبل الاستعمال فالاصل بقاؤها على العدم ولا يشكل بان الاصل انما يصح تخلفه عن مقتضاه لقيام امارة عليه بخلاف العلامة فانها عبارة عن الخاصة وهي لا تتخلف لان الاصل على ما قررنا طريق الى العلم بتحقق العلامة وليس هو لا منها فصحة التخلف مضرة الى طريق العلامة لا الى نفسها فلا اشكال ومن هنا يتبين ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا فينبغي عليه الى ان يتبين كونه اطلاقيا او بمعونة قرينة اخرى ومنها ان اللفظ الموضوع للحقيقة المطلقة كثيرا ما يطلق ويتبادر منه الحقيقة الموجودة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الحقيقي عن مورد الاستعمال [illegible] كما اذا قيل [illegible]

[illegible] في مقام الخطاب بحيث يصح ان يقع [illegible] كان [illegible]

في معنى المعنى الحقيقي [illegible] واعلم ان قيد الجواب على [illegible] مطابق لما قاله المحقق التفتازاني

في [illegible] من عدم علامة الحقيقة والمحقق الشريف [illegible]

[illegible] لان اللفظ الموضوع [illegible] الحقيقي [illegible]

التفتازاني بان [illegible] عدم [illegible] المذكور [illegible] ان عدم [illegible] المذكور [illegible]

[illegible] لكان [illegible] في غير المورد المذكور [illegible] من ان مقصود المحقق الشريف

ان الجواب المذكور دان دفع الدور الا انه لا يجدي فيه لورود الايراد المذكور عليه نعم [illegible] لعدم الاستمرار [illegible]

في [illegible] الاختصاص [illegible] الخاص [illegible]

[illegible] الاستعمال [illegible] الاحتمال [illegible]

على الجواب المذكور بانه كما يصح صحة سلب المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى المجازي كذلك يصح صحة سلب المعنى المجازي

عن مورد الاستعمال علامة لارادة المعنى الحقيقي فلا يختص العلامة المذكورة بالمجاز ثم اورد على هذا الوجه سؤالا وهو ان المعنيان و

المتعاقبان المجازية قد يتعدد معنى حقيقة منها لا يوجب تعيين ارادة بعض على اللفظ فلا يوجب تعيين ارادة المعنى الحقيقي واجاب

بان الجواب المذكور قد اعتبر في جوابه دوران الاحتمال بين معنى حقيقي معين ومعنى مجازي معين فخرج من التعدد خارج عن مفروضه

مع ان لنا ان نجعل العلامة على تقدير تعميم الغرض سلب جميع المعاني المجازية فيتم بلا اشكال لان سلب الجميع يوجب تعيين ارادة

المعنى الحقيقي اذ لا مخرج عنها هذا محصل كلامه بعد التنقيح والتوضيح وفيه نظر لان العلامة المقررة عند القوم في المقام انما هي صحة

المعنى في نفس الامر وعدم صحة سلبه كما ذكره العضدي او صحة سلب المعنى الحقيقي وعدم صحة سلبه كما اختاره المورد المذكور في تحرير العنوان

ولا ريب ان المعنى المجازي ليس بمعنى نفس امر اللفظ ولا بمعنى حقيقي لا حتى يعتبر صحة سلبه علامة الحقيقة مع ان المعتبر عندهم في علامة

الحقيقة عدم صحة السلب لا صحته وظ ان الكلام في المقام في دفع الدور المورد على العلامتين المقررتين عندهم لا في احداث علامة اخرى

وهذا واضح نعم غاية ما يمكن ان يقال على المجيب هو ان القوم لو اعتبروا صحة سلب المعنى الحقيقي علامة لارادة المعنى المجازي لا لاثبات

كون المعنى مجازيا لكان عليهم ان يعتبروا صحة سلب المعنى المجازي علامة لارادة المعنى الحقيقي ايضا فيلزمهم ترك ما ينبغي التعرض له ولا

ريب ان التزام مثل ذلك هين بالنسبة الى ما يلزمهم من اشكال الدور وفساد العلامة ثم اورد على ما ذكره المحقق الشريف ان العام انما

يكون مجازا في الخاص اذا استعمل فيه من حيث الخصوصية ولا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه وفيه نظر ايضا لانه ان اعتبر السلب بالحمل

المتعارف كما هو الظ من اطلاق السلب فلا ريب في ان العام لا يصح سلبه عن الخاص بهذا الحمل مطلقا لا من حيث تحقق العام في ضمنه ولا من

حيث الخصوصية ضرورة ان الحيوان لا يصح سلبه عن الناطق الذي يغايره بالمفهوم فضلا عن صحة سلبه عن الانسان المركب منه ومن

الناطق مع ان استعماله فيهما مجاز قطعا ولو اراد صحة سلب كونه معنى حقيقيا للفظ بقي اشكال الدور بحاله وان اعتبر السلب بالحمل الذا

فهو منافاة لجوابه الاتي غير وارد على المحقق الشريف لان المجيب اعتبر السلب بالنسبة الى مقام الخطاب بدون المستعمل فيه اذا الغرض

تعيينه بالعلامة والوجه المذكور انما يجري في الثاني دون الاول ومنها ان المراد سلب ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة وعدم

وفيه انه اذا علم المعنى المستفاد من اللفظ المجرد كفى ان يقال انه حقيقة فيه ومجاز في غيره كما مر في العلامة السابقة ولا حاجة الى السلب المذكور

سلمنا لكن معرفة ما يفهم من اللفظ المجرد عن القرينة متوقف على معرفة الوضع فلو توقف معرفة الوضع عليه كان دورا ولا يمكن تقرير

الجواب المذكور بوجه يرجع الى ما اختاره في الجواب كما لا يخفى ومنها ما يجري في المجاز فقط وهو منع توقفه على العلم بصحة سلب جميع معانيه

الحقيقية حتى يرد الاشكال المذكور بل يكفي صحة سلب بعض معانيه الحقيقية عنه لانه ح ان لم يكن مجازا في المعنى المسلوب عنه لكان

حقيقة لان المفروض صحة الاستعمال فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وفيه اولا ان العلامة تكون ح خلافية وظاهرهم الاتفاق

عليها وثانيا ان الاصل المذكور انما يجري حيث يكون بين المعنيين علاقة معتبرة اذ بدونها لا محيص عن ثبوت وضع اخر وح لا يمكن

نفيه عن المعنى المستعمل فيه بالاصل مع ان العلامة المذكورة لا تختص به وثالثا ان الاصل قد يتخلف عن موارده لقيام دليل عليه و

العلامة لا يجوز تخلفها عن شيء من مواردها كما مر فلا يصح اخذه جزءا منها ومنها ما زعمه الفاضل المعاصر من ان المراد بعلامة المجاز

صحة سلب المعنى الحقيقي عن الجملة وح فان اتحد المعنى الحقيقي كان مجازا مطلقا وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى الحقيقة المسلوبة وكذا

المراد بعلامة الحقيقة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة وهو علامة لكون ما لا يصح السلب عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى

الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون مجازا بالنسبة الى معناه الاخر فلم يتوقف العلم بكون اللفظ حقيقة في المعنى على العلم بكون

حقيقة

[illegible]

[illegible] الاستعمال على الوجه الصحيح كما هو
[illegible] العلامة صحيحة فيكون عدم تحقق صحة سلب اللفظ باعتبار احد معانيه عن مورد الاستعمال
[illegible] الاستعمال بحسبها وفيه ما لا يخفى لان العلامة انما تفيد كون الاستعمال
[illegible] العلامة وظاهر ان الغرض من العلامة تمييز احد القسمين [illegible]
[illegible] الاستعمال لا يحتاج الى اعمال علامة [illegible] الاستعمال [illegible] الاستعمال [illegible]
[illegible] الاعتبار ولا حاجة الى اعتبار صحة السلب فيه باعتبار ولا الى اعتبار ان يكون هناك علامة لا يخ [illegible]
[illegible] او لا فان كان الثاني كان [illegible] وان كان الاول فلا [illegible] ان يكون مجازا فيه ان اراد [illegible]
[illegible] او مشكوكا وان لم يجز [illegible] العلامة [illegible] الاستعمال [illegible]
كالا يخفى [illegible] لم يكن تحريرها على وجه يتم سائر الاقسام واما في الحقيقة فلانه ان اراد بالحقيقة التي التزم توقف عدم صحة
السلب عليها ما يحصل عدم صحة السلب علامتها فلزوم الدور ظاهر وان اراد غيرها فظاهر اذ لا توقف هناك لان العلم ببعض معاني المشترك
لا يتوقف العلم ببعض اخر ولئن سلم كلامه على ارادة ان الكلي اذا اطلق على الفرد كالانسان بمعنى الحيوان الناطق على البليد فعدم
صحة سلبه عن البليد يتوقف على العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق ولا يتوقف العلم بهذا على العلم بعدم صحة سلبه عن البليد
فيرد عليه ان اطلاق الكلي على الفرد ان كان باعتبار الخصوصية فمجاز قطعا وان كان باعتبار الكلي المتحقق في ضمن ذلك
الحقيقة اطلاق اللفظ على معناه الكلي اذ معنى الانسان الذي اطلق على البليد بهذا الاعتبار ليس الا الحيوان الناطق ضمن ما التزم
من توقف العلم على العلم بانه حقيقة في الحيوان الناطق بتوجه الدور اللازم الا ان يريد ان المقصود من هذه العلامة استعلام حال
الفرد باعتبار وجود الكلي في ضمنه وعدمه فيرجع الى الجواب الاتي وقد عده غيره ومنها امكن الفرق بان المقصود بالعلامة على
الجواب الاتي استعلام حال الفرد فقط وعلى هذا الجواب استعلام ما هو اعم من ذلك فيدخل فيه مثل اطلاق الناطق على الانسان لكن
يتوجه عليه الاشكالات الاتية فيه ومنها ما ذكره هذا المعاصر ايضا وهو ان المقصود بهذه العلامة استعلام الحكم في الافراد المشكوكة
كما لو علمنا بان الماء معنى حقيقيا ومعنى مجازيا وشككنا في بعض الافراد انه يندرج تحت الاول او الثاني فيستعلم الحال بالقاعدة
المذكورة اقول وفيه خروج عن محل البحث فان الكلام في العلامة التي يعرف بها المعنى الحقيقي والمجازي لا ما يعلم بها تحقق المعنى الحقيقي
في ضمن الفرد وعدمه على ما يقتضيه ظاهر بيانه الا ان يقال ان المقصود من ذلك استعلام حال الاستعمال في الفرد فلا يخرج عن
محل البحث لكن يرد عليه مع عدم ملائمته لظاهر المقام او عدم مفوضه بدفع الاشكال بتمامه مضافا الى مخالفته لما ترى في دفع
الاشكال السابق من اعتبار السلب بالحمل الذاتي ان اشكال الدور وارد على ظاهر ما يصح لان العلم بصحة السلب او عدمها من الفرد
المشكوك فيه يتوقف على العلم بخروجه عن المعنى الحقيقي او بدخوله فيه فلو توقف العلم بذلك على العلم بصحة السلب او عدمها
فقد تم هذا الذي اختاره في الجواب ان يقال المقصود بالعلامة انما هو تحصيل العلم التفصيلي بالحقيقة والمجاز وهو لا يتوقف على
العلم بالوضع عند قصد من يتوقف على العلم التفصيلي به اذ كثيرا ما يعلم ذلك من تنصيص اهل اللسان العارفين بطرق المتداول
[illegible] الوجدان من الخبير بكيفية [illegible] والثاني هو الغالب المتداول فان قلت حكم الوجدان بصحة السلب وعدمها
يتوقف على العلم بالوضع وعدمه ضرورة ان دلالة الالفاظ ليست ذاتية كما توهمه من عبارة في ظاهر ما نسب اليه فلو توقف العلم
بالوضع وعدمه على ذلك لزم الدور وايضا قلت لا ريب في ان معنى اللفظ كثيرا ما يثبت في التفسير ويتقرر فيها على الوجه المتقرر عنه
عند اهل العرف لكثرة تعاطيه في المحاورات ومواردة الاستعمال ولو بمعونة القرائن والامارات [illegible] من الخفاء وعن
من الاجمال فاذا اريد تبيينه وتعيينه احتيج الى اعمال العلامة فالعلم التفصيلي يتوقف على اعمال العلامة وهي انما توقفه
على العلم الاجمالي كما مر في التبادر فلا دور فان قيل هذا التوجيه لا يتم في هذه العلامة فيما يعتبر فيه السلب بالحمل الذاتي فان
السلب لا يعتبر بين المعنى واللفظ اذ لا شك في صحته دائما ولا بينه وبين مفهوم المعنى لوضوح صحة السلب بالنسبة الى غير المعنى
بل يعتبر بينه وبين معناه الغير التاويلي فيتوقف العلم بعدم صحة سلب المعنى عن المعنى المبحوث عنه على العلم بانه المعنى الغير
التاويلي للفظ ولا ريب ان العلم بهذا هو العلم بكونه معنى حقيقيا فيعود اشكال الدور فنقول نختار القسم الاخير ونمنع لزوم
الدور وبما ذكرناه من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي لان العلم بعدم صحة سلب المعنى الغير التاويلي عن المعنى المبحوث عنه

[illegible]

[illegible] الاطراد دهنا الاول فهو علامة الحقيقة على ما نص عليه بعض المتأخرين فالمراد به ان يكون المعنى الذي صح باعتباره
الاستعمال من غير تأويل بحيث كلما تحقق صح الاستعمال فيه كذلك وذلك كرجل صارم فان المعنى الذي صح باعتباره الاطلاق
على زيد مثلا من غير تأويل هو بحيث كلما وجد صح الاطلاق عليه كذلك وعرفه آخرون بان المعنى الذي صح باعتباره استعماله
بخصوصه من غير تأويل وهو كونه جزءا من افراد المذكور المشار اليه هو بحيث كلما تحقق صح استعماله في خصوص كل جزئيه
الاطراد على الوجه الاول فهو علامة لكون كل من الوضع والمعنى عاما وحيث ما كان على الوجه الاخير فهو علامة كون الوضع عاما
والموضوع له خاصا وانما اعتبرت الاطلاق والاستعمال من غير تأويل مع انه لم اقف على من يعتبره لئلا يرد النقض بالكلي
في الخصوصية مثلا لا يصدق ان المعنى الذي صح باعتباره استعمال الانسان في خصوص زيد هو بحيث كلما تحقق صح الاستعمال فيه
بخصوصه فالاطراد هنا المعنى متحقق ولا حقيقة بل ايراد النقض بمطلق اقتران المجاز على ما يشير اليه وكذلك اطلاق اللفظ على
مثله على ما مر تحقيق القول فيه هذا غاية توجيه الكلام في المقام وهو بعد محل نظر لانه ان اعتبر الاستعمال معه انتقض بالمجاز
كما عرفت وان قيد بكونه على وجه الحقيقة او من غير تأويل كما فعلنا لزم الدور لان العلم بصحة استعمال اللفظ حيثما يتحقق ذلك
المعنى حقيقة او من غير تأويل مبني على العلم بانه موضوع لذلك المعنى او بخصوصيات افراده فلو توقف العلم بذلك على العلم
بالاطراد لزم الدور فان قيل يمكن العلم بصحة الاستعمال على الوجه المذكور بمراجعة الوجدان او بملاحظة محاورات اهل اللسان
على ما مر البيان فلا يلزم الدور قلنا فاذا علمنا المعنى الذي صح باعتباره الاستعمال حقيقة او من غير تأويل فقد كفانا علامة كون
اللفظ حقيقة في ذلك المعنى ولم يحتج الى اعتبار كونه بحيث يصح استعماله حيثما يتحقق ذلك المعنى على وجه الحقيقة وكان هذا هو
السر في عدم اعتبار المتقدمين اياه علامة للحقيقة وان اعتبروا عدم الاطراد علامة المجاز ثم اقول والاظهر عندي ان تفسير الاطراد
بان يكون المعنى الذي صح باعتباره استعمال اللفظ على الحقيقة او من غير تأويل في موارده المعلومة من حيث القدر المشترك
بحيث يصح ان يستعمل كذلك في موارده المشكوكة فيستعلم من ذلك ان اللفظ موضوع للقدر المشترك بين تلك الموارد وان المعنى الذي صح استعمال
اللفظ باعتباره متحقق في الجميع كما لو علمنا مدلول اللفظ الماء الحقيقي اجمالا وترددنا في تفصيله وتعيينه بين ان يكون موضوعا لخصوص
القدر المشترك بين المياه الصافية او الاعم من ذلك اعني القدر المشترك بينها وبين المياه الكدرة فيصح اطلاقه على المياه الكدرة من غير تأويل
باعتبار ذلك المعنى نستعلم كونه حقيقة في المعنى الاعم فان قيل فالعلامة حينئذ دورية لان العلم بصحة اطلاق لفظ الماء مثلا من غير تأويل
على الماء الكدر مبني على العلم بانه موضوع للقدر المشترك بينه وبين الماء الصافي فلو توقف العلم بذلك على العلم بكونه حقيقة فيه لزم
الدور قلنا لا يتوقف العلم بكونه مستعملا في الماء الكدر من غير تأويل على العلم بكونه موضوعا للقدر المشترك بينه بل يكفي العلم به
اجمالا ولو بمراجعة الوجدان على ما مر بيانه فلا دور واما عدم الاطراد فقد ذكر جماعة [illegible] مثلوا له باستعمال القرية فان
المعنى لاستعمال القرية على ما هو علامة الحلول ليس كلما تحققت هذه العلامة صح الاستعمال اذ لا يقال اسئل البيت والحجرة ونحوهما واعترض
على طرده بلفظ الرحمن فانه لا يطلق على غيره تعالى والعالم فانهما لا يطلقان عليه تعالى والفارورة فانها لا تطلق على غير الزجاجة فعدم
الاطراد متحقق لعدم صدق هذه الصفات هناك مع حصول مباديها ولا مجاز ويجيب بوجهين الاول ان عدم الاطراد انما يعتبر اذا كان من غير
مانع لغة او شرعا وفي منع الشارع من الاولين واللغة من الثالث فلا قدح بها واورد عليه باستلزامه الدور لان عدم الاطراد لا يعلم
الا بسببه لانه ممكن غير محصور لانه ولا يجب اثباته وصفاته وقد تقرر في محله ان كل ممكن يكون كذلك لا يعلم الا بسببه والسبب ليس
وجود المانع ان التقدير [illegible] بعدم المقتضي ومنه الوضع فاذن يتوقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع فلو توقف العلم بعدم
الوضع عليه كان دورا والثاني ان يمنع بعض مقدماته الثاني ان الرحمن معناه البالغ في الرحمة غايتها فيختص به تعالى والفاضل العالم الذي
من شانه ان يجهل والسخي الجواد الذي من شانه ان يبخل فيمتنع ان يطلقا عليه تعالى والفارورة منقولة عن معناها الاصلي الى الزجاجة التي
يستقر فيها الشيء فلا يطلق على غيرها والوجه في ذلك ان هذه الالفاظ لما دارت بين ان يكون موضوعة للمعاني المطلقة او المعاني المقيدة
فبعدم اطلاقها على بعض معانيها المطلقة دليل على انها موضوعة بازاء المعاني المقيدة هذا حاصل ما ذكروه في المقام والحق ان المجاز ايضا

[illegible]

[illegible] الاستثناء وعدمها وهذه العلامة توجب تخصيص العموم [illegible] من غيره كالقول في الجمع المعرف [illegible] بعد الخروج عند عدم العهد بتفسير صحة الاستثناء [illegible] وان المفرد على [illegible] ينفع اليه اعتبار [illegible] على [illegible] لصدم [illegible] الاستثناء [illegible] لا بمعنى صحة الاستثناء انما يقتضي ان يكون المستثنى [illegible] اما كونه على وجه الحقيقة فلا ضرورة ان اللفظ المستعمل في العموم مجازا يصح ان يستثنى منه وانه يتوقف العلم بصحة الاستثناء على العلم بعموم اللفظ فلو توقف العلم بعموم اللفظ على العلم بصحة الاستثناء كان دورا وكذا الكلام في العلم بعدم صحة الاستثناء لانه يتوقف على العلم بصحة الاستثناء من غيره على التاويل فيندفع الاحتمال المذكور لكن هذا انما يستقيم على ما ذهب اليه البعض من ان الاستثناء لا يوجب [illegible] ذلك العلم كما سيأتي بيانه ثم نمنع توقف العلم بصحة الاستثناء وعدمها على العلم بعموم اللفظ على حد ما سبق واعلم ان بعضهم عد العلامة [illegible] الاستثناء علامة للعموم وعدمه علامة لعدمه وفيه انه ان اعتبر الاستثناء من غير بناء على التاويل لم يحتج الى اعتبار الاضرار والا لم يصح اعتباره فان الجاري يطرد وقد يعلم من هذه العلامة تحقق التقييد وعدمها ويستند الى ان الاصل في الفيئان يكون اضرارا ومنها اسالة الحكم النقل بحكم القياس من الدلائل ليست من العلائم فيستدل بها عند ثبوت حقيقة او مجاز في زمان على ثبوته في زمان آخر سابق او لاحق اذا ثبت استعماله فيه كقول الاكثرين الامر حقيقة في الوجوب عرفا كان لغة شرعا لاصالة عدم النقل وهل التعويل على هذا الاصل من حيث افادته الظن نظرا الى عدم الاختلاف غالبا عند مدارها او من حيث التعبد لانه مرجح الى عدم نقض اليقين السابق فيطرد وجهان اظهرهما الاول لان المدار في مباحث الالفاظ على الظن مع ان الوجه الثاني لا يجري حيث يكون الاستدلال بثبوته في الزمن المتاخر على ثبوته في الزمن المتقدم ومنها القياس على ما ذكره جماعة وهو عبارة عن اثبات معنى للفظ الحاقا له بمشابهه او اثبات لفظ لمعنى الحاقا له بمشابهه كابن الامر يدل على التكرار لدلالة النهي المشابه اياه في الدلالة على الطلب عليه وان السارق سيقطع القياس لشبهه به في الاخذ على الخفية وتمسكوا في ذلك بوجوه ضعيفة والحق عدم التعويل على ذلك لانه لا يحصل به ظن يوثق به او نقول لا نسلم حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ بل نقتصر على ما ثبت حجيته باجماع او دليل غيره لان عدم امكان التوصل الى العلم بموضوعات الالفاظ او الى العلم بالمراد كما هو او غيره اولا يوجب جواز التعويل على كل ظن مع ثبوت بعض الطرق القطعية التي افاد الدليل حجيتها وتردهنا البحاث بظهر مما اوردناه في مبحث حجية اخبار الاحاد ويمكن ان يتمسك ايضا بما دل من الروايات على منع التعويل على القياس والاستحسان فانها وان كانت واردة في موارد الاحكام الشرعية لكنها بعمومها واطلاقها تتناول المقام ايضا حيث يستفاد من مساقها ان لا تعويل على القياس من حيث كونه قياسا هذا وقد اورد بعضهم للمجاز علامات اخر منها ان يوجد اللفظ مستعملا في معنيين ويعلم ان حقيقة في احدهما بخصوصه ويشك في الاخر فيحكم بكونه مجازا فيه لئلا يلزم الاشتراك المخالف للاصل على ما سيأتي بيانه وهذا انما يتم اذا كان بين المعنيين علاقة مصححة للتجوز كما مر التنبيه عليه ومع ذلك فانما يصلح دليلا لا علامة وقد يضاف اليه اختلاف الجمع وهذا انما يحتاج اليه اذا علم ان اطلاقه على [illegible] من حيث الخصوصية او باعتبار قدر مشترك فيعلم كون الوضع للقدر المشترك باختلاف الجمع وكونه لكل منهما بالاصل المذكور [illegible] فيرجع اطلاقه على المعنى الاخر الى مشاكلة كالطهر في قوله قلت الجحر الى جنبه قميصا ومنها التزام تقييده في اطلاقه على معنى بحيث لا يستعمل فيه عند الاطلاق كيد الشمال ونار الحرب ونحوها وهذا اليس بشيء لان التحقيق ان كلا من لفظي اليد والنار استعارة تخييلية مستعملة فيما وضعت له ولو سلم انها مجاز كما ذهب اليه بعضهم من انها مستعملة في صورة وهمية مشتبهة بمعناها الاصلي فالعلامة [illegible] حقيقة لاشتقاقها [illegible] لفظ المائة لا يستعمل في المياه المضافة الا مضافا والتزام كونه مجازا بعيد عن التحقيق فصل [illegible] ومن المتكلم لفظ وعرف مراده بالقرائن الخارجية من مشاهد علمية او امارات ظنية مما يعول عليه في المحاورات العرفية يحمل عليه [illegible] كان حقيقة او مجازا واذا اشتبه القرائن الخارجية فان اتحد معناه الحقيقي واحتمله المقام من غير معارض حمل عليه كما سيأتي وان تعدد فاما ان يكون بطريق الاشتراك او النقل فان كان الاول فان كان لبعض العلائق شهارا او اختصاص في عرف المخاطبين حمل عليه والا بان انتفى الامران وجب الوقف والرجوع الى الاصول وعلى هذا القياس مشترك الكتابة اذا تجرد عن القرينة كحديث لا سبق الا في النصل فيدل على تحريم اخذ المال المشترط والسكون فيدل على حرمة العمل ويلزم منها حرمة المال فينبني على الاول لاصالة جواز الفعل مع احتمال ترجيح الثاني في خصوص المقام

[illegible]

الاخر [illegible]

[illegible] الاخر [illegible]

[illegible] بعد [illegible] وان كان [illegible]

النقل على [illegible] ترجيح [illegible] الاشتراك [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] وهو نوع [illegible]

[illegible] المجاز والاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار فلا يصار اليها الا بدليل فان اقتضى الدليل بعضها [illegible]

[illegible] بعضها لا بعينه فهذه صور تعارض الاحوال والتعارض يقع في مادة واحدة [illegible]

[illegible] دار الامر بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكثرة انواعه وافراده وسعته واستعمالاته [illegible]

اما التخصيص او الوضع الثانوي او التاويل على القول [illegible] عليه [illegible] مرجحات لا سبيل [illegible]

الوضع المحتمل وقد يرجح المجاز باستلزامه [illegible] بعض انواع البديع [illegible]

بابعدية الاشتراك [illegible] الاشتراك

[illegible] الاشتراك

انه قد يكون [illegible] يتعلق القصد بالاجمال ويتيسر به ايضا بعض انواع البديع ولا تخفى [illegible] الوجوه مع معارضتها بالوجوه المتقدمة لا يصلح لاثبات الوضع لان مرجعها الى مجرد الاستحسان واذا دار بين النقل والاشتراك رجح الاشتراك [illegible] النقل عن الاشتراك بعد مشاركتهما في الحاجة الى تعدد الوضع بالاحتياج الى هجر المعنى الاول مع اصالة عدمه وعدم احتياج الاشتراك اليه هذا اذا اريد بالمنقول المنقول بالغلبة والهجر كما هو الظاهر ولو اريد به ما وضع للمعنى الثاني لمناسبة المعنى الاول من غير ملاحظة على الهجر او حصوله امكن ترجيح الاشتراك ايضا باصالة عدم هذه الملاحظة ومنه يظهر رجحان الاشتراك على الارتجال ايضا هذا وقد يرجح النقل بان الاشتراك يقتضي تعدد الحقيقة فيختل الفهم دون النقل وهو استحسان لا سبيل الى اثبات اللغات به واذا دار بين الاضمار والاشتراك رجح الاضمار لان وجوب الاضمار من توابع عدم الاشتراك ولوازمه بالنسبة الى بعض موارد الاستعمال فلا يصلح لمعارضته وقد يعارض ذلك بان الاشتراك اغلب من الاضمار فيرجح عليه وهذه الغلبة على تقدير تسليمها ليست تصلح لمكافاة ما مر واذا دار بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص لكثرته وشيوعه بالنسبة الى المجاز وان قلنا بانه منه اذ المراد بالمجاز هنا ما عدا التخصيص بقرينة المقابلة والتقييد هنا في حكم التخصيص بل اولى منه ولهذا يرجح عليه حيث يدور الامر بينهما لان عموم التخصيص وضعي ويرجح على ما عمومه حكمي واذا دار بين التخصيص والاشتراك رجح التخصيص لرجحانه على المجاز الراجح على الاشتراك واذا دار بين المجاز والنقل رجح المجاز لرجحانه على الاشتراك الراجح عليه واذا دار بين الاضمار والنقل رجح الاضمار لرجحانه على الاشتراك الراجح على النقل واذا دار بين المجاز والاضمار قيل يتساويان لاحتياج كل منهما الى القرينة ويمكن ترجيح المجاز لغلبته واذا دار بين التخصيص والاضمار فالترجيح للتخصيص لغلبته واعلم ان كلا من التخصيص والمجاز والاضمار قد يكون قريبا في نوعه وقد يكون بعيدا فيه فيعتبر ما قررناه من الترجيح في كل من النوعين او الانواع بالنسبة الى المماثل في نوعه او الادون واما القريب من نوع والبعيد من اخر فلا يجري فيه الاطلاق ما ذكر بل لا بد من ملاحظة جهتيه مع جهتي الاخر واعتبار الترجيح فقد يرجح بعيد النوع على بعيد الشخص اذا زاد بعده على بعد الاخر وقد يتوقف مع التساوي والامر في ذلك موكول الى النظر ولا سبيل فيه الى الضبط وكذا الكلام فيما اذا دار الامر بين مجازين او تخصيصين او اضمارين في مورد واحد او موردين فيتوقف مع التساوي ويرجح مع الاختلاف نعم اذا ورد خطابان وقام الدليل على ان الحكم في احدهما بالخصوص خاص فيتجه ارتكاب التخصيص او التجوز او الاضمار فيه و امكن [illegible] ارتكابه في الاخر فالظاهر قصر التصرف على مورد الدليل وسياتي بيان ذلك في مبحث التخصيص واعلم ان حجية ظواهر الالفاظ موضع وفاق وعليه مبنى التفهيم والتفاهم في المحاورات قديما وحديثا ولا فرق بين الظهور المستند الى نفس اللفظ كالحقيقة او الى القرائن الحالية او المقالية ولا بين الالفاظ الملفوظ بها والمكتوبة واما ظواهر الكتابة حيث يكون المرسوم محتملا للفظين او الفاظ ويكون بعضها اظهر فالظاهر جواز التعويل عليها ايضا فيما وضع للافادة والاستفادة لا سيما اذا انقطع طريق التعبير كما في كتب الاخبار والفتاوى اذ لو اريد بها ما هو خلاف الظاهر لنبه عليه لئلا تفوت الفائدة في تدوينها او يلزم الاغراء بالجهل ومن هذا الباب حديث الماء يطهر ولا يطهر فان فيه وجوها اشهرها واظهرها ان يكون الاول مبنيا للفاعل والثاني للمفعول وكذلك حديث الدنيا راس كل خطيئة فان الظاهر ان الدنيا كلمة وراس كلمة وان احتمل بعيدا

ان يكون

اي لا يلاحظ التخصيص القريب [illegible] او الادون ارجح [illegible] التخصيص [illegible] القريب [illegible] التخصيص [illegible] الابعد [illegible] الا برجح [illegible] وهكذا [illegible] المواردة بالتفصيل [illegible] محرره [illegible]

فقوله لا يطهره احد اما لجوده او لمزيد فيه في باب التقليد
وعلى الثاني للفاعل او المفعول
[illegible]

ان يكون [illegible] كلمة وليس بضم الصفر وتشديد التيم بمعنى الاساس كلمة الى غير ذلك واعلم ايضا ان الكتابة قد تكون طريقا الى اثبات الاشتراك
والنقل والزيادة والنقصان الاسلوبين [illegible] الاصل مع الظن به وقد تتعارض الاحوال العشر في وجوه الترجيح فيه عند
في الالفاظ ولو تطرق الى استعمال الغلط جاز التعويل مع ظن الصحة على اصالة عدمه فصل قد اشتهر بينهم ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وبين هاتين القاعدتين بحسب الظاهر تدافع لكن لكل منها مورد مخصوص فمن موارد القاعدة
الاولى ما لو علم المعنى الحقيقي [illegible] الحقيقي عند التجرد عن القرائن الظهور وبحانه ولان مبنى المجاز وان عليه هذا مما
لا نزاع لاحد فيه وقد حكى الاتفاق عليه غير واحد منهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون السامع مخاطبا باللفظ او لا وبين ما لو احتمل
فيه جهل الموضوع له والمراد ان يحتمل منه ما يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة فيه وان كان مستعملا في غيره ايضا اذا علم بكونه مجازا فالاكثر على
انه حقيقة في ذلك المعنى وقد ادعى الاتفاق عليه لان ظاهر الاستعمال والتبادر منه ذلك ولانه اذا وجب حمل اللفظ على المعنى [illegible]
عند الجهل بالمراد وجب حمل اللفظ على ذلك عند العلم بارادته لان الاستعمال [illegible] من الحقيقة
ارجح من المجاز لتوقفه على الوضع والعلاقة والنقل والقرينة والحقيقة انما تتوقف على الوضع فالحمل عليها اولى وعن [illegible] ان الاكثر
اللغات مجازات فان اراد الاكثر بحسب الاستعمال فممنوع لشهادة الوجدان على خلافه وان اراد الاكثر بحسب الوضع فمسلم لكنه لا
يجدي لما عرفت من ان اكثرية الاستعمال في المعنى الحقيقي في بعض اهل العصر اشترط فيه التفحص والتتبع الحاصلة بالخطاب
الشرعي حيث انه لا يكون دليلا للفقيه الا بعد بذل الجهد والفحص عن المعارض وفيه نظر لانه ان ادعى عدم حصول الظن بالموضوع له بمجرد
الاستعمال فورود المنع عليه ظاهر وان ادعى عدم حجية الظن الحاصل منه ما لم يحصل العجز عن تحصيل ما هو اقوى منه بالتتبع والفحص
فمدفوع بعد مخالفته لظاهر كلمات القوم بان ما دل على حجية مثل هذا الظن في مباحث الالفاظ من اجماع او غيره ان اقتضى حجيته مطلقا
فلا وجه لتخصيصه في المقام بهذا الاشتراط والا فلا وجه لتخصيص هذا الاشتراط بالمقام ولعله يعتبر الاشتراط وان تعرض لذكره
في خصوص المقام وهو قوي ويمكن تنزيل كلمات القوم على وجه لا ينافيه وتوقف الفاضل المعاصر بين الحمل على الحقيقة والمجاز نظرا
الى ان المجاز متداول شايع ولا يتوقف الا على مجرد ثبوت الوضع كالحقيقة فلا مرجح لاحدهما وفيه ما عرفت على ان المتداول الشايع هو
سبك المجاز عن الحقيقة اذ المجاز الذي لا حقيقة له لا حقيقة له وان قلنا بجوازه سلمنا لكنه نادر جدا فيبعد حمل الاستعمال عليه و
التزام حقيقة غيره يتوقف على سبق الاستعمال فيه والاصل عدمه وكان هذا الاصل هو الذي دعاه الى اعتباره منع توقف المجاز على الحقيقة
وفيه انه لا حاجة اليه لان الغالب سبق الاستعمال وكونه في هذا المعنى ليس باولى من غيره فلا يتوقف على المنع المذكور فقد تبين ومنها
ان يتعدد الموضوع له والمستعمل فيه ويتحد الوضع ويكون بعض موارده بحيث يحتمل ان يكون داخلا في الموضوع له بان يكون المعتبر فيه
المفهوم الاعم فيكون حقيقة فيه ويحتمل عدمه بان يكون المعتبر فيه المفهوم الاخص فيكون مجازا فيه فيبنى على الدخول وان المعتبر هو المفهوم الاعم
لاصالة الحقيقة المجردة عن المعارض فان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع فيتمسك بظاهر الاستعمال دليلا على تعيين الاعم وهو
اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث يتوقف ملاحظة الخاص على ملاحظة كالو تردد بين ان تكون اداة الاستثناء موضوعة لخصوص
مطلق الاخراج او لخصوص الاول فقط فيخرج الاول لما مر ولما اصالة عدم تحقق الوضع في مورد الشك فلا يصلح معارضا للاصل المذكور لانه
ظ فيتمسك بحجة عليه هذا ولم اقف منهم على كلام فيه نعم ربما يؤذن مقالتهم في المورد السابق بالموافقة لما ذكرناه ومنها ما لو استعمل اللفظ
في معنيين لا يكون بينهما [illegible] الاشتراك بينهما او ان يكون موضوعا للمعنى ثالث [illegible] بين آخرين فيستعمل فيهما مجازا و
الصحيح الاول لان الاستعمال يعتبر الوضع للمستعمل فيه وينفيه عن غيره فيلزم تعدده ومنها ادعاء اللزوم الغلط وكذا الحال فيما لو
تعدد المستعمل [illegible] وتحد [illegible] دون آخر وعلم بالوضع لذي العلاقة [illegible] في الكل وفي الجزء الذي لا ينتفي
[illegible] بالجزء ينبغي على الاشتراك بينهما لما مر ومنها ما لو جهلنا وضع اللفظ [illegible] تارة مستعملا بغير قرينة واخرى
محفوفا بها وجوز ان يكون المراد به في المستعمل فيه معنى واحد فعلى ما مر يكون الاستعمال حقيقة في الموضعين والمعنى واحد او يجري
فيه النزاع المتقدم ومولد القاعدة الثانية ان يتعدد المستعمل فيه ويحمل الموضوع له او يعلم الوضع في البعض ويجهل في الباقي ويكون
بحيث يحتمل الاشتراك والمجازية لوجود العلاقة المعتبرة وهذا القيد لا بد من اعتباره وان لم اقف على من يعتبره [illegible] بدونه يتعين المصير الى
الاشتراك لامتناع الحمل على الغلط وبعد ثبوت الوضع لما لم يثبت الاستعمال فيه وقد مر ذكره في بعض موارد القاعدة السابقة فالسيد
يبني في ذلك على الاشتراك ويجعل استعمال اللفظ في المعاني المتعددة كاستعماله في المعنى الواحد من غير فرق [illegible] الاكثر على ان المجاز اولى من
الاشتراك وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى ان الاستعمال في مثل المقام بمجرده لا يقتضي شيئا منهما وهو الحق لان الاشتراك
يتوقف على تعدد الوضع فحيث لا دليل عليه فالاصل عدمه ايضا سبب التجوز معلوم الحصول بخلاف سبب الاشتراك [illegible] الشك في الوضع اسناد
المسبب المعلوم الى السبب المعلوم اولى من اسناده الى سبب غير معلوم والفرق بين متحد المعنى ومتعدده انه على تقدير الاتحاد لا ريب في
ثبوت اصل الوضع من حيث توقف صحة الاستعمال عليه فيبقى تعيين الموضوع له فيصلح الاستعمال دليلا على تعيينه بخلاف صورة التعدد

[illegible]

فان القدر اللازم لصحة الاستعمال انما هو الوضع للمعنى وبقى الزائد عليه ولا يصلح الاستعمال دليلا على اثباته نعم لو ثبت ايضا لا سبيل اخر غير ان
يجعل الاستعمال دليلا على تعيينه كما في الصورة السابقة فان قضية الاستعمال على ما يشاهد عليه التحقيق لا تزيد على ذلك ولئن سلم ان
الاستعمال يقتضي في الحقيقة فيمكن الفرق ايضا بان الظهور في الصورة الاخيرة مع ضعفه معارضة الاصل منقوض باظهرية المجاز من الاشتراك
لغلبته عليه فلا يبقى وثوق به بخلاف الصورة السابقة وما يقال من ان اصالة العدم تعين الوضع على تقدير الاشتراك معارضة باصالة عدم
ملاحظة العلاقة على تقدير المجازية فيتساقطان فساقط لان ملاحظة العلاقة من شرائط صحة الاستعمال ولوازمه على تقدير عدم
الوضع فلا يصلح اصالة العدم معارضة لاصالة عدمه وهذا التحقيق وارد في محل الترجيح بين المعاني اذا كان احد المعاني اعم
من الباقي وبين غيره فيختار في الاول ان معناه الحقيقي هو المعنى الاعم لانه لو كان حقيقة في غيره فقط او في الجميع لزم المجاز او الاشتراك
منهما مخالف للاصل واما اذا كان حقيقة في الاعم كان حقيقة في الجميع وهذا التعليل وان قرره الفضل فيما اذا استعمل اللفظ في معان احدها
قدر مشترك بين تلك المعاني لكنه يجري ايضا فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان احدهما اعم من الاخر ولم يعلم كونه موضوعا لاحدهما
كما فرقنا في التحقيق غير انه ان تبين استعمال اللفظ في الخاص من حيث الخصوصية فوضعه للعام او القدر المشترك غير واضح المجازية والاشتراك
ان صح التعويل على امثال هذه التعليلات في معرفة الموضوعات وان لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب يرجع الى متحد المعنى لان اللفظ اذا وجد
مستعملا في معنى ثم شك في استعماله في معنى اخر يبنى على اصالة عدم التعدد وقد عرفت ان اللفظ اذا كان متحد المعنى تعين حمله على الحقيقة
واعلم انه لو تعدد المستعمل فيه وشك في تعدد العلاقة قالوا التوقف لمعارضة غلبة المجاز بغلبة عدم تحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني
واصالة عدم الوضع باصالة عدم حصول مجوز التجوز في خصوص محل البحث وان ثبت القاعدة الكلية للشك في تعلقها به فتحصل
الحقيقة الشرعية هي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع شرعي فخرج بقولنا في معناها الشرعي ما استعمل في غيره ولو بوضع شرعي
كابراهيم وبقولنا بوضع شرعي الكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع لغوي او عرفي او بوضع شرعي لمعنى اخر فان المتبادر منه ان يكون
بمقتضاه الاولى او لان الظاهر منه ان يكون الوضع سببا مستقلا في صحة الاستعمال وليس الامر في المجاز كذلك وينبغي ان يعتبر قيد الحيثية
في الوضع الشرعي ليخرج مثل لفظ الحسن والحسين عليهما السلام وان كان لمسماهما تعلق بالشرع لحكم الشارع بوجوب اشاعتهما والاعتراف بامامتهما و
عصمتهما الا انه لم يضع اللفظين باز ائهما من حيث كونه شارعا بمعنى ان لا مدخلية لكونه شارعا في التسمية بخلاف مثل لفظ الصراط والميزان
والجنة والحساب بناء على انها حقائق في معانيها الشخصية او المخصوصة فان لجهة الشرع مدخلا فيها لان الغرض الداعي الى وضعها انما
هو بيان اثارها الشرعية وبالجملة فنظير ذلك وضع الفقيه والاصولي وغيرهما اسامي لاولادهم فان ذلك لا يضر بها حقائق فقهية او اصولية
مثلا وان قدر لهم تعلق بتلك الصناعة بخلاف ما وضعوه ليستعمل في عرفهم بالاعتبار المذكور ثم ان فسر الشارع بالنبي فتمييز هنا
تبيينا وان فسر به تعم فان قلنا بان واضع اللغات تماما عدا الالفاظ البحوث عنها غيره تعم فلا اشكال والا احتيج الى اعتبار الحيثية المذكورة
ايضا للفرق بين الحقائق الشرعية وغيرها وينبغي تخصيصه على التقديرين الاخيرين بالوضع في شرعنا لا مطلقا وان احتمل لعدم
كلمات القوم عليه ثم هذا الحد كما ترى يتناول باطلاقه ما اذا كانت منقولات او موضوعات مبتدئة سواء وجدت المناسبة ولم
تلاحظ او لم توجد والنوع الاخير هي الحقيقة الدينية التي اثبتها المعتزلة حيث عرفوها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظا او معناه او
كليهما وخصوها باسماء الذوات والصفات كالمؤمن والكافر وما يشتقان منه دون اسماء الافعال كالصلوة والحج فانهم اطردوا بقولهم او
معناه ان لا يعرفوه ولو بطريق المجاز ليتعين كونها موضوعات مبتدئة فانه اذا تحققت المناسبة فقد عرفوا المعنى الا لعلمهم بصحة
الاستعمال على حسب نوع المجاز وتمام شد اليه قولهم في الاحتجاج بان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات ولا مناسبة
مصححة للتجوز ومنه يظهر انهم وان رددوا الدعوى عند التحرير بين الانواع الثلثة لكنهم انما يعنون بثبوت النوع الثاني منها هذا
لكن لقائل ان يقول لا يلزم من اشتمال العلاقة المصححة للتجوز هناك على تقدير تسليمه ان تكون موضوعات مبتدئة اذ لا نسلم ان
المناسبة المعتبرة في النقل التعييني لا بد ان تكون مصححة للتجوز فكيف كان فليس في التعرض لمقالتهم كثير فائدة والمقصود على ما ذكرناه و
اذا تحقق معنى الحقيقة الشرعية فنقول قد اختلف القوم في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق واظن من متبعي المتقدمين اثباتها
بالوضع التعييني لكن ذكر الحاجبي في ذلك ايرادا ورد على بعض حجج المثبتين ما توضيحه انه ان اريد ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في معانيها
المتجددة مجازا ثم استهر قافاك بغير قرينة فهو المدعى والظاهر انه اراد الاشتهار في لسان الشارع دون غيره ولو معه فان ذلك لا يثبت
المدعى فيستفاد منه ان مستند المثبتين اثبات الوضع ولو على سبيل التعيين وهذا منه خلاف ما هو المعروف من مقالتهم ومخالف
لما يقتضيه ظاهر حججهم ثم ان المتاخرين من فصل بين الفاظ العبادات والمعاملات فاثبتها في الاول ونفاها في الثاني ومنهم من فصل
بين ما يكثر استعمالها وبين غيرها فذهب الى الاثبات بالوضع التعييني في الاول والى النفي في الثاني ثم من النافين من ذهب الى ضرورة
هذه الالفاظ حقيقة عند الشرع في زمن الشارع ومنهم من خصه بالالفاظ المتداولة ويظهر من بعضهم نفي ذلك ايضا حيث ذكر
ان الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ في معانيها الشرعية الا مجازا وقد يحكى عن بعضهم بعينها فيما تقدم على زمن الصادقين ايضا ومن عدة

[illegible]

[illegible] الشرائع السابقة كالصلوة والصوم والحج لثبوت ماهياتها كما يعلم [illegible]
عن عيسى بن مريم وأوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقوله تعالى وأذن في الناس بالحج وقوله تعالى كتب عليكم الصيام
كتب على الذين من قبلكم إلى غير ذلك فإن [illegible] الشرائع السابقة [illegible] هذه الألفاظ [illegible]
لغة العرب في الزمن السابق لمتدينهم بتلك الأديان [illegible] الألفاظ [illegible] كانت [illegible]
بعد ذلك لا يقدح وقوع الاختلاف في ماهياتها بحسب اختلاف الشرائع وإن قلنا بأن مسميات الماهيات الصحيحة كما هي الحقائق [illegible]
هذه الكيفية كانت بالنسبة إلى الصحيح كما علمت بأنها موضوعة بإزاء المعنى المشترك الصحيح فيكون الاختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم
كاختلاف مصاديق ماهياتها المعبرة في شرعنا باختلاف الأحوال ممكنا وجائزا تذكر أو نسيانا أو غير ذلك فكما لا يوجب هذا الاختلاف
لفقد الوضع مع مناسبته في البعض كالصلوة فليكن الاختلاف المذكور كذلك ثم على تقدير تحقق هذه الحقائق في الشرائع السابقة فهل هي
موضوعة لها أو وضع أول لمعنى شرعيت تلك الماهيات في شرعنا وبغلبة الاستعمال في لسانه أو لسان متابعيه أو الجميع وجوه يمكن
معرفتها عما بأيدينا من الكتب فعلى الأخير لا تكون تلك الألفاظ حقائق لغوية في معانيها الشرعية حيث إن الحقيقة اللغوية هي [illegible]
التي تكون قبل زمن النبي كما هو الظ ولا ينافي ذلك كون العبادات توقيفية لأن معانيها الشرعية على هذا البيان مجهولة الكنه والحقيقة
ولا سبيل إلى معرفتها بعد العلم بالاختلاف في أمور كثيرة إلا بالتلقي من الحجج الشرعية وأما غير ذلك من الألفاظ التي لم يثبت شرعية
معانيها في الشرائع السابقة فإن كانت مما تشتد الحاجة إليها فالظ ثبوت النقل فيها بغلبة الاستعمال في زمانه وفي لسانه ولسان متابعيه
بحكم العادة وليس هذا بالحقيقة الشرعية كما نبهنا عليه وإلا بحيث يعلم بحصول النقل فيه من الأزمان المتأخرة وسيأتيك توضيح بعض هذه
المواضيع [illegible] الأول وجوه الأول وهو المعروف من المتقدمين القطع بأن الصلوة والصوم والحج أسماء لمعانيها الشرعية لتبادرها
منها [illegible] ذلك لكونه [illegible] الشارع ونقله إليها إلى تلك المعاني والجواب أن التبادر المدعى إن كان بالنسبة
إلى زمان أهل الشرع فمسلم لكن لا يثبت بها الحقيقة عندهم وإن كان بالنسبة إلى زمان الشارع فممنوع لا يقال لا سبيل إلى المنع بعد وقوع
النقل لما مر من أن المسائل اللغوية يكتفى فيها ولو بنقل الواحد لأنا نقول الظ أن المستند لذلك لم يطلع على أكثر مما اطلعنا عليه في المقام
فنقل التبادر منه على تقدير عدم ثبوته عندنا بعد الفحص موهون على أن كل منظ في دعوى التبادر بالنسبة إلى زمان الشارع
فالكلام المذكور معه منا مشترك ظاهري تسلمنا لكن لا نسلم أن ذلك لا يكون إلا بنقل الشارع لها لجواز أن يكون بغلبة الاستعمال بين المتشرعة
في زمانه الثاني أن هذه المعاني مما يشتد الحاجة إلى إيرادها والتعبير عنها فمقتضى الحكمة أن يضع الشارع بإزائها ألفاظا يستغنى به
عن تكلف القرينة مع أن في الوضع من السلامة من الإخلال بالفهم ما ليس في القرينة إذ ربما تخفى فيختل فهم المقصود ثم إذا ثبت الوضع
فليس الموضوع إلا هذه الألفاظ المتداولة على ألسنة أهل الشرع وذلك ظ والجواب أن مرجع هذا الوجه إلى الاستحسان ولا نعول عليه
سيما في إثبات الشرع مع أنه لا يقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الغناء عن تكرير القرينة ولو بنصب قرينة عامة كقوله كلما أطلق هذه
الألفاظ فالمراد منها معانيها الشرعية [illegible] القرينة على الخلاف أو بفهمهم ذلك بقرائن الأحوال الثالث الاستقراء فإنا نتتبع
الشارع هذه الألفاظ لو وجدناه يستعملها غالبا في معانيها المخترعة عندنا حتى كاد أن لا يوجد استعماله إياها في معانيها اللغوية مع ما نرى
من كثرة استعماله لها وتكررها في كلامه فإن ذلك يفيد الظن بأنه قد بنى من أول الأمر على نقل هذه الألفاظ إلى معانيها الشرعية إلا
ترى أنا نحكم على الألفاظ المتداولة في عرفنا في باب العلوم والصنائع بأنها منقولات عندهم بمجرد غلبة استعمالهم إياها في معانيها المخترعة
عندهم وإن انضم إلى ذلك النقل في بعض الموارد وظ أن الشارع لا يقصر عن عرفهم في ذلك فليحكم بالنقل هنا كذلك والجواب
أن غلبة الاستعمال لا يوجب البناء على النقل لجواز البناء على التجوز فإن ترجح الأول بأنه أوفق بالحكمة رجع إلى إثبات الوضع بالاستحسان
وقد مر فساده وتمثيل ذلك بالألفاظ المتداولة عند أرباب العلوم والصنائع مدفوع بأن النقل اليقيني غير ثابت في كثير من تلك الألفاظ
وإن تحققت الغلبة فيها ولو قلنا بثبوته هناك كما صدر عن البعض فينبغي على المسامحة رعاية لبعض الأمارات الضعيفة إذ لا يترتب عليه ثمرة
قوية ولا يذهب عليك أن هذا الاستقراء ليس بالاستقراء الذي ذكرنا أنه حجة في مباحث الألفاظ الرابع نقل جماعة من العلماء وقوعها وظ
أن هذه المسألة لغوية يكتفى فيها بنقل الواحد فضلا عن المتعدد ولا يق نقل البعض وقوعها معارض بنقل غيرهم عدم وقوعها فلا يبقى تعويل
عليه لأنا نقول المثبت مقدم على النافي لأن مرجع النفي إلى عدم الاطلاع غالبا وهو لا يصلح لمعارضة مدعيه كما مر التنبيه عليه على أن القول

[illegible] الاستناد الى الخبر الاول كما عرفت وحينئذ [illegible] الاثبات لم يجد الاستناد اليه [illegible]
[illegible] على تقدير صحة المستند وقد مر التنبيه عليه سابقا فان كانت [illegible]
[illegible] من مستند [illegible] الاستدلال ولا يكفي في الوثوق [illegible]
[illegible] الالفاظ [illegible] بمعانيها الشرعية [illegible] مولدا الحقيقة [illegible]
[illegible] ذلك من تكرر ذلك الاجماع منهم على [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] الاجماع المدعى
[illegible] ان كان بالنسبة الى المتشرعين [illegible] الدعوى [illegible] بالنسبة الى المنكرين [illegible]
[illegible] استعمال الشارع هذه الالفاظ لا يكاد يوجد مجردا عن القرائن المعينة للمراد فيحصل [illegible] على هذه المعاني وجود تلك
[illegible] الوضع السادس ان كثيرا من هذه الالفاظ كلفظ الصلوة والصوم والزكوة والحج والطواف [illegible]
في معاني [illegible] الشرائع السابقة كما يشهد به تتبع النصوص الواردة في القرآن وغيره وثبت [illegible]
[illegible] بعدم القول بالفصل اذ لا فارق بين [illegible] الكلي اما التفاصيل التي ذهب اليها [illegible]
بعد ما اتفق عليها جماع المتقدمين [illegible] كون تلك الماهيات [illegible] القرآن يكون تلك الالفاظ موضوعة
بازائها لجواز ان يكون قد وضع بازائها الفاظ اخر [illegible] هذه الالفاظ لا نقول هذا الاحتمال مدفوع باصالة عدم تعدد
الوضع على انه [illegible] الجواب ان كلام المثبتين ليس صريحا في الاثبات الكلي وان عزي اليهم ولو
سلم فصحة الاستناد في مثل المقام الى عدم القول بالفصل ممنوعة بعد ما تبين الحال واتضح وجه المقال على ان الذي اراده المثبتون كما
يظهر من كلامهم وصرح به بعضهم هو ان الشارع نقل تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية [illegible] معانيها الشرعية لا انها كانت
موضوعة لتلك المعاني قبل زمان الشارع بل ربما يشعر كلام بعضهم بانكار ذلك فهي المبنى على الدليل المذكور [illegible]
واحداث قول في البين السابع وهو يختص باثباتها بالوضع التعيني ان العادة قاضية بان هذه الالفاظ فذاكر الشارع استعمالها
في معانيها الشرعية دون معانيها اللغوية لظهور توفر دواعيه عليه بسبب حاجته اليه حيث انه كان لا يزال يبين للناس احكامها
ويحثهم على المواظبة عليها ويامرهم بتعلم وظائفها واداتها وتعليم غيرهم اياها وذلك كله غالبا لا يكون الا بتكرير الالفاظ المعينة
بازائها وكل لفظ بلغ في معناه المجازي هذه الغاية واستمر على هذه المثابة ولو اياما قليلة فلا ريب في صيرورته حقيقة في المعنى المجازي
كما يشهد به الاعتبار السليم وحيث ان هذا الدليل لا يساعد على الاثبات الكلي اقتصر بعضهم على حسب ما يتناوله من الالفاظ التي يتداول
ذكرها وعمت الحاجة غالبا الى استعمالها وعول على اصالة عدم النقل فيما عداها والجواب ان الغلبة في لسان الشارع مسبوق بالغلبة
في لسان الاخرين فبناء على حكم العادة نظرا الى كثرتهم وتوفر دواعيهم على الاستعمال فيكون صيرورتها حقيقة عندهم متقدما
على صيرورتها حقيقة عند الشارع وبعد صيرورة اللفظ حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع لان لسان الواحد من القوم تابع
للسان الاخرين فلا يتحقق اذن الا الحقيقة عند المتشرعة وبهذا المقال يتبين وجه القول الاول بل الثاني ايضا من التفاصيل المحكية
عن النافين ويمكن رده بان النقل المذكور انما حصل في لسان الشارع وغيره مختصين بغيره ايضا لا وجه له اذ كما لا يمكن نسبة النقل
المذكور الى الشارع فقط لعدم استقلاله به كذلك لا يمكن نسبته الى المتشرعة فقط لعدم استقلالهم به وترجيح الثاني بالغلبة
منقوض بترجيحات الاول بالتاسيس مع ما فيه من الخروج عن المعنى المتنازع فيه واستدل المفصل بين الفاظ العبادات وغيرها
بان العبادات ماهيات مخترعة في الشرع بخلاف المعاملات وتوابعها كالبيع والصلح والهبة والدين والرهن والاجارة والعارية
والوديعة والغصب والقصاص والدية وغيرها فانها باقية على حقايقها الاصلية اذ لم يتصرف الشارع فيها الا بان جعل لها شرايط
واحكاما وذلك لا يقتضي اختلاف ماهيتها لان الشرط خارج عن حقيقة المشروط ومن هنا قالوا العبادات توقيفية دون المعاملات
واراد وابذلك موضوعاتها بمعنى ان موضوعات العبادات تتوقف على بيان الشارع دون موضوعات المعاملات فان المرجع فيها الى
العرف ولم يريدوا احكامها فان الاحكام كلها توقيفية لا بد فيها من الاخذ من الشارع واجيب بمنع الاطراد في القسمين اما في العبادات
فلان مثل لفظ الاحرام والطواف ونظايرهما باق على معناه الاصلي اذ لم يجعل الشارع لها الا شرايط وهو لا يقتضي الاختلاف في الماهية
واما في غيرها فلان لفظ الخلع والمبارات والنكاح والايلاء والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث وغيرها منقولات في
الشرع اذ لم يعهد مفاهيمها من اهل اللغة وليست بالفاظ وفيه نظر لكن يرد ان مستند هذا القائل في ثبوت النقل في الفاظ العبادات
راجع الى الوجوه المتقدمة وقد عرفت ما فيها حجة القول بالنفي وجوه الاول اصالة عدم وقوع النقل من الشارع لانه حادث فيستصحب عدمه
تمسك به جماعة كصاحب المعالم وغيره وهو انما يقتضي نفي الحقيقة الشرعية في الظ دون الواقع كما يقتضيه الوجهان الاتيان الثاني ان
الشارع لو نقلها الى معانيها الشرعية لفهمها المخاطبين بها حيث ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقلوا الينا مشاركتها لهم

[illegible]

[illegible]

[illegible] الصحيح [illegible] الشارع [illegible] ان الشارع [illegible] الالفاظ [illegible] الصحيحة
[illegible]
[illegible] الاعم [illegible] بعد العلم [illegible]
[illegible] والكمال [illegible] لا اصل [illegible]
الاول [illegible] الثانية على [illegible] الصلوة [illegible]
[illegible] الرواية الثالثة [illegible] عدم [illegible]
[illegible]
[illegible]
يعم [illegible] الكلام ثم ان [illegible] الاول [illegible] الرابع ان جميع العبادات مطلقة [illegible] الفاسدة كما
لا [illegible] الصحيح [illegible] لا اطلاق الاوامر المتعلقة بها وذلك لان العبادة
ليست الا [illegible] انما يتحقق بعد تعلق امر الشارع وطلبه بها فلا يعقل كونها [illegible] من كونها متعلقة
[illegible] في الصحيح واما الكبرى فلظهور ان اوامر الشارع لا تتعلق بالفاسدة و[illegible] كونها فاسدة ويمكن
ان [illegible] الوجه الاول [illegible] التقييد في تلك الاطلاقات وفي الثاني بالمنع من تفسير مطلق العبادة بما يترجح فعله على تركه بل ذلك
[illegible] العبادة [illegible] ونحوه [illegible] ان يكون نوعها راجحا في الجملة ليتميز عما ليس بعبادة ولا يخفى [illegible]
من [illegible] الاخير ولو قيل بالفرق بين اسم العبادة واسامي العبادات بان الاسم يختص بالصحيحة بخلاف الاسامي كان له وجه
الخامس لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة كان لها وجه ضبط في المعنى الموضوع له كالصحيحة او المبرئة للذمة او المطلوبة
شرعا او نحو ذلك واما اذا كانت موضوعة للمعنى الاعم لم يكن لها وجه ضبط بحيث يمكن تعقلها حتى يصح ان تكون تلك الالفاظ موضوعة
بازائها ولا يمكن القول بانها موضوعة لجملة من تلك الافعال لعدم صدقها عندهم على كل جملة منها ولا تعين احدها على وجه يعتبر فيه
الصدق عرفا لزوم التحديد في الصدق عرفا يتوقف على الوضع فلو توقف الوضع عليه كان دورا ولذا ربما يحكى عن بعض الفضلاء
هذا تعيين جملة من الاجزاء فقال في لفظ الصلوة انها موضوعة بازاء الاركان المخصوصة مع الطهارة وبمثله في غيرها وقد
يحتج على مثل هذه الدعوى في كلام الفاضل المعاصر حيث ادعى ان الصلوة اسم للتكبيرة والقيام والركوع والسجود وان البواقي
شرط المطلوب بها وايد ذلك بمقالة الفقهاء ان تلك الامور ان كان يخالف الاخلال بها فساده واحتج للقطع بان مجرد الاتيان بتلك
الاجزاء غير مصحح للاطلاق مع انها لو كانت موضوعة بازائها لزم عدم الصدق عند انتفاء بعضها كالتكبيرة والقيام ولو حصلت مع
سائر الاجزاء والشرائط والتزامه على هذا المذهب تعسف واضح وليس في تسميتها اركانا ما يشعر بانها تمام المسمى كما لا يخفى على من وقف
على مصطلحهم في لفظ الركن نعم يمكن التفصي عن اصل الاشكال بالتزام كونها موضوعة للاعم من الصحيحة ومما يقاربها في الهيئة
عرفا فلا يلزم الدور السادس انها لو لم تكن موضوعة لخصوص الصحيحة لزم ارتكاب التقييد في الاوامر المتعلقة بها لظهور انها لا
تتعلق بالفاسدة والتقييد على خلاف الاصل واما اذا كانت موضوعة للصحيحة فلا يلزم ذلك وهذا ضعيف اذ لا عبرة بهذا
الاصل ونظائره في اثبات الاوضاع حجة القول بانها موضوعة للمعنى الاعم وجوه منها التبادر وعدم صحة سلبها عن الفاسدة والجواب
المنع من ذلك كما سبق انكاره التبادر في ذلك غير مسموع بعد شهادة العرف عليه فان من اخبر بان زيدا يصلي لا يفهم منه الا انه
متشاغل باتيان هذه الهيئة من غير دلالة على كونها صحيحة او فاسدة ولهذا لو اخبر بعد ذلك بان صلوته تلك كانت فاسدة لم يعد
مناقضا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره لانا نقول بعد المساعدة على الادعاء المذكور ان القرينة الحالية في مقام الاخبار قائمة
على عدم ارادة الصحيحة بخصوصها وهي بعد الاطلاع على السرائر وكثيرا ما يكون المقصود بالاخبار عنها بيان حال الفاعل وانه متلبس
بتلك الافعال ومتشاغل بها من غير تعرض لبيان الصحة والفساد فيصلح ان ينهض ذلك قرينة على ارادة المعنى الاعم وظاهر ان تبادر المعنى
من اللفظ عند قيام القرينة لا يوجب الوضع له ومنها ان كون هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة على تقدير تسليمه لا يقتضي ان لا
يطلق على الفاسد حقيقة بدليل ان الاعلام موضوعة بازاء تمام الاشخاص بشهادة قولهم دلالة زيد على يده واصبعه دلالة تضمنية
مع ذلك يصدق عليه بالوضع السابق عند انتفاء بعض اجزائه او زيادته عليها ويلزم من ذلك ان تكون حقيقة في الاعم وهو المط
والجواب ان فرض اختصاص الوضع بالصحيحة يأبى عن صدق الاسم على الفاسد حقيقة الا ان يدعى انقلاب الوضع ح الى الوضع
للاعم وان كان على خلاف ما قصده الواضع بمساعدة العرف نظرا الى الغائهم قيد الصحة وهذا على الظاهر مما لا يمكن الالتزام به واما
التمسك بالعلم فمدفوع بانه انما يوضع بازاء نفس الشخص مع ما يتبعه من البدن من غير تعيين لمقدار مخصوص منه فيصدق عليه
حقيقة عند نقصان جزء منه وزيادته عليه وليس الوضع في جميع المركبات بهذه المثابة فلا سبيل الى الالحاق والتعدية ومنها

[illegible] الالفاظ لو كانت موضوعة للصحيحة لزم ما لو نذر ان يصلي [illegible] الشاغلة بالصلوة [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible] الشرائط [illegible] الكلام في جواز الاتيان به والجواب [illegible] الاعطاء [illegible] بالصلوة [illegible]
مع ان الاشكال المذكور وارد عليه على القول بالاعم [illegible] وهو ان صيغة [illegible] المسلمين على ما تقرر في الشرع
[illegible] الاعم [illegible] الاعم ان يلتزم [illegible] على هذا القول اللازم الا ان يتخصص [illegible] الاطلاق [illegible] المتعين [illegible] ذكرناه واما ما يأتي من اشكال
[illegible] الصحيح عند عدم [illegible] الواقع فلا يجري في العلم [illegible] على [illegible] العلم ونظائر الصحة
[illegible] لما حل اكل ذبائحهم ولا لبس الجلود التي توجد في ايديهم الى غير ذلك [illegible] الشرعية وهو
خلاف الاجماع [illegible] بيان [illegible] ان هذه الالفاظ [illegible] الصحيحة [illegible] الاولى [illegible]
[illegible] كما مر [illegible] على الاصل والجواب [illegible] الصحيحة [illegible] الاولى
الاعادة كما مر [illegible] على [illegible] الى الصحيحة والفاسدة وصحة
وصفها بهما [illegible] الصحيحة والوصف [illegible] على [illegible] الاعم والاستعمال
[illegible] الصحيحة [illegible] الحقيقة [illegible] الصحيحة لزم تكرار معنى
الطلب في الاول [illegible] بالتالي [illegible] المقدم بيان الملازمة ان الامر يرجع الى الامر بالمطلوب اذ هو معنى الصحيحة فيكون
[illegible] الطلب مطلوب وهو المراد بالتالي واما فساده فظاهر [illegible] الطلب [illegible] كان متعلق الطلب هو الصحيحة
لزم الدور لتوقف الطلب على الصحة والصحة على الطلب والجواب [illegible] الصحيحة [illegible] اللفظ بل [illegible]
فلا تكرار ثم المراد بالصحة موافقة الفعل للطلب الواقعي فتوقف الطلب الظاهري عليه لا يوجب الدور واما الطلب الواقعي [illegible]
بالفعل الصحيح اعني ما يكون صحيحا قبل تعلق الطلب به بل يتعلق بالفعل من حيث هو وهو الصحيح من لوازمه دون بعد ما يكون صحيحا بذلك
الطلب فلا اشكال ومنها ما ورد في الروايات المستفيضة من الامر باعادة الصلوة عند حصول بعض المنافيات وهي عبادة عن الاتيان
بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا فيكون المراد بها المعنى الاعم اذ ليس الامر هناك باعادة الصحيحة وعلى قياس الكلام في سائر الالفاظ والجواب
ان ذلك لا يقتضي الا مجرد الاستعمال وهو لا يقتضي الحقيقة كما مر غير مرة ويكفي في صدق الاعادة عرفا مجرد سبق العزم على الفعل [illegible]
ببعض اجزائه على ما يساعد عليه الاستعمال في المقام وغيره فليس في شيء منها دلالة على كون الوضع للاعم ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة
لزم ان يدل النهي عنها على صحتها او التالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي انما يتعلق بالصحيحة لان اراءته انما يتعلق بطلب وقوع
ايقاعها على ما هو المفروض فلا بد من امكانها حتى يصح تعلقها بها والا لكان النهي عنها عن امر ممتنع وهو ممتنع ولما بطلان التالي فواضح
على ما سيأتي بيانه والجواب ان هذا الدليل انما يثبت مجرد الاستعمال وهو لا يوجب الحقيقة مع انه يمكن ان يكون المراد بها الهيئة الصحيحة
بشرط النهي على نفي الفعل لا المنع من ايقاعه او يكون اللفظ مستعملا في الصحيحة حال ذكر النهي ويكون الفساد طاريا عليها بالنهي لكن
هذا انما يتم اذا كان العمل مطلوبا على الوجه المنهي عنه قبل النهي وقصد بالنهي عنه انشاء عدم مطلوبيته به ومنها انها لو كانت موضوعة
بازاء الصحيحة لزم ان يكون مورد النذر فيما لو نذر ان لا يصلي في مكان مرجوح هي الصلوة الصحيحة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان النذر انما موضوعة للصحيحة واما بطلان التالي فلان تعلق النذر بها يستلزم النهي عنها وهو يستلزم فسادها اما الاول
وفسادها يستلزم عدم تعلق النذر بها اذ التقدير انه متعلق بالصحيحة لا غير وما يقتضي وجوده عدمه فهو محال مع ان النذر المذكور
منعقد والجواب اما اولا فبالنقض بما لو نذر ان لا يصلي في صلوة صحيحة فيأتي فيه الاشكال المذكور بعينه بناء على الاعم ايضا ولو منع جواز
تعلقه بها لا بحثه لنا منع جوازه على التقدير الاول اية الا ان يجعل تعلقها قرينة على ارادة الاعم لكن لا يثبت به الا مجرد الاستعمال على
ان تعلقه بالاعم يستلزم تعلقه بنوعيه من الصحيح والفاسد اذ تخصيصه بغير الصحيح غير صحيح فيأتي الاشكال المذكور بالنسبة الى تعلقه
بالصحيح وفيه نظر ظاهر واما ثانيا فبالحل وهو ان النذر انما يتعلق بالصحيحة والفساد انما يأتي بعد تعلق النذر بها فلا منافاة والمعتبر
في صحة تعلق النذر بشيء امكانه على تقدير عدم تعلق النذر به لا امكانه مطلقا اذ لا دليل عليه غاية ما في الباب ان يمنع الحنث فيه ويكون
اثر النذر مجرد الفساد ولا دليل على خلافه وقد يتعلق النذر بما يكون صحيحا على تقدير عدم تعلق النذر به فيحنث بفعله وان وقع
فاسدا وله ايضا وجه لان النذر انما يتعلق بالصحيح حال النذر فلا ينافيه لحوق الفساد من جهته ثم لا يتحقق منه الحنث الا اذا اتى به فاسدا
بالقرينة وهو لا يكون الا مع زعم عدم فساده بالنذر ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون لكل مكلف
ماهيات متكثرة بحسب اختلاف احوال المكلفين كالحاضر والمسافر والحافظ والناسي والشاك والصحيح والمريض والمضطر والآمن والخائف

الى غير ذلك مع اشتمال كل واحد من هذه الاقسام على اقسام عديدة سيما اذا اعتبر بعضها مع بعض ولنا على القول بانها موضوعة للاعم فلا
يلزم ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة وليس الامر من الاشتراط شيء في اعتباره في التسمية والجواب اما عن الاول فبان
مجرد كون الصلوة اسما للصحيحة لا يوجب اختلاف تلك الاقسام بحسب الماهية لجواز ان يكون الاختلاف فيها بحسب العوارض الطارئة على ماهية
واحدة وهي ماهية الصحيحة ثم لما كان الحكم بطلان التالي اذا لم يأت عليه بحجة وبينة واما عن الثاني فبالمنع من عدم المدخلية كيف وفي
قضية الاشتراط زوال المشروط عن زوال الشرط وهو يوجب انتفاء الاسم ومنها ما ذكره المعاصر المذكور ايضا وهو ان الفقهاء قد اتفقوا
على بطلان الصلوة بزيادة اجزاء كانها كالركوع مثلا وظاهر ان الركوع الزائد فاسد لتعلق النهي به مع انهم اطلقوا عليه لفظ الركوع وقد
ذلك شاهد على انه حقيقة في المعنى الاعم ولا يمكن ان يراد به صورة الركوع اذ لا تبطل الصلوة بمجرد المكث مقدار الركوع منحنيا لاخذ شيء
من الارض ويتم الكلام في البواقي بما في الجواب بالفصل والجواب انهم ارادوا بزيادة الركوع زيادة صورة الركوع بقصد كونها ركوعا وفي
مجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة كلمة غير مرة على انا نقول ليس الركوع من اسماء العبادات بل هو على حد القيام والقراءة والاستقرار و
نحوها في الدلالة على المعنى الاصلي وما ثبت لها في الشرع من شرط فليس شرطا لتحققها بل لصحتها ومطلوبيتها هذا غاية ما يحتمل في ادلة
الفريقين بقي الكلام في الثمرة فنقول ذكر جماعة ان فائدة النزاع تظهر في اجراء اصل البراءة عند الشك في جزئية شيء او شرطيته للعبادة
والشك في المانعية ولمع الى الشك في الشرطية من حيث ان عدم المانع شرط بالمعنى الاعم فانه على القول بانها موضوعة للاعم يمكن اجراء الاصل
المذكور في نفيها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم لان الاصح انما تعلق بالمفهوم العام وقضية الاصل اجراء كل ما يصدق عليه ذلك المفهوم
ما لم يثبت اعتبار امر زائد عليه شطرا او شرطا واما على القول بانها موضوعة بازاء الصحيحة فلا يمكن نفي ما شك فيه بالاصل المذكور للشك
في حصول الماهية بدونه كما لا يمكن التمسك به في نفي ما شك اعتباره في صدق الاسم على المذهب الاول بل الذي يقتضيه اصالة الاشتغال
القول بالصحة وجوب الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصحة من الاجزاء والشرائط المعلومة والمشكوكة تحصيلا للبراءة اليقينية كما
في الماهية وجوب الاتيان بما يحتمل اعتباره في الصدق على القول بالاعم لا بمعنى ان الاصل المذكور يجعل الاجزاء والشرائط المشكوكة اجزاء
[illegible] قد بينوهم فيظهر الثمرة في مسئلة الشك بل المراد مجرد توقف العلم بالبراءة على الاتيان بها وظ ان ذلك لا يقتضي
الحكم بالجزئية والشرطية واما المتوقف بين القولين فيلزمه ما يلزم القائل بالصحة اخذا بالمتيقن ووجهه واضح هذا والتحقيق عندي ان
اصل البراءة وما في معناه من الاصول الظاهرية كاصل العدم يتساوى نسبة جريانه في نفي الاجزاء والشرائط المشكوك فيها على القول
بالصحة والقول بالاعم لشمول ادلة النفي والاثبات لهما ولا فرق بينهما في ذلك كما هو المتداول في السنة المتأخرين والمعاصرين غفلة بديهة
[illegible] ان من يمنع من جريان الاصل المذكور على القول بالصحة يمنع من جريانه على القول بالاعم ايضا حيث يكون الشك في الصدق
كما يتنا عليه في حكمه ما لو شك في شمول اطلاق الخطاب المتعلق بالماهية لها عند انضمامها ببعض الخصوصيات حيث يقدح في ظهور
الاطلاق ما يصلح للقدح فيه وان لم ينهض حجة على اثبات الخلاف كالتهرة واطلاق اخر واما صحة الحكم بنفي الجزئية والشرطية على القول
بالاعم حيث يعلم صدق الاسم مع سلامة الاطلاق عن المعارض فمن جهة تحكم الاطلاق كما مر التنبيه عليه وليس من جهة تحكم الاصل
المذكور كما توهم جريانه ايضا حيث ينتفي العلم بالصدق او ينتفي ظهور الاطلاق اذ لا يعتبر في دلالته دليل انضمامه الى دليل اخر ويلزم
حينئذ ان يتساوى الحال بين القول المذكور وبين القول بالصحة كما عرفت فاتضح مما حققناه ان الثمرة التي تترتب على القولين هي هو
الاطلاق السالم عن المعارض حجة على نفي ما يحتمل جزئيته او شرطيته بعد تحصيل القدر المعتبر فيصدق الاسم عرفا على القول بالاعم دون
القول بالصحة ثم قضية ما قررناه اولا عدم جريان اصل البراءة وما في معناه في نفي الجزء والشرط المشكوك فيهما حيث لا يقوم دليل على النفي مطلقا
ومن المعاصرين من يصحح جريان الاصل المذكور في ذلك على القولين ودام بذلك نفي الثمرة والذي يصلح حجة لمقالته وجوه الاول انا لو تركنا
اعمال الاصل المذكور في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة لزم الاجمال في ماهية العبادات اذ لا يسلم كلها او جلها عن جزء مشكوك او شرط مشكوك
فيلزم ان لا يتعلق التكليف بها لما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان وهذا ضعيف لانه كما يمكن رفع الاجمال عن الماهية المأمور بها باعمال
اصل البراءة كذلك يمكن رفعه عنها باعمال اصل الاشتغال والاتيان بما شك فيه فالملازمة ممنوعة هذا اذا اريد رفع الاجمال بحسب الظ
[illegible] رفعه بحسب الواقع فشيء من الاصلين لا يساعد عليه سلمنا ان اصل الاشتغال لا يصلح لتعيين الماهية كما مر لكنه يصلح
[illegible] بان به وهو كاف في صدق البيان على انا نمنع عود البيان في الرواية الى ما تعلق به التكليف بل الى [illegible]
[illegible] محل البحث وقد يستدل على فساد التالي بامتناع تعلق التكليف بالمجمل وليس بشيء لان المجمل الذي لا يجوز
لا يكون المكلف سبيل الى الامتثال به وظ ان الاجمال الحاصل في المقام لا يوجب ذلك لامكان الامتثال باتيان الجميع الساقط
بالاصل المذكور هنا لم يصح التمسك به في شيء من الاحكام الشرعية والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم بيان الملازمة انه لا فرق
بين ما نعلم بانا مكلفون بالصلوة ولا نعلم ان جزء كذا منها اولا وبين ما نعلم من انا مكلفون بالاحكام الواردة في الشريعة ولا نعلم ان
حكم كذا منها اولا فلان قيل قد علمنا هناك بعض الاحكام فيمكن نفي ما لم نعلمه بالاصل قلنا بمثله في المقام فانا قد علمنا بعض الاجزاء

والشرائط لم يمكن نفي الزائد بالأصل وهذا التعريض ضعيف إذ لا ريب في أن صحة بعض أجزاء العبادة مشروطة بوقوع بقية الأجزاء والشرائط فتقتضي
الاشتغال بها عدم البراءة بخلاف سائر الموارد التي يتمسك فيها بأصل البراءة فإن الامتثال ببعضها لا يناط بالامتثال بغيرها فلا تعارض
لأصل البراءة فيها فاتضح الفرق بين المقامين وبطلت الملازمة المتوهمة في البين الثالث أن التكاليف المتعلقة بالمهيات المجملة إنما هي بحسب
شيئين منها المكلفين بها فكما أن الحاضرين لمجلس الخطاب إذا لم يرد ذكرها أجزاء وشرائط لم يكونوا مكلفين إلا بما
اشتمل على تلك الأجزاء والشرائط البينة وإن احتمل عندهم أن يكون للجزء أو الشرط لم يبينه لهم فكذلك الغائبون إذا لم يرد ذكرها
فوقفنا لهم على أجزاء وشرائط ثم لم نعثر على ما يقتضي الزيادة لم نكن مكلفين إلا بالقدر المبين وفيه نظر لأن الحاضرين لمجلس الخطاب يمكنهم
التمسك بحصر الأجزاء والشرائط في الأمور البينة بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب أو الحاجة لتيسر البيان وقبح التعويل
على البناء على الاحتياط مع عدم التصريح به أما من عداهم فقد يتعذر وصول البيان إليهم مع وقوعه فلا يتعذر حكم العقل بوجوب
الاحتياط في موارد الشك في حقهم تحصيلا للبراءة اليقينية أو نقول إن الاقتصار في مقام البيان يعطي الانحصار فلهم أن يعولوا عليه
وأما غيرهم فربما لا يتيسر لهم بيان يفيد ذلك فلا يكون لهم مستند على الحصر الرابع أن عدم تعلق الوجوب الشرعي بالأجزاء و
الشرائط استصحاب الحالة السابقة فإنها لم تكن قبل ورود الأمر بتلك الماهيات مطلوبة فالأصل بقاؤها عليه وفيه نظر لأنه إن أريد
بهذا الأصل إثبات تعلق الوجوب النفسي بمهية الأقل دون الأكثر فهو من الأصول المثبتة التي لا تعويل عليها عند المحققين وإلا فلا
جدوى له في المقام الخامس وهو يختص بنفي المانع أما التعبد بمنع ما يحتمل مانعيته استصحابا للحالة السابقة لا سيما إذا كان طارئا في
أثناء العمل لاقتضاء ذلك باستصحاب بقاء الصحة إذ التحقيق عدم الفرق في الاستصحاب بين الشك في قبح الناقض أو عروض القادح
فكما لو علم بمانعية النجاسة وشك في عروضها أو شك في نجاسة ما علم بعروضه توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وحصل الامتثال
بالفعل على تقديره فكذا لو علم بعروض نجاسة وشك في مانعيتها توجه التمسك بالاستصحاب في نفيها وصح التعويل عليه في الامتثال
وفيه نظر لأن الاستصحاب على ما يختص في محله إنما يجري حيث يكون قضية المستصحب بقاؤه معلوما وشرعا على تقدير عدم الطارئ
المانع المحتمل طريانه أو منع الطارئ المحتمل مانعيته كما في المقامين الأولين فإن قضية الطهارة الثابتة لا بقاؤها شرعا ما لم يرضها رافع
بحيث يشك في عروض الرافع أو رفع العارض يصح التمسك باستصحاب بقائها بخلاف المقام الأخير إذ ليس فيه ما يكون قضية البقاء على تقدير
عدم طرو الرافع أو رفع الطارئ إلا الاشتغال فيستصحب إلى أن يثبت الرافع له فيجب الإتيان بجميع الأجزاء والشرائط المعلومة والمحتملة و
الاحتراز عن جميع الموانع المعلومة والمحتملة إذ لا يثبت رفعه بغيره وأما عدم المانع فرجعه إلى حصول المطلوب على تقديره فهو مخالف
للاستصحاب لا موافق له فإن الفعل لم يكن أولا بجميع تقاديره مطلوبا غاية الأمر أن الدليل دل على مطلوبيته على بعض التقادير فمقتضى
عليه ويستصحب في غيره حكمه السابق من عدم المطلوبية وبالجملة فقضية الاستصحاب في المقامين الأولين إثبات موضوع الشرط فيثبت
الامتثال بالمشروط المقارن له بعموم ما دل على تقدير مقارنة الشرط وقضية اعتباره في الأخير نفي الاشتراط وهو غير مستقيم لأن مرجعه
إلى مطلوبية الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف قضية الاستصحاب وأما التمسك باستصحاب بقاء صحة العمل حيث يتأدى المانع
الاحتمالي في الأثناء فواضح الوهن لا تدان أريد إثبات بقاء صحة الأجزاء السابقة بها أو لا بعد طرو المانع الاحتمالي فغير مجد لأن البراءة
إنما تتحقق بفعل الكل دون البعض وإن أريد إثبات عدم مانعية الطارئ بذلك أو صحة بقية الأجزاء أو الكل فساقط لما عرفت من عدم
التعويل على الأصول المثبتة السادس ما ذكره الفاضل المعاصر في مسألة أصل البراءة ومحصله أن أصل البراءة عن الجزء والشرط
المشكوك فيهما وأما التعدد الجزئية والشرطية يفيد أن الظن بالعدم حيث لا يعارضهما شيء من الأدلة فينبغي على مقتضاه لأن ذلك
قضية قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولأن القدر المتيقن من التكليف الإتيان بالقدر المظنون
بما زاد على المظنون ولا دليل على أنا مكلفون بالواقع لا يقال قضية الخطابات الشرعية ذلك لما تحقق في
بأن المعاني الواقعية دون العلمية والظنية لأنا نمنع توجه تلك الخطابات إلينا بل إلى المشافهين خاصة
الإجماع وهو لا يساعد على ثبوت التكليف بما زاد على مظنوننا كما مر ولئن تمسك بأدلة الشركة في التكليف
مكلفين بالواقع أيضا بل بما حصل لهم الظن بأنه مورد التكليف بدليل أن البيان لهم بخطابات لفظية وهي لا تفيد القطع بالمراد ولو
بالباء وإنما تفيد الظن به وهذا يقتضي أن لا يكونوا مكلفين إلا بمظنونهم وقضية الشركة في التكليف أن يكون من عداهم أيضا مكلفين
بمظنونهم فثبت المطلوب والجواب أن أصل البراءة وأصل العدم إن قيسا إلى الواقع فلا يستلزمان حصول الظن بمفادهما قطعا وهذا
واضح وإن قيسا إلى الظن فالحق أن أصل البراءة يفيد القطع بالبراءة الظاهرية عقلا ونقلا عند خلو الواقعة عن دليل الاشتغال
بالكلية وبدونه لا يفيد علما بها ولا ظنا وقد عرفت أنه قد قام الدليل في المقام على ثبوت التكليف بالجزء والشرط المشكوك فيهما
وهو قضاء العقل بأن قضية الشغل اليقيني وجوب تحصيل البراءة اليقينية وأما أصل العدم فإن أريد به عدم التكليف كان
بمعنى أصل البراءة وقد مر الكلام فيه وإن أريد به عدم الحكم الوضعي فإن أريد به نفي لوازمه من الأحكام التكليفية رجع إلى أصل

[illegible]

[illegible] الواقعية [illegible] الاجزاء وغيرها [illegible] التكاليف الظاهرة متعلقة بها مع تسليم ان التكاليف الواقعية [illegible]
[illegible] التكليف بالمباينات الواقعية وجوب تحصيل العلم بما عرفناه ومقدمة حصول العلم بها [illegible]
[illegible] الاجماع على [illegible] الظن ودعوى ان التكليف بالمباينات الواقعية تكليف بالمحال [illegible]
[illegible] اذا كان التكليف [illegible] في [illegible] الاجتهاد بطرق ظنية لا يجب ان يكون التكاليف الواقعية متعلقة بالمباينات الظنية ولا سقوط التكاليف بالمباينات الواقعية
[illegible] سقوط التكليف [illegible] الطريق على جعلها قضايا حكم الشرطية ودعوى انه [illegible] الاقتصار لا يفيد
[illegible] الاول
ان تكون المسائل الشرعية [illegible] حتى الاصولية منها ظنية وفتاواهم مما لا يخفى على ذي مسكة السابع عموم [illegible]
[illegible] العباد [illegible] وصح عنهم وغير ذلك مما يفيد مفاده كالصحيح رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقد [illegible]
مما لم يعلم فان لفظ ما للعموم فيتناول حكم الجزء والشرط ايضا لان لا يسلم حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو اصل
الاشتغال على وجوب الاتيان بالاجزاء والشرائط المشكوكة لانا نقول المراد حجب العلم بالحكم الواقعي والا فلا يجري في الحكم الظاهري
وفيه نظر لان ما كان لنا اليه طريق ولو في الظن لا يصدق في حقه حجب العلم قطعا والا لدل هذه الرواية على عدم حجية الادلة
[illegible] كخبر الواحد وشهادة العدلين والاستصحاب وغير ذلك مما يفيد العلم بالظن فقط ولو التزم تخصيصها بادلة على حجية
تلك الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حجية اصالة البقاء والاشتغال من عمومات ادلة الاستصحاب ووجوب مقدمة العلم
على المحقق وعند تحقق ان يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي نظرا الى حجب العلم واشتغاله بالنسبة الى
جزئية الجزء المشكوك وشرطية الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعا ومرفوعا عنا في الظن ونكون مكلفين عنه فلا
[illegible] ثابت عدم جزئيته او عدم شرطيته في الظن يجب الاتيان به في الظن قطعا كالقوم عليه نص بالخصوص واصل الاشتغال ووجوب
مقدمة العلم لا يثبت الجزئية والشرطية في الظن بل مجرد بقاء الاشتغال وعدم البراءة في الظن بدونهما وبالجملة فمقتضى عموم هذه الروايات
[illegible] عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين موارد التكليف ويرتفع عنه الابهام والاجمال وينتفي الاشكال
ولو فرض [illegible] يضعف عموم الموصولة واذعى ان المتبادر منها بقرينة ظاهر الوضع والرفع انما هو الحكم التكليفي فقط لا مكرر فيه اولا ان الوضع
والرفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي فان المراد رفع فعلية الحكم ووضعها وهو صالح للتعميم الى القسمين فيكون التخصيص تحكما وثانيا بان
من الاصول المتداولة المعروفة ما يعبرون عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم فيستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد
تتبعنا فلم نجد هذا الاصل مستندا يمكن التمسك به في غير عموم هذه الاخبار فيتعين تعميمها الى الحكم الوضعي ولو بمساعدة انهاء مع
قيام الجزئية والشرطية المبحوث عنهما في المقام وذلك ان نقول بان ضعف شمول الرواية للمقام مجبرة بالشهرة العظيمة التي كادت ان
تكون اجماعا على ما حكاه الفاضل المعاصر وربما يظهر ايضا بالتتبع في مصنفاتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم نعم ينبغي تخصيصه بالموارد
التي تتصدى فيها بالاعادات الموجبة للظن بمقتضاه وكان كلام الاصحاب ناظرا اليه لا تاريخهم قديما مشكون باصل الاشتغال والاحتياط
والتنزيل على ذلك طريق جمع بينهما وربما يؤكد ذلك ان مرجع الى حصول الظن بوضع اللفظ وقد جرى طريقتهم على الاعتماد به غالبا
في اثبات اللغة وقد يقوم ان تمسكهم بالاصل المذكور دليل على مصيرهم الى القول بانها موضوعة بازاء الاعم وليس بشيء كما عرفت مما ذكرناه
هذا ولنا في المقام كلام اخر يلين بيانه في الادلة العقلية انشاء الله واعلم انه يمكن ايضا ان يستدل على نفي ما شك فيه من الاجزاء والشرائط بالاخبار
الواردة في بيان العبادات فعلا او تقريرا فان ظاهر الاقتصار يقتضي الانحصار كالاخبار المشتملة على ذكر الوضوء المبالغ وكقوله الوضوء
غسلتان ومسحتان وكصحيحة حماد المشتملة على بيان الصلوة الا انها مسوقة لبيان الاجزاء دون الشرائط وكحديث خمس صلوات افترضهن الله
واربعة الا ان ظاهرها الحصر بالنسبة الى ما يطرء في اثناء الصلوة الى غير ذلك لكن ذلك لا يجري عند التعارض والشك [illegible] اما
ما يؤمن ان السبيل في بيان المهية منحصر في الاجماع ويوجه مواضع الخلاف بان المخالف اذا سلم ان دليله لو كان باطلا لكانت المهية على حسب
ما يقتضيه دليل الخصم وان لم يصرح بذلك كفى ذلك في كون المهية اجماعية اذ ظهر للخصم بطلان دليله فيه ان تسليم المخالف ذلك مما
لا يحصل العلم به في كل مقام اذ يحتمل ان يكون عنده دليل اخر يساعد على صحة الخصم او يكون عنده دليل اخر كذلك يوجب المصير الى قول اخر

[illegible] من مقام الاستدلال والثاني بان قول الاخر ان كان ثابتا بين الامة [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] للاجماع المركب فيعلم به بطلانه وبطلان دليله لما تقول لنا الاول مدفوع بان المعتبر [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] عن الحجية واما الثاني فالوجه الاول منه مدفوع عما مر وندفع الثاني بان المقصود ان كان مساعدة الخالف [illegible] الخصم على تقدير
[illegible] دليله فهو لا يثبت بالبيان المذكور لجواز عدم تحقق الاجماع عنده او انه على تقدير [illegible] دليله [illegible] التوقف والاحتياط ولا يبقى
[illegible] دليل الخصم على الاحتجاج فان الخالف انما يبقى على ما يقتضيه دليل الخصم على تقدير بطلان دليله [illegible] الواقع لا يجب على الخصم
[illegible] بطلان الخصم بطلانا بطلان نصب الواقع وهذا لا يوجب الا الظن بمساعدة الخالف [illegible] المعتبر
الاجماع مع ان بطلان الدليل لا يوجب بطلان المدعى لجواز ان المدعى يثبت بالاول لا يوجب الثاني [illegible] ولو ثبت ذلك لكانت جميع المسائل
الاجتهادية [illegible] ولا يستقر [illegible] الاجماع [illegible] التعليل [illegible] ان الطريق المذكور
يجوز لا يوجب [illegible] الاولى احدث بعض متاخري المتاخرين في المقام قولا ثالثا فقال [illegible] الاجزاء والشرائط فاعتبر الاول
[illegible] الاسم كون الثاني وفرع عليه صحة التمسك بالاصل في نفي الشرط الاحتمالي [illegible] الاحتمال وكان منظره الى ان [illegible]
[illegible] فيه [illegible] فيتمسك [illegible] بخلاف الشرط فانه انما يعتبر في المطلوبية ولا مدخل [illegible] فان [illegible]
[illegible] لا يساعد على اعتباره اراد على الاجزاء في صدق الاسم [illegible] الاجزاء [illegible] واما ما عدا الشرائط [illegible] لا [illegible]
[illegible] على [illegible] فلا فرق فيه في الصحة بين فوات جزء او شرط وان [illegible] على التحقيق الذي اسلفناه فهو يقتضي اعتبار
الشرائط [illegible] الاجزاء [illegible] ان [illegible] المهية المطلوبة بالشرائط [illegible] كلية ومطلق المهية [illegible] او المهية الموضوع
لها [illegible] الالفاظ المعاملات [illegible] موضوعة بازاء الصحيحة فقد سوا [illegible] بانها اسام للاثار المخصوصة كتمليك العين
[illegible] المستقبل [illegible] ادعاها [illegible] بانها اسام للصيغ المستجمعة لها اما على الاول فظ اذ لا اثر في الفاسدة [illegible] لا [illegible]
[illegible] بالواقع [illegible] ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية على ما هو التحقيق واما على الثاني فلا [illegible] كونها [illegible]
صدق الاسم القطع بان مثل عقد النائم والساهي والهازل ليس عقدا لا بيعا ولا صلحا ولا نكاحا [illegible] غير [illegible]
نادر [illegible] الصحة عرفا وصحة سلب الاسم عن الفاسدة واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل واما ما ثبت
من شرائطها مستحدثة فانما هي شرائط لتحقق معانيها اللغوية من الاثار والعقد المستتبع للاثار فلا ينافي ما ذكرناه من عدم [illegible]
فرق بينها وبين الفاظ العبادات بعد مساواتها اياها في ذلك من حيث ان المرجع في هذه الالفاظ عند الاطلاق الى المعاني المتداولة
والحقائق المعهودة بين اهل العرف بخلاف الفاظ العبادات ومنشاؤه ان العبادات مهيات مخترعة في الشريعة ليس لاهل العرف [illegible]
خبرة بها وان قلنا بان اوضاعها لغوية كما مر فلا يمكن معرفتها الا بتنصيص من الشارع بخلاف الفاظ المعاملات فان مداليلها كانت [illegible]
عندهم متداولة بينهم كغيرها من الالفاظ فمتى اطلقت الفاظها لم ينصرف الذهن الا الى تلك المعاني فيتعين اخذها على [illegible]
بينهم ما لم يقم دليل على اعتبار امر زائد فيتبع الثالثة قال الشهيد في القواعد المهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا [illegible]
الا مع لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسد بعد ذلك لم يحنث ويحتمل عدمه
لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى وانت خبير بما
يقوله لا يطلق الاطلاق بطريق الحقيقة لا مطلق الاطلاق لان اطلاقها على الفاسد في الجملة مما لا سبيل الى انكاره ولا الاطلاق في الاوامر الشرعية
كما توهم بعض المعاصرين لانه ان اراد بالفاسد الذي منع اطلاق الاسم عليه ما يكون فاسدا على تقدير عدم تعلق الامر به فلا ريب في ان جميع
الاوامر المتعلقة بالعبادات متعلقة بما هي فاسدة وبهذا المعنى ضرورة ان الصحة انما تلحقها بعد تعلق الامر [illegible] بها فلا يكون المنع المذكور
معقولا وان اعتبر الصحة بحسب الواقع فلا نم ان يمنع لزوم تقدمها على الامر لجواز انشائها به وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى الامر
المتعلق به فما ذكره في غير الحج غير مفيد وما ذكره فيه غير سديد لان ما تعلق به الامر لا يكون فاسدا بالقياس اليه [illegible] كما يعرف من
تعريفه وان اراد ما يكون فاسدا بالقياس الى امر اخر فهذا مع بعده عن مساق كلامه مما لا يساعد عليه تفريع مسئلة الحنث [illegible] كما لا يخفى
هذا وفيما ذكره الشهيد نظر من وجهين اما اولا فان وجوب المضي في فاسد الحج لا يقتضي كونه موضوعا بازاء الاعم فانه [illegible]
الصوم حيث يجب المضي فيه مدفوع بعدم دليل يدل على الملازمة فان قيل الحج الفاسد صحيح باعتبار الامر الثاني لموافقته [illegible] كان
فاسدا باعتبار الامر الاول فالتتميم فيه ايضا لاحقة للصحيح قلنا الامر الثاني انما يتعلق بالتمام لا بتمامه لامتناع تعلق الامر اللاحق [illegible]
الثاني [illegible] ان الباقي بعض الحج فلا يكون حجا ولهذا لو نذر الحج لا تبرء ذمته به نعم يصح وصف الافعال التي تقع بعد الافساد بالصحة
بالقياس الى الامر الثاني كما يصح وصفها بالفساد بالقياس الى الامر الاول واما ثانيا فلان ما ذكره من التمثيل بمن حلف على ترك الصلوة
والصوم فارق فيه بين ما اذا فعل به صحيحا فيحنث او فاسدا فلا يحنث غير مستقيم بظاهره لان الحلف المذكور حيث ينعقد يوجب انشاء [illegible]
الصحة عن مورده لامتناع توارد الامر والنهي على شيء واحد فلا يتحقق الدخول فيه صحيحا ويمكن تنزيله على ارادة الصحة على تقدير عدم

تخلف دليله وقد تقدم ولو مثل بمن نذر ان يعطي مثلا درهما لمن دخل فصلوه صحيحة ثم افسدها كان اولى هذا وقوله وسائر
العقود يحتمل ان يكون عطفا على الصلوة وان يكون عطفا على الهيئات الجملية لكن يشكل الاول بان هيئات المعاملات ليست من المجعولات
في هذه الشريعة بل كانت متداولة بين اهل اللغة ايضا لظهور ان معاني الالفاظ لا تنتظم بدونها ولهذا يرجع في تعيين مداليلها الى العرف
واللغة بخلاف الصلوات الا ان يراد كونها مجعولة في الجملة ولو بالتقرير عليها او باعتبار بعض الشرائط او انها من المجعولات الشرعية في الجملة
ولو في الشرائع العالية وكيف كان فلا اشارة في كلامه الى ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات فارغمه الفاضل المقاسي معترضا في
كلامه المذكور ولا لتعليله وصيرورة القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيفا بل لم نظفر بحكاية هذا القول عن احد نعم ذهب
العلامة في هذه الى ان صيغ العقود منقولات في الشرع من معانيها اللغوية اعني الاخبار الى معانيها الشرعية لعني الانشاء محتجا عليه بانه
لولاه لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة بالخبر ويتسلسل وهذا كما ترى ليس قولا بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات بل في
خصوص الصيغ ولا يذهب عليك ضعف ما ادعيه او الدليل الذي تمسك به واضح الاندفاع لان الصيغة اذا استعملت في الانشاء مجازا
بقرينة خارجية او مقالية لا يلزم على تقديره شيء من المحذورين ولعله مبني على القاعدة المشهورة من ان العقود اللازمة لا تنعقد
الا بالالفاظ المجازية وهذا على تقدير تسليمه محمول على ما يكون مجازا بمادته او ندعي ان هذه الالفاظ قد نقلت بالغلبة في اصل اللغة الى معنى
الانشاء ولو بالنسبة الى مقام العقد ويؤيد ذلك عدم ملاحظة العلاقة عند الاطلاق في مقام العقد **فصل** اختلفوا في استعمال المشترك
في اكثر من معنى واحد الى اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم من المجوزين من
ذهب الى ان ذلك بطريق الحقيقة مطلقا ومن هؤلاء من زاد انه ظ في الجميع عند التجرد عن القرينة وقال بعضهم انه بطريق المجاز مطلقا ومنهم
من فصل فجعله في التثنية والجمع بطريق الحقيقة دون المفرد ولا بد قبل الخوض في الاستدلال من تحرير محل النزاع فنقول استعمال اللفظ
كمنة من معنى واحد يقع على وجوه احدها ان يستعمل في معنى يتناول جميع معانيه او جملة منها كمفهوم المشترك ولا نزاع في جوازه في
صورة ان كان ذلك المعنى احد المعاني التي وضع اللفظ بازائها كان حقيقة والا كان مجازا ويعتبر فيه العلاقة وهذا هو الذي
يتبادر بعموم الاشتراك الثاني ان يستعمل ويراد به كل واحد من معانيه على وجه التردد والبدلية كالنكرة سواء جعل التردد شطرا
من المعنى او شرطا له ولا ريب في عدم جواز ذلك حقيقة خلافا لصاحب المفتاح ضرورة ان ما وضع له اللفظ كل واحد منها بعينه وهو غير
كل واحد منها لا بعينه ولا مجاز لعدم العلاقة المصححة بل التحقيق ان الاستعمال على هذا الوجه غير معقول والحاقه بالنكرة قياس مع الفارق
لتحقق قدر مشترك فيها يصح اخذه التقييد بالخصوصيات على وجه التردد بالقياس اليه بخلاف المشترك اذ لا يصح اعتبار التردد فيه مالم
يتضمن او يقدر معنى ازيد وهو متضح الفساد وقد ينزل كلام الشكاكي على ارادة مفهوم احد المعاني ويدعي رجوعه الى القسم الثاني
اما تحرير بين احدكم وباحد بالتنوين فقول بالمسمى لان مدلول العلم حقيقة لا يحتمل النكارة الثالث ان يستعمل ويراد به مجموع معنييه
او معانيه من حيث المجموع سواء تعلق الحكم به ايضا من حيث المجموع او تعلق به من حيث الاحاد بان كان كل واحد منها مناطا للحكم ومتعلقا
للنفي والاثبات وهذا ايضا كالوجه الاول مما لا نزاع في جوازه في الجملة في ثبوت الوضع بكونه حقيقة ومع انتفائه يدفع العلاقة
فيجوز منها مجازا كلفظ الشمس المشترك بين الحرم والنور اذا استعمل في المجموع حقيقة او مجازا والفرق بين الوجه الاول وهذا الثاني
ان شمول المعنى المستعمل فيه لمعانيه على الاول من قبيل شمول الكلي لافراده وعلى هذا من قبيل شمول الكل لاجزائه وهو ظ ومن منع
الاستعمال على الوجه الاخير مدعيا عليه الوفاق فقد سهى سهوا بينا الرابع ان يستعمل في كل واحد من المعنيين او المعاني على ان
يكون كل واحد مرادا من اللفظ بانفراده كما اذا كرر اللفظ واريد ذلك وهذا قد يكون بان يطلق المشترك على كل واحد من المعاني
بملاحظة العلاقة مع الاخر او بملاحظة الوضع في بعض والعلاقة في اخر فيكون من استعمال اللفظ في معانيه المجازية او الحقيقية
المجازية وسيأتي الكلام في عدم جوازها بقول مطلق مع ما فيه في محل الفرض من اعتبار العلاقة في الاستعمال واهمال الوضع وجوازه
غير واضح وقد يكون بان يطلق ويلاحظ جميع اوضاعه او جملة منها ويراد بحسب كل وضع معناه وهذا محل النزاع ولا فرق بين ان
يكون كل واحد منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات او يكون المجموع كذلك كما في صورة النكرة ويظهر من صاحب المعالم ان النزاع
في استعمال اللفظ المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وهو غير مستقيم
وعكسه الدخول استعمال المشترك في مجموع معنيين او معان حقيقة او مجازا او غلطا حيث يعتبر تعلق الحكم بكل واحد من المعاني بل ربما
يدخل استعماله في معنى متناول لمعانيه اذا اعتبر الحكم متعلقا بكل واحد مع ان شيئا من ذلك مما لا نزاع فيه ويخرج منه استعمال اللفظ
في كل واحد من معانيه على الوجه الذي فرضناه في محل النزاع اذا اعتبر تعلق الحكم بالمجموع مع ان النزاع متوجه اليه اذا العبرة بالتمام
بكيفية استعمال المشترك لا باعتبار تعلق الحكم به ثم النزاع في المقام ينبغي ان يكون في جواز استعماله لا تلفظا في معانيه او معانيه
الحقيقية بقيد ليغاير النزاع بين الاثبات ولا يكون ذلك الا اذا اريد به تمام المعنيين او المعاني فالقول بجوازه مجازا نظرا الى استلزامه
فوات جزء المعنى اعني قيد الوحدة فيكون من استعمال الموضوع للكل في الجزء خروج عن محل البحث لان مرجعه الى جواز استعماله في

معنييه او معانيه المجازية وهو نزاع اخر لا يختص موردبه بالفرض المذكور وعند التحقيق يذهب هذا القائل الى المنع فيما هو محل النزاع هنا
فذكره من جملة القائلين بالجواز ليس على ما ينبغي نعم يمكن الفائدة كون الاستعمال في المعنى الحقيقي على وجه الحقيقة في تحرير النزاع ويعتبر
التغاير بين النزاعات الثلاثة بوجه اخر وذلك بان يقال اذا اطلق اللفظ واريد به كل من معنييه او معانيه على الاستقلال فلا يخ اما ان
يكون استعماله في كل واحد بملاحظة وضعه له في الجملة سواء كان الاعتبار في الاستعمال على الوضع فقط او على مراعاة العلاقة ايضا فهذا
هو النزاع في استعمال اللفظ المشترك في معنييه او معانيه الحقيقية واما ان يكون استعماله في كل بدون هذه الملاحظة وهو النزاع
في استعماله في معنييه او معانيه المجازية او يكون استعماله في البعض بالملاحظة المذكورة وفي البعض بدونه وهو النزاع في استعمال اللفظ
في معناه الحقيقي والمجازي معا فيمكن ان يكون استعماله في معناه الحقيقي في القسم الاول والاخير بطريق الحقيقة وان يكون بطريق المجاز ثم
استعمال المشترك في المثنى والجموع في اكثر من معنى واحد يتصور على وجهين الاول ان يعتبر التعدد للمتعدد بالتثنية والجمع بالنسبة الى افراد
كل واحد من المعنيين او المعاني المرادة من مفرده او بالنسبة الى لفظ الماخوذة احاده بمعنيين او معان من مدلوله سواء اعتبرت الفردية
للمعنى معه اولا والاول مبني على القول باعتبار الاتحاد في معنى المفرد فان المراد به ان يكون التعدد المستفاد من التثنية والجمع ماخوذا بالنسبة
الى المعنى الذي اريد بالمفرد وان تعدد لا الاتحاد حقيقة فان ذلك لا يتم الا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد
وعلى هذا فمعنى عينين فردان من الجارية وفردان من الباصرة وهكذا ومعنى عيون ثلاثة افراد من كل واحد او اكثر على حسب ما اريد من
هيئة الجمع والثاني مبني على القول بكفاية الاتحاد في اللفظ في بنائهما فيعتبر التعدد بالنسبة اليه وعلى هذا فمعنى عيون عين مكرر
ثلثا فاذا اريد بكل معنيان فصاعدا على التساوي او الاختلاف ومثله الكلام في التثنية الثاني ان يعتبر التعدد المراد منهما بالنسبة
الى الجميع من المعنيين او المعاني سواء اعتبرت الفردية للمعنى معه اولا او من اللفظين او الالفاظ المراد بكل واحد منهما معنى واحد مع اعتبار
الفردية بدونه ولا خفاء في ان النزاع فيهما على الوجه الاول بقسميه انما يتفرع على النزاع في المفرد جوازا وحقيقة ومجازا او نزاع
المفصلين بين المفرد وغيره في ذلك مبني على الوجه الثاني بل القسم الثاني منه كما يشير اليه حجتهم ثم قضية اطلاق كلماتهم واداتهم
المقام عدم الفرق بين ما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين افراديين او افرادي وتركيبي لكن قد عرفت تمامه في بعض المباحث السابقة
ان القائلين بالوضع في المركبات يقولون بظهورها في المعنيين حتى انهم يلتزمون بالتجوز فيها على تقدير عدم ارادة احد المعنيين منها
اما في مفرداتها او في المركب حيث يقولون بتعيين استعمالها بحسب كل من الوضعين اما في الموضوع له او في غيره والعجب انهم لم
يتفطنوا لاندراج ذلك في عنوان الباب ولا لشمول ادلته له ولهذا لم يتعرض احد منهم لنقله في المقام ثم انهم وان حرروا النزاع
في المشترك وفسره كثير منهم عند تقسيم اللفظ اليه والى غيره بما يقابل المنقول والمرتجل لكن الكلام يتسرى اليهما والى ما يكون فيه الوضع
عاما والموضوع له خاصا ايضا لجريان الادلة التي تمسكوا بها في الجميع من غير فرق ولو حرروا النزاع في استعمال اللفظ في معنييه
فما زاد تناول الجميع من غير تكلف اذا عرفت ذلك فنقول الحق ان هذا الاستعمال غير جائز مطلقا لا في المفرد ولا في غيره لا حقيقة ولا مجازا
من غير فرق بين الاقسام المذكورة لنا على انه غير جائز في المفرد مطلقا حقيقة وجوه الاول ان الوضع على ما يساعد عليه التحقيق عبارة
عن نوع تخصيص بنشائه الواضع ومرجعه الى قصر اللفظ على المعنى ويدل عليه تعريف بعضهم له بانه تخصيص شيء بشيء وهو اولى
من تعريف اخرين له بانه تعيين شيء بشيء وح فاذا وضع لفظ لمعنيين فقضية كل وضع ان لا يستعمل الا في المعنى الذي وضع
بازائه فاذا اطلق واريد به احدهما صح الاستعمال على ما هو قضية احد الوضعين وان اطلق واريد به كلا المعنيين لم يصح لان
قضية كل من الوضعين ان لا يراد منه المعنى الاخر ففي الجمع بينهما نقض لهما فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بحسب شيء من
الوضعين لا يقال فعلى هذا البيان يلزم ان يمتنع الاشتراك سيما اذا كان من واضع واحد وخصوصا اذا وضع في زمن واحد لان قضية
كل وضع نفي الاخر على ما قررت من الثاني لانا نقول الوضع تخصيص جعلي منوط بتوظيف الواضع فلا استحالة في توارد متعددة على
اللفظ الواحد في نفسه لدوران تحققه مدار الجعل والتوظيف ولا من حيث الحكمة لعدم ترتب قبح عليه ولا من حيث الاستعمال لان
مراعاة ما قرره الواضع انما يلزم المستعمل التابع لوضعه في متابعته له لا غير سواء قلنا بان الواضع انما يضع اللفظ الذي يستعمل على حسب
وضعه او قلنا بانه يضع اللفظ مطلقا اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه وان اطلق الوضع الا انه لا يقع الا مقيدا بمعنى ان مقتضاه
لا يلزم لغير المتبع له ثم مساعدة ما يدل على اعتباره على الاطلاق وظاهر ان الواضع لا يتبع في شيء من اوضاعه وضعا اخر فلا يلزمه
احكامه هذا سلما ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام ولقائل ان يقول لا نسلم ان الوضع عبارة عن قصر اللفظ على المعنى والحد الدال عليه
ممنوع او ماول بل عبارة عن جعل المعنى لازما للفظ وتابعا له فاثر الوضع انما هو تحقق هذا اللزوم والتبعية دون الاختصاص و
على هذا فلا يكون في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ما ينافي مقتضى الوضع لجواز ان يكون لملزوم واحد لوازم وتوابع عديدة
ولا يخفى بعده الثاني الاستقراء فانا تتبعنا لغة العرب من قديمهم وحديثهم وتصفحنا في موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم كلماتهم فلم
نحقق عندنا صدور مثل هذا الاستعمال ممن يعتد منهم بكلامه في نظم ولا نثر بل تصفحنا فلم نقف على ذلك في نصابر المغاث التي

وتقاربهما ايضا مع ما ترى من شيوع الاشتراك بينهم وسيس الحاجة كثيرا الى التعبير به مجازا دعلى معنى واحد لاختفاء في ان عدم الوجدان في
مثل ذلك بعد الاستقراء يدل على عدم الوجود وهو يوجب ظنا قويا بعدم الجواز ان لم يوجب العلم به وقد تقرر ان مثل هذا الظن حجة في مباحث
الالفاظ الثالث ان الذي ثبت من الوضع جواز استعمال اللفظ في معنى واحد واما استعماله فيما زاد عليه فلم يثبت لنا بعد الفحص ما يوجب جوازه
ويجوز خلافا لوضع الملتقى ويشكل بعدم وقوع بعدم مساعدة الطبع عليه فقضية كون الاوضاع توقيفية الاقتصار على القدر المعلوم
ما ذكره بعض المتاخرين من ان الوضع انما صدر مع الانفراد وفي حال الانفراد لا يشترط الانفراد فيلزم ان تكون الوحدة جزء للموضوع له
في الزائد على اصل الوحدة داخلا في الوضع وفيه نظر لان حال الانفراد ان اعتبرت قيدا في الوضع فهو معنى يشترط الوحدة
وما ذكره من ان هذا الاشتراط يعلم بتجريد الرحلة للموضوع له فليس بشيء كيف وقضية الاشتراط خروجها عنه وان لم تعتبر قيدا وشرطا
فلا يقتضي منع الاستعمال عند وجودها لضرورة ان الاسماء تصدق عند تغير الحال في مسمياتها حيث لم يعتبر بقاؤها في التسمية الخامس ان
اللفظ المشترك بين المعنيين او المعاني اما ان يكون موضوعا للمجموع ايضا او لا يكون وعلى الاول فاما ان يريد به المجموع وفيما كان مستعملا
في بعض معانيه دون الجميع ولا كلام فيه وان اريد به كل واحد ايضا لزم التناقض لان ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به وارادة المجموع يقتضي
عدم الاكتفاء به وذلك تناقض وان كان الثاني كان استعماله فيه استعمالا في غير ما وضع له فيكون مجازا فلا يكون مستعملا في شيء من
معانيه ولا كلام فيه وان اريد كل واحد من معانيه لزم التناقض كما مر اذ قضية ارادة احدها الاكتفاء به وقضية ارادة الاخر عدم الاكتفاء
به والعجب من العلامة حيث ذكر هذه الحجة الى قولنا فيكون مجازا وتمسك بها على جواز الاستعمال مجازا مع انها لو تمت لدلت على نفيه
مجازا ايضا وفيه نظر لان النزاع على ما عرفت في استعمال اللفظ في نفس المجموع اي في كل واحد من المعاني لا المجموع من حيث المجموع وح فتخار
كلا من الاقتدارين الاخيرين ولا اشكال اذ لا استلزام ارادة كل واحد يقتضي الاكتفاء به فيما اريد من اللفظ وانما يقتضيه ارادة
مرادا ايضا وان اريد الاكتفاء به بحسب ارادته فلزوم التناقض ممنوع السادس ما استدل به بعضهم وحاصله بعد تنقيحه وتنقيحه
لو لم يكن كان بطريق الحقيقة والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان الفرض كون اللفظ موضوعا لكل من المعاني مستعملا فيه
ولا يكون ذلك واما بطلان التالي فلان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني مقيدا بكونه وحدة فاذا استعمل في الجميع
كان المراد به كل معنى من المعاني وحده على ما يقتضيه الوضع ولا وحده على ما يقتضيه الاستعمال وذلك تناقض واورد عليه بعضهم
بان المراد استعماله في معنيه لا بقيد الوحدة فان منع كونه ح مستعملا في معنيه لفوات بعض المعنى منه وهو قيد الوحدة رجع
الى المسألة وهو قليل الجدوى وهذا الايراد كاصل الدليل مبني على كون الالفاظ موضوعة لمعانيها مع قيد الوحدة و
كما سيأتي التنبيه عليه مضافا الى ما في الايراد من الخروج عن محل النزاع على ما عرفت ولنا على عدم جواز الاستعمال
مضافا الى ما يدل بعض الادلة السابقة له ان الفرض استعمال اللفظ في معنيه الحقيقيين او معانيه الحقيقية فيكون
له فلا يكون مجازا ولو اريد بالمعنى الحقيقي نفس المعنى وان تجرد عن الوصف فقد عرفت في تحرير محل النزاع ان ارادة
المعاني منه على تقدير الجواز منوطة بملاحظة وضعه بازائه والاستعمال المستند الى الوضع لا يكون مجازا على ان
ولا من جهة مصيره الى ان اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة فيتجرد عنها عند استعماله في اكثر من معنى واحد فيكون
من استعمال الموضوع للكل في الجزء ونحن سبينا فساد ذلك بتحقق ان اللفظ موضوع بنفس المعنى من غير ملاحظة الوحدة فيبطل احتمال المجاز
مع الاغماض عن ذلك فالمجاز يتوقف على علاقة معتبرة وهي غير متحققة في المقام لما عرفت من بشاعة الاستعمال وقد مر في بعض الوجوه
السابقة ما يدل عليه و عدم جوازه في التثنية والجمع حقيقة ان ادائهما انما يدل على ارادة فردين او افراد من معنى المفرد فمفادها
التعدد في افراد ما فاذا لم يكن مدلول المفرد الا احد المعنيين او المعاني كما بينا لم يكن التعدد المستفاد ادائهما الا بحسب احد المعنيين
ولنا على عدم مجازا ان ذلك اما بالتصرف في مدلول المادة اعني المفرد وقد عرفت فساده او بالتصرف في الاداة باستعمالها
مجازا في افادة لفظ المفرد فيراد بحسب كل معنى او في افادته بالنسبة الى ما اريد من المادة وما لم يرد منها وكلاهما انما لا يساعد
الطبع و جوازه فان معاني الحروف انما تعتبر على المعنى الذي اريد من مدخولها دون لفظ
الا ترى ان الدال على ذلك العين للاشارة الى ما اريد من لفظ العين كالباصرة ولا يصح ان يراد بها
اللفظ والاشارة اليه من حيث انه معناه او معنى لعم لم يصدق في الاستعمال كالحارية وكك التنوين في قولك
الا واحد ولا فرق في ذلك بين ان يعتبر العدد المستفاد من التثنية والجمع بالنسبة الى كل واحد من المعاني
فيجوز من اجازه مجازا ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني بقيد الوحدة فاذا استعمل في الجميع فلا بد من
ان يكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء مجازا وهو غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه وجوابه ان اللفظ غير موضوع
قيد الوحدة قطعا ضرورة ان دلالة الانسان على نفس مفهومه ودلالة زيد على نفس ذاته بالمطابقة لا بالتضمن على ان الوحدة ان اريد
بها ما يتصف بها المعنى في نفسه فاعتبارها مفهوما او مصداقا مع كونه حشوا اذ كل معنى فله في حد ذاته وحدة غير محتاج في ذلك ضرورة

جواز

الارادة وجميع الوحدات وكذا لو جعل اللفظ موضوعا للمعنى مع مفهوم وحدة الاستعمال او الارادة او الوحدة بانها ان اعتبرت معنى خبريا
بالمعنى او بالاستعمال او بالارادة وذلك بان يكون لفظ الانسان مثلا موضوعا لمفهومه المعروف ولمعنى اخر وهو انه حصة وحدة اي لا مع غيره او
ان اللفظ مستعمل فيه وحده او مراد منه وحده على طريقة الاخبار صح ما ذكروه من لزوم التناقض لكن يلزم على تقديره ان يكون كل لفظ مفرد
مستعملا على معنى مفرد مجعول خبريته تامة وذلك مما لا يلتزم به ذو مسكة ومع ذلك لا يثبت به المنع من حيث الوضع وغاية توجيه كلامهم ان
المراد ان اللفظ موضوع للمعنى الواحد بالمنفرد عن غيره في تلك الارادة او ذلك الاستعمال بصفة وحدته سواء اعتبرت معنى اسميا
او حرفيا بان اخذت آلة لملاحظة حال المعنى واعتبرت داخلة في مدلول اللفظ كما في مدلول الاشارة في مدلول اسم الاشارة فيستقيم ما
ادعيه المستدل من التنافي ولا يلزم عليه الاشكال المذكور لكنهما ضعيفان لاستلزام الوجه الاول لثبوت التبادر والاستعمال على خلافه كما مر
مما ينبه عليه انا اذا رجعنا وجدانا عند وضع اللفظ للمعنى وجدنا حصول الوضع منا للنفس المعنى من غير ان تعتبر معه الارادة فضلا
عن اعتبار الوحدة معها ونقطع بان هذا هو الشان في جميع الاوضاع مع ان ما ذكروه على تقدير تسليمه لا يدل على عموم المنع لانا لو وضعنا
لفظا للمعنيين على الاشتراك من غير ملاحظة امر اخر فلا ريب في جوازه والاعتداد به فيلزمهم الالتزام بجواز استعماله في المعنيين حقيقة
لانتفاء المانع مع ان الوجدان لا يساعد عليه كما في غيره ثم لا يذهب عليك انهم لو جعلوا اللفظ موضوعا للمعنى بشرط كونه مرادا منه او
فيه وحده على ان يكون الشرط معتبرا فيه خارجا عنه وجعلوا الطلاق عليه بدون الشرط حيث يراد معه غيره استعارة بعلاقة المشابهة لكان اقرب
الى السداد واسلم من الفساد التزاما به من جزئية الوحدة وان كان مشاركا معه في الضعف وقد يستدل على القول المذكور بان المتبادر
من استعمال اللفظ استعماله في معنى واحد وان لم يتبادر ذلك من نفس اللفظ فيكون مجازا في المتعدد وجوابه ان الاستعمال من حيث نفسه
لا وضع له وانما الوضع للفظ المستعمل فالخروج عما هو المتبادر منه على تقدير تسليمه لا يوجب التجوز حجة من اجازه حقيقة لان اللفظ موضوع
لكل من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها فيجوز ان يستعمل فيما زاد على المعنى الواحد ويصدق عليه بالنسبة الى كل واحد من المعاني المراد
انه استعمال اللفظ فيما وضع له فيكون حقيقة في الجميع وجوابها يظهر من تقرير الحجة على المنع واجاب عنها في المعالم بما يرجع حاصله الى منع
الدليل في المفرد لتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فتكون الوحدة جزء المعنى منافية لارادة غيره وتسليم المدعى في التثنية والجمع لانهما
في قوة تكرير المفرد بالعطف فيجوز اخذه بمعان مختلفة ووجوه فساده واضح مما قررنا من منع تبادر الوحدة لا سيما على سبيل الجزئية ثم
منافاتها لارادة معنى اخر من حيث الوضع وعدم كون التثنية والجمع في قوة تكرير المفرد مع ان اتحاد معنى المكرر ونزيد الكلام على
تسليمهما ادعاه هذا القائل في التثنية والجمع انه في غير محله فان القائل المذكور ان لم يعتبر الاتحاد المعنوي في التثنية والجمع كان تجويزه
للاستعمال المذكور فيهما اعم من تجويز صاحب المعالم على ما يقتضيه بيانه والا كان مباينا له كما يتضح مما بيناه عليه عند تحرير محل النزاع
احتج القائل بظهوره في الجمع عند عدم القرينة بانه ح اما ان يحمل على احد المعاني لا بعينه فيلزم الاجمال او بعينه ولا مرجح له فيتعين الحمل
على الجميع لقوله تعالى ولله يسجد من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس فان السجود مشترك بين الخضوع ووضع الجبهة على الارض
وقد استعمل فيهما اما في الاول فبدليل اسناده الى الشجر والدواب واما في الثاني فبدليل اسناده الى كثير من الناس مطلق الخضوع لا
يختص بالكثير وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن غيره طلبها وهو مشترك بينهما وقد استعمل فيهما
بدليل الاسناد والجواب اما عن الاول فبانه انما يتفرع على تقدير صحة الاستعمال بل كونه حقيقة وقد عرفت وجه المنع منها ولو سلم فمخالفة
الاستعمال المذكور للاصل من حيث ندرة موردها على تقدير تحققه لا يقصر عن مخالفة الاجمال لو ان لم يزد عليه فيتعارض الاصلان فيجب
الوقف واما عن الثاني فبالتزام تقدير فعل في الايتين بقرينة المذكور فيقدر في الاول يسجد وفي الثاني يصلي على حد قوله تعالى بما عندنا
وانت بما عندك راض وربما يشكل بان مجرد المشاركة في اللفظ لا يصلح قرينة على الحذف وفيه ان فيه ايضا مناسبة مدلول ومساعدة مقام
او تحمل السجود والصلوة على المعنى الاعم فيراد به الخضوع وبها اظهار الشرف ووجه تخصيص الكثير ان خضوعهم لما كان اتم لم تنهم فيه على غيرهم
من حيث الاظهار على الجوارح والجوانح فاسب ذكرهم بخصوصهم وان اندرجوا مع غيرهم في عموم من في الارض ثم لو سلم اشتراك اللفظين واستعمالهما
في الايتين في المعنيين فليس فيه ما يوجب كونه على الحقيقة ولو سلم فهو ظهور بالقرينة فمن اين يثبت الظهور عند عدمها كما هو المدعى احتج
من اجازه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما في المفرد فبما مر في حجة القائلين بالمجازية وقد عرفت الجواب عنها واما في التثنية والجمع
فانهما في قوة تكرير المفرد فكما يجوز ان يراد به عند التكرير معان متعددة كذلك يجوز فيما في قوته وايضا لا ريب في جواز تركبهما من الاعداد
وظاهر ان لا خلاف هنا انما هو في مجرد اللفظ والجواب انا لا نسلم انهما في قوة تكرير المفرد مع حتى في جواز ارادة المعاني المختلفة منهما و
تركبهما من الاعلام مؤول بالمسمى مجازا وذلك لان اداة التثنية والجمع كاداة العموم انما تدل على التعدد في معنى المفرد لا في لفظه كما يشهد
به التبادر فتختص لحوقها باسماء الاجناس فان المفهوم من قولك رجلان فردان من مفهوم رجل لا من لفظه ومن قولك رجال افراد من
مفهوم رجل لا من لفظه كما في التثنية والجمع من سائر اللغات والا لامتنع حرمان حكم المسمى عليهما من غير تكلف وما يدل على التاويل المذكور
في الاعلام دخول لام التعريف عليهما مع امتناع دخوله على مفردها ووصفهما بها بالمعرف وعند التجريد بالمنكر واما تحريد ازدحاما

[illegible]

فلا استدلال

[illegible]

[illegible] الاول كونها استعمالا في المعنى الحقيقي مع قرينة والثاني كونها استعمالا في معنى مجازي [illegible] الاستعمال
اللفظ المصنوع لغير ما استعمل في الكل مجازا كالرقبة في الانسان قال سمّاه الحقيقي مرادفا من الكل مجازا مطلقا والا يكن [illegible]
الكل [illegible] لانه كل [illegible] على ان لا ينحصر الاستدراك المذكور [illegible] استعمال
[illegible] الاستعمال [illegible] بان [illegible] الارادة [illegible] الجزء الحقيقي
فلا يتم التعرض لها لانا نقول هذا الاحتمال في كلامهم ليس [illegible] من الاحتمال [illegible] الاستدراك لانه لا يتم تجرد الاحتمال
اللهم الا ان يجعل مقابلها بالكناية قرينة عليه احتج المجوزون بان الاستعارة [illegible] الحقيقي [illegible] من جعله
مجازا بان المعنى المجازي لم يكن داخلا في الموضوع له فاذا اعتبر وجوده كان مجازا لان اللفظ لم يوضع لها وبان اللفظ موضوع للمعنى مع
قيد الوحدة فاذا زيد معه غيره وجب انتفاؤها فيكون الاستعمال باعتبار مجازا ايضا فتشتبه من جعله حقيقة ومجازا بانه مستعمل في
المعنى الحقيقي والمجازي معا لكل من الاعتبارين حكم فتجب الكل بظهر ما قررناه في حجة المنع واعلم ان من المجوزين [illegible] والمنتبه والجمع
بمجرد اتحاد اللفظ كصاحب المعالم بل نقل القول بجواز استعمالها في المعنى الحقيقي والمجازي حقيقة ومجازا باعتبارين فاما المنع
منه بالاعتبار المذكور فليس في محله فصل لا يجوز استعمال اللفظ في معنييه المجازيين فاذا اريد مطلقا بان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال
كما اذا لم يعهد مثله عن اللغة ولم يساعد على الاستعمال في المكان فيشترط ما هيا لهو فيه مما ذكره في المعنيين المتقدمين واما
اذا استعمل في معنى مجازي مشترك بين معنيين او معان مجازية فلا اشكال في الجواز ولا يذهب عليك ان من قال بان مفردات المجاز المركب
مستعملة في معانيها المجازية يلزمه القول باستعمال اللفظ في معنييه المجازيين والكلام فيه على حذو ما سبق ولا يجوز استعمال اللفظ
في اللفظ باعتبار فرد منه على ان يكون كل منهما مرادا على الاستقلال لعدم مساعدة الطبع والاستعمال عليه واما اذا استعمل في
المعنى الكلي واريد فرد ان منه او ما اراد بقرينة معينة فلا اشكال في جوازه وكذا الكلام في استعماله فيه وفي معناه الحقيقي والمجازي
معا وكذا استعماله في المتعدد من بعض هذه الاقسام والمتعدد من الاخر او المتعدد منه تلبيسا قد ورد في كثير من الاخبار ان للقرآن
سبعة بطون او سبعين بطنا وورد في بعضها تفسير بعض البطون فربما يظن ان ذلك من باب استعمال اللفظ في معانيه الحقيقية والمجازية
او الحقيقية والمجازية فيتمسك به على الجواز وايضا لا اشكال على الظ في جواز قصد الدعاء بالقرآن فربما امكن ان يتوهم ان ذلك من
استعمال اللفظ في معنيين اللفظ حيث يقصد به اللفظ المحكي والا لم يكن قرآنا والمعنى على ما هو المفروض من قصد الدعاء بها وكلاهما
ثم اما الاول فلجواز ان يكون بطون القرآن بطونا لظاهره وان لم يساعد فهما على التوفيق بينهما فتكون حينئذ مرادة بارادة واحدة ويكون
مستعملا في معناه الظ ويكون دلالته على بقية المعاني من باب التنبيه والايماء كما في الكناية مع احتمال ان يكون القرآن عبارة عن الالفاظ
المؤلفة دون استعمالها فيخرج ان يراد بتاليفها ما يصلح له مما فوق المعنى الواحد وهو خارج عن محل البحث مع امكان ان يكون
الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون وليس في تلك الاخبار دلالة على ان الكل مراد باستعمال واحد وفيه [illegible] واما الثاني
فلان الحكاية فيه ليست من باب استعمال اللفظ في اللفظ والا لكان مفردا ولم يصح التكلم عليها من غير ضمه بتمام المعنى بل بمعنى استعمال
اللفظ على انه نفس اللفظ المطلق باطلاق اخر او مشابهه على اختلاف الاعتبارين نوعية وشخصا فيكون الاستعمال على وجه التبعية
المحضة وهذا ليس من استعمال اللفظ في اللفظ ولو سلم انها حكاية بالمعنى الاول لامكن التفصي عنه بان المعنى يقصد من اللفظ الذي
هو المعنى كما في اسماء الافعال عند من يجعلها موضوعة لالفاظ الافعال فلا اشكال ايضا وقد يتوهم ان مبنى الاستخدام على استعمال
اللفظ في معنيين احدهما المعنى الذي يرجع الضمير الى اللفظ باعتباره والاخر ما اسند اليه الحكم المتقدم او عطف عليه مما يغاير المعنى
الاول وهو ضعيف بل التحقيق ان اللفظ لم يستعمل هناك الا في معنى واحد وان عود الضمير اليه باعتبار معنى اخر لا يقتضي استعماله
فيه بل يكفي مجرد دلالته عليه ولو بالالتزام ومن هنا كان الاستخدام على خلاف الاصل لان الظ من الضمير عوده الى المعنى المراد من
اللفظ دون غيره وقد يظن ان التورية من هذا الباب وليس بشيء اذ المقصود بها ليس الا المعنى المخالف للظ واما المعنى الظ فهو غير مراد
منها وانما يتوهمه السامع تعويلا على الظ اذ لو اراده المتكلم ايضا لوقع في الكذب ولم ينفعه ارادة خلاف الظ معه فصل المشتق
هو اللفظ الماخوذ من لفظ ويسمى الاول فرعا والثاني اصلا ولا بد بينهما من مناسبة ليتحقق الاخذ والاشتقاق واقسامه ثلثة
لان الفرع اما ان يشتمل على اصول حروف الاصل وترتيبها اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الصغير ويقال له الاصغر ايضا والثاني اما ان
يشتمل على حروف الاصل اولا والاول هو المشتق بالاشتقاق الكبير كناك وكنى وجبذ وجذب ويقال له الصغير ايضا والثاني هو المشتق
بالاشتقاق الاكبر كثلم وثلب وحيث يطلق المشتق هنا فالمراد منه القسم الاول وحده لفظ وافق اصلا باصول حروفه ولو حكما مع
مناسبة المعنى وموافقة الترتيب فالمراد بالاصل اللفظ الماخوذ منه لفظ اخر او الموضوع بالوضع الابتدائي من حيث اللفظ فدخل الحلب
والحلب بالسكون والتحريك بناء على ان الاول اصل للثاني وهو مشتق منه كالقتل والمقتل ومنهم من انكر الاشتقاق في ذلك و

احترز

[illegible]

[illegible]

بان الاجماع منعقد على عدم تسمية المؤمن كافرا [illegible] وفيه ان التعرف [illegible] مصادرة
فيه ان الاجماع لو كان منعقدا على ذلك لما تصف القائلون بانه حقيقة في الماضي [illegible] بان [illegible] على الوضع وبان [illegible] اهل
اللسان على ذلك [illegible] على عدم وقوع الخلاف فيه واضعف من ذلك تخصيص بعضهم [illegible] فانه كان المشتق محكوما به
ونقل الاتفاق على كونه حقيقة مع اذا كان محكوما عليه [illegible] على ان قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقتلوا المشركين ونحو ذلك [illegible] حال النزول وفيه ان الكلام في وضع المشتق
حيث نفسه لا فيما يقتضيه بحسب التراكيب فظاهر ان وضع المشتق [illegible] محكوما به او محكوما عليه او غير ذلك واما تلك الدلالة فانما
تشاء من حيث كون المشتق كليا [illegible] لا من حيث كونه محكوما عليه لو كان محكوما عليه باعتبار فرد معهود وافراد معهود
[illegible] حال النطق ولو كان كليا لم يكن محكوما عليه اقتضاء بثبوته مطلقا كما في قولك جلد الزاني واقطع
السارق [illegible] لو اعتبر العموم والكلية بدل ما اعتبر من كونه محكوما عليه لكان اقرب مما ذكره مع ان اشتقاق الفراغ
في المحكوم عليه لا يقتضي بظاهره تخصيصه بالمحكوم به كما لا يخفى [illegible] الازمنة المعتبرة في اطلاق المشتق اما ان تؤخذ بالقياس الى النطق
كما صرح به بعضهم وربما يساعد عليه ظاهر اللفظ فيكون المراد بالحال حال النطق وبالماضي ما تقدم عليه وبالاستقبال ما تأخر عنه فيدخل في
الاول نحو اكرمت او ساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال النطق دون حال الاكرام ويخرج نحو كان او سيكون زيد عالما اذا لم يكن الاتصاف
حال النطق فيخرج الاولان عن القسمين الاخيرين ويدخل الاخيران فيهما او تؤخذ بالقياس الى التلبس والاتصاف كما صرح به بعض المحققين
المراقبة للتحقيق فيكون المراد بالاطلاق على الحال الطارئ على المتصف بالمبدء باعتبار حال التلبس وعلى الماضي [illegible] على المتصف باعتبار ما
بعد الاتصاف وعلى المستقبل الطارئ عليه باعتبار ما قبله فيدخل في الاول نحو كان او سيكون زيد عالما اذا اطلق عليه باعتبار زمان [illegible]
واكرمت او ساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال الاكرام ويخرج منه ما لو اطلق ذلك باعتبار ما قبل زمن الاتصاف او الاكرام او ما بعده سواء
صادف حال النطق او لا فيدخل في القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان كلا من الازمنة الثلثة المقيسة الى النطق [illegible] من الاقسام
المقيسة الى حال التلبس والاولى ان تؤخذ الازمنة الثلثة باعتبار الزمن الذي اطلق المشتق على الذات باعتباره ليستقيم مقابلته بحال
النطق فالماضي ما تقدم عليه حال التلبس والحال ما قارنه والمستقبل ما تأخر عنه والفرق بين هذا الوجه والوجه الاخير اعتباري
الثالث ان مفهوم الزمان خارج عن مدلول المشتق وضعا وقيد لحدثه باعتبار الصدق والاطلاق فانما اعلم مثلا انما وضع ليطلق على
المتصف بمبدئه الخاص اعني المبدء المأخوذ باعتبار زمن الاتصاف او الاعم منه ومن ما بعده وبهذا فارق الفعل من حيث ان الزمان جزء من
معناه فان اطلق باعتبار زمن اخر او اعتبر الزمان في مدلوله كان مجازا من غير فرق في الثاني بين زمن الحال وغيره مما ذكره النحاة من ان
اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال والاستقبال ولا يعمل ان كان بمعنى الماضي لا يبتني على اخذ الزمان جزءا من معناه [illegible]
الى بعض الاوهام اذا عرفت هذا فالحق ان المشتق ان كان ماخوذا من المبادي المتعدية الى الغير كان حقيقة في الحال والماضي في القدر
المشترك بينهما والا كان حقيقة في الحال فقط لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب والقاتل والسالك والكاسر والهادم والقاطع وكذا
ما اخذ من باب الافعال والتفعيل والاستفعال كالمكرم والمتصرف والمستخرج ونحوها اذا اطلقت [illegible] منها ما اتصف بالمبدء حال الاتصاف
وما بعده [illegible] نحو عالم وجاهل وحسن وقبيح وطاهر ونجس وطيب وخبيث وحائض وطاهر وحامل وحائل وحي وميت وقائم وقاعد
وراكع وساجد ويقظان ونائم ومعتل ومنكر وصحيح ومريض ومحب ومعاد ومبغض وصاحب ومالك الى غير ذلك يتبادر منها المتصف بالمبدء
حال الاتصاف فقط وقد سبق ان التبادر من امارات الحقيقة وهذا الاختلاف هل هو ناشئ من تعدد الوضع او من تركب [illegible] المواد
المتعدية والغير المتعدية وجهان واعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشائبة المبدء [illegible] كما في هذا الدواء نافع لكذا او هذه
شجرة كذا مثمرة والنار محرقة الى غير ذلك وقد يطلق ويراد به المتصف بملكة المبدء او باحترافه [illegible] كالخياط والنجار
التاجر والشاعر ونحو ذلك ويعتبر في المقام من حصول الشائبة والملكة او الاتخاذ حرفة [illegible] المشتق على الذات باعتباره
وفي الثاني خاصة سبق مزاوله مع عدم الاعراض ثم اعلم ان الزمان الذي يطلق المشتق [illegible] باعتباره قد يكون حال النطق وذلك

وذلك شبه [illegible] الداخل على الطبايع والكليات نحو الانسان او كل انسان متحرك والذي يكون سائل وقوع حدث وذلك اذا تعلق فعل او شبهه به كما
في الجملة كما اعطى فعل الرضا وبادر بما فيعتبر في المبادي الغير المتعدية حصولها في تلك الازمنة وفي المتعدية حصولها فيها او فيما بعدها
حجة القول بانه حقيقة في الماضي انه مستعمل فيه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعارض بوقوعه مستعملا في المستقبل لانه
خارج بالاجماع وبان الصفات المشتقة على المسمى [illegible] يقتضي ان يكون الموصوف فاعلا حقيقة وبان معنى المشتق من حصل له
المبدء وخرج من قوة الاتصاف الى الفعل وهو يتناول الماضي ايضا وبان كلا من المؤمن والعالم يصدق على النائم والغافل حقيقة و
ليس الا باعتبار قيام المبدء بهما في الزمن الماضي اذ لو كان مجازا لصدق السلب ومن الظاهر خلافه والجواب اما عن الاول فبان الاستعمال اعم
من الحقيقة ان اريد به اثبات الاشتراك اللفظي وان اريد به اثبات الاشتراك المعنوي فانما يتم على تحقيقنا المتقدم في المشتقات المأخوذة
من المبادي المتعدية حيث لم يثبت استعمالها في خصوص الحال والماضي وانما ثبت مجرد اطلاقها عليهما واما فيما عدا ذلك فاستعمالها في
خصوص الحال ثابت وح فلا يتم التمسك بالاصل المذكور على ما مر تحقيقه مع انا قد بينا ما يوجب الخروج عن الاصل في المشتقات الغير
المتعدية على تقدير تسليمه واما عن الثاني فبان المدار في التسمية عندهم على مجرد الصيغة بان معنى استعملت كما في الماضي والمضارع
واما عن الثالث فبان المراد من له المبدأ وذو المبدأ والتعبير تسامح واما عن الرابع فبان الايمان عبارة عن صورة علمية وهي الانية بالتصديق
حال النوم والغفلة ايضا غاية الامر انه داخل في هاتين الحالتين عن حصولها ومثله الكلام في العالم حجة القول بانه مجاز في الماضي انه
يصدق السلب المطلق اعني السلب في الجملة لصدق الاخص منه وهو السلب في الحال فلا يكون حقيقة فيه لانه ثبوته في الحال الاخص
من ثبوته مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لانا نقول ليس الحال قيدا للنفي بل للنفي فليس المقصود ان نفي المقيد يستلزم نفي المطلق
بل المراد ان النفي المقيد يستلزم النفي المطلق وهذا واضح فان قيل انما يلزم من ذلك النفي في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة قلنا
كيف لا ينافي وصريح العرف واللغة يحكم بالتكاذب بينهما فاذا ثبت انه ليس حقيقة فيه كان مجازا لوجود العلاقة المصححة واجيب بانه
ان اريد الصدق بحسب اللغة فمم او بحسب العقل فلا منافاة والتحقيق في الجواب ان يقال ان اريد ان صدق قولنا ليس بضارب فمم لان
ذلك سلب المطلق لا مجرد سلب مطلق لان المنفي حيث كان موضوعا للقدر المشترك بين الماضي والحال فنفيه لا يصدق عقلا ولغة الا
حيث ينتفي بكلا فرديه فيناقض ايجاب المقيد قطعا وان اريد انه متى صدق قولنا الضرب منفي في الحال صدق قولنا الضرب منفي
في الجملة وانه ينافي قولنا الضرب ثابت في الجملة او انه ضارب فمم اذ لا منافاة بين ذلك لا لغة ولا عقلا حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذا
لم يمكن البقاء انه لو لم يكن كذلك لما كان للمتكلم والمخبر والماشي والمتحرك ونحوها حقيقة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان مبادئها
مركبة من اجزاء يمتنع اجتماعها في الوجود واجيب بان مبنى العرف واللغة على التسامح في مثل ذلك فان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام يصدق
عليه عندهم ان مبدأ التكلم باق فيه غير منقض عنه وكذا الكلام في بواقي الصفات والحق ان هذا القائل ان اراد ان المشتقات المأخوذة من
المصادر البسائط حقيقة في الماضي ما دام الموصوف متشاغلا ببعض الاجزاء صح كلامه ورجع نزاعه الى اللفظ حيث اعتبر البقاء بحسب العقل فنفاه
واعتبره غيره بحسب العرف فاثبته وان اراد انه ح حقيقة في الماضي سواء بقي التشاغل بتلك الاجزاء او لم يبق كان النزاع معنويا لكن لا ينهض
دليله ح على دعواه حجة القول بانه حقيقة في الماضي اذا كان الاتصاف اكثريا انهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من غير نصب قرينة كما
في لفظ الكاتب والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم وغيرها والجواب ان تلك المشتقات ان اعتبرت من حيث صيرورة مبادئها ملكات الحالهما
بدون القرينة عليها حال عدم التشاغل بالمبادي لا يثبت المدعى وان اعتبرت بحسب نفس مبادئها فلا نسلم انها تطلق على من قام به المبدأ في
الماضي من غير قرينة مع ان ما ذكر من اغلبية الاتصاف مما لا اثر له في الامثلة المذكورة تبيهات الاول مفهوم المشتق عند بعض المحققين
معنى بسيط منتزع من الذات باعتبار قيام المبدأ بها ومتحد معها في الوجود الخارجي فما اشتهر في العبارات والالسنة من ان معنى المشتق ذات
او شيء له المبدأ فاسد منهم في التعبير وتفسير الشيء بلوازمه او وارد على خلاف التحقيق لان المراد بالذات والشيء ان كان مفهومهما لزم
دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضا للنوع لان مفهوم الذات والشيء عرضي لافراده والمركب من الذاتي والعرضي لا يكون
ذاتيا بالضرورة وان اريد ما صدق عليه الذات او الشيء فمع انه لا يناسب وقوعه محمولا يلزم ان ينقلب مادة الامكان الخاص ضرورية لان ذاتا او
شيئا له الكتابة او الضحك هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان كاتب او ضاحك بالضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ويمكن ان
يختار الوجه الاول ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب
ان يكون وضعه اشتراكيا ويمكن ان يختار الوجه الثاني ايضا ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته
ح للموضوع بالضرورة بل يكون ثبوت القيد ضروريا وفيه نظر لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة وفعلا ان كانت مقيدة
به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والاصدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل او بالقوة
بالضرورة ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول ايضا لان لحوق مفهوم الذات او الشيء لمصداقهما ايضا ضروري

فلا وجه

[illegible]

[illegible] الاخص المدعى ان الشان زعم جماعة من اهل المعقول ان الفرق بين المشتق ومبدئه [illegible] بين الشيء بشرط ولا بشرط لا فحيث
[illegible] اعتبر بشرط لا كان مدلولا للفظ الضرب وما صح حمله على الذات الموصوفة به [illegible] كان مدلولا للفظ الضارب [illegible]
وعلى هذا القياس [illegible] الفرق بين العرض والعرضي كالفرق بين الجنس والجنسي وبين الصورة والصوري [illegible] بيقين وتحقيق الحكم
[illegible] يكون [illegible] امتيازه بامتياز [illegible] الفرق [illegible] بالتغاير [illegible] من ذهن او
خارج ثم التغاير قد يكون اعتباريا والاتحاد حقيقيا [illegible] التغاير [illegible] والاتحاد اعتباريا [illegible]
يعتبر بالاشياء المتغايرة ومنزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع [illegible] فيصح حمل كل جزء من اجزائه
المأخوذة لا بشرط عليه وحمل كل واحد منها على الاخر بالقياس [illegible] الانسان بجسم او ناطق فان الانسان مركب في الخارج
حقيقة من بدن ونفس لكن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا فان اخذ الجزءان بشرط لا كما هو مفاد لفظ البدن والنفس امتنع
حمل احدهما على الاخر وحملهما على الانسان لانتفاء الاتحاد بينهما وان اخذا لا بشرط كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل احدهما على الاخر وحملهما على
الانسان لتحقق الاتحاد المصحح للحمل فقد تحقق مما قررنا ان حمل احد المتغايرين بالوجود على الاخر بالقياس الى تغاير التغاير لا يصح الا بشرط ثلثة
اخذ المجموع من حيث المجموع اذ ليس عند اخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئا واحدا
ويعتبر الحمل بالقياس اليه ولا خفاء في انا اذا قلنا زيد عالم ان معنى العلم ترجيح زيد المركب من الذات وصفة العلم او الحركة وانما زيد هو الذات وحدها
يمتنع حمل العلم والحركة عليه وان اعتبر لا بشرط بل التحقيق ان مفاد المشتق باعتبار هيئته مفاد ذو فلا فرق بين قولنا ذو بياض وذو مال فكما ان
المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه فكذا البياض وبجرد استقلال احدهما بالوجود دون الاخر لا يحدث فرقا في المقام فالحق ان الفرق بين
المشتق ومبدئه هو ان الفرق بين الشيء وذي الشيء فمدلول المشتق امر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدء بها ولا يتوهم ان ذلك يؤدي
الى ان يكون الفصول عرضية لانوعها لان المراد بها معان ذاتية بها تحصل تلك الانواع على سبيل التفصل او التجوز والتمسك في اثبات المباحث
اللغوية باستعمال اهل المعقول غفلة وذهول الثالث يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدء الاشتقاق به من دون واسطة في
العروض ان كان صفة كالضارب والقائل فان مبدءهما الضرب والقتل بمعنى الفاعل وهما تأثير ولا قيام له الا بالمؤثر وكالقائم والقاعد
النائم فان مباديها آثار وصفات واتصافها بالمتأثر والمتصف اما اذا كان المبدء ذاتا فلا يعتبر فيه القيام كما في البقال والحداد وانما قلنا
من دون واسطة في القيام احترازا عن القائم بواسطة فانه لا يصدق الا مجازا كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة [illegible]
فانه يقال الحركة سريعة او اللون شديد ولا يقال الجسم سريع او شديد بهذا وخالف ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدء في صدق [illegible]
استدلوا بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمؤلم وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى كلا محلا
في الهواء وقائم به ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين المصدر بمعنى الفاعل وبينه بمعنى المفعول فان الضرب والالم بمعنى الفاعل [illegible]
بالفاعل كما انهما بمعنى المفعول اثر وقيامهما بالمفعول وكذا الكلام في التكلم فانه بمعنى الفاعل عبارة عن انشاء الكلام [illegible] لا بالمتكلم
كما انه بمعنى المفعول عبارة عن نفس الكلام وقيامه بجوهر الهواء واستصرهم بعض افاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر [illegible]
مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق وبصدق الخالق عليه تعالى مع عدم قيام الخلق به وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه [illegible]
الطباق الفريقين على ان المبدء لا بد ان يكون مغايرا لذي المبدء ولهذا اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه فالوجه التزام وقوع النقل
في تلك الالفاظ بالنسبة اليه تعالى ولهذا لا يصدق في حق غيره ومن هذا الباب اطلاق الموجود على الشيء بناء على عينية الوجود وقد يتكلف
في اثبات صدق ذلك بان مدلول المشتق واجد للمبدء ووجدان الشيء لغيره ضروري مستند الى الذات [illegible] غيره له فهو
اولى بصدق الاسم وهو كما ترى اذ ليس مبنى العرف على مراعاة مثل هذه الامور الخفية واما الثاني فلان [illegible] الفاعل كان
بمعنى الجعل والتأثير ولا نسلم عدم قيامه به تعالى بل هو قائم به تعالى لكن قيامه صدوريا لا حلوليا كما في الفعل [illegible] وان اعتبر
بمعنى المفعول فليس مبدء لصيغة الخالق فليس في عدم قيامه به تعالى ما يخل بالمقصود وما قررنا يظهر انه يلزم من [illegible] انفاق شيء
صدق المشتق عليه قبل قدم اطلاق الخالق ونحوه عليه تعالى اما المنع شرعي بناء على ان اسمائه تعالى توقيفية او لعدم قيام المبدء به تعالى كما
يظهر وجهه مما مر آنفا وسابقا **المقالة الاولى** في جملة من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة **القول في الامر** فصل الحق ان لفظ الامر
مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال امره بكذا وبين الشان كما يقال شغله امر كذا لتبادر كل منهما من اللفظ عند الاطلاق مع مساعدة ظاهر كلام
بعض اللغويين عليه ويؤيده ان الامر بالمعنى الثاني يجمع على الامور دون الامر بالمعنى الاول وذلك غير صورة الاشتراك [illegible] هذا [illegible]
العرف واللغة واما بحسب الاصطلاح فقد يطلق ويراد به الطلب المخصوص كما هو معناه الاصلي [illegible] ويقتضي كذا
او لا وقد يطلق ويراد به القول المخصوص اي ما كان على هيئة افعل وليفعل ونظائرها ومنه قولهم [illegible] الاوامر
على خلاف القياس وهذا الاصطلاح موافق لمصطلح اهل المعاني وقريب منه مصطلح النحاة [illegible] حصوله بالنوع الاول منه ثم ان

[illegible]

[illegible] الاستعلاء [illegible] الاستعلاء [illegible] الاستعلاء [illegible] الاستعلاء [

[illegible]

الطلب

الطلب كحالة الرضاع وغيرها على الوجوب [illegible] اياها عن معناها الاصلي وهو لزوم الكذب على تقدير قصد الاخبار او مناقشة لمساق
الكلام لا يعينها للوجوب فكان [illegible] الطلب في الوجوب [illegible] على الندب هلا بالاصل [illegible] الوجوب باقرب الى المعنى
[illegible] على الوقوع [illegible] الايجاب [illegible] الوقوع وهو اشبه بالوقوع فينصرف عند قيام القرائن اليه تكلف لا يساعد على اعتباره
[illegible] من الطلب سواء استفيد من اللفظ او غيره كالجبلة [illegible] عقل فهو ظاهر في الوجوب ويحمل عليه فبعيد عن التحقيق اذ [illegible]
تعويل على الظاهر في غير الالفاظ [illegible] على ظاهر الكتاب [illegible] التعويل على ظاهر مدلولها من الالفاظ والاشارة عند اهل العرف كا
لا نزاع دعوى تبادر الالزام من الطلب. منا شاق ما ذكروه لا من ان المتبادر من الامر مطلق الطلب من غير تبادر الالزام لانا نقول قد مر الاشارة
سابقا الى ان التبادر على قسمين قسم يستند الى اللفظ مع قطع النظر عن اطلاقه اي ترك تقييده وعن ساير القرائن اللاحقة له وهذا هو الذي
ذكرناه علامة للحقيقة وقسم يستند الى ملاحظة اطلاقه وهذا لا يقتضي الحقيقة فتبادر الطلب المطلق انما هو بالاعتبار الاول وتبادر الالزام
منه انما هو بالاعتبار الثاني فلا منافاة ومع التنزل نقول استعمال الصيغة في القدر المشترك ثابت واستعمالها في كل من الوجوب والندب من
حيث الخصوصية غير ثابت وانما الثابت اطلاقها عليهما في الجملة فيلحق باللفظ الذي يتحد معناه المستعمل فيه من بين ما يحتمل ان يكون اللفظ
حقيقة فيه وقد مر في المبادي ان قضية الاصل في مثل ذلك الحقيقة وذلك لان المعنى المشكوك فيه لا سيما بعد الفحص بمنزلة العدم كما هو الظ
وان علم باصل الاستعمال في الجملة اذ لو كان مجرد احتمال تعدد المستعمل فيه قادحا لما امكن التمسك بالاصل المذكور في موارده وفيه نظر وقد
استبعد بعضهم استعمال الامر في القدر المشترك من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان يريد المنع منه فيكون وجوبا او لا
يريده فيكون ندبا ولنا ما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة من الترك قال وحيث ان العدة في مباحث الامر على اوامر الشارع فعرض الا
في القدر المشترك غير معقول وفيه ما لا يخفى اما اولا فلان الايجاب معنى بسيط وليس المنع من الترك من اجزائه بل من تواجعه ولوازمه فان
مرجع الايجاب الى الطلب المتاكد الذي من لوازمه المنع من الترك على تقدير التفطن له ولهذا كثيرا ما يامر الموالي ولا يخطر بالهم مفهوم الترك
فضلا عن المنع منه ومع ذلك يستحق ما اليكم على المخالفة الذم والعقاب ولو كان الامر موضوعا للقدر المشترك لما ترتب عليها ذلك هذا ان اريد
بالمنع كراهة الفعل ومبغوضيته وان فسر بمعنى طلب الترك المتاكد كما هو الظ فهو راجع الى طلب الفعل المتاكد لان النفي في النفي راجع الى
الاثبات وهذا لا يكون جزء من طلب الفعل بل طلب الفعل جزء منه نعم لو جعل المنع من الترك مجازا عن تاكد الطلب كان جزء من الوجوب و
فضلا الرجع لكن لا ينفك تصوره عن تصور الوجوب ولا يتوقف على تصور الترك واما ثانيا فلان عدم انفكاك الطلب عن احد القيدين
في حق غير الغافل لا يوجب استعمال لفظه فيه مع انه قد ورد في بعض اخبارنا المأثورة تعلق امر واحد بامور متعددة بعضها واجبة وبعضها
مندوبة كما ورد فيها نهي واحد متعلق بامور متعددة بعضها محظورة وبعضها مكروهة ولا بد في مثل ذلك من الحمل على القدر المشترك لئلا
يلزم استعمال اللفظ في معنيه هذا واستدل بعض من وافقنا في المذهب بوجهين اخرين الاول ان الامر قد استعمل تارة في الوجوب و
اخرى في الندب فلو كان موضوعا لهما معا كان مشتركا او لاحدهما فقط كان مجازا في الاخر وهما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون موضوعا
للقدر المشترك وهذا الوجه بظاهره غير مستقيم لانه تمسك بالاستحسان في اثبات اللغة ويمكن توجيهه بحيث يرجع الى ما ذكرناه وقد يعارض
بانه على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك يلزم احد المحذورين من الاشتراك والمجاز بالنسبة الى كل من الخصوصيتين بل التجوز اللازم على
تقدير وضعه للقدر المشترك اكثر لقلة استعماله فيه وشيوعه في كل من القسمين فلحوق الوضع له اولى من لحوقه للقدر المشترك وهذه المعارضة
بناء على ما حققناه من عدم ثبوت استعماله في كل من الخصوصيتين متضحة الاندفاع لان المدار وذلك ليس على امكان الاستعمال بل على الواقع
الثاني ان الرجحان ثابت بالضرورة من اللغة واما يفيده بجواز الترك وعدم جوازه فما لم يثبت لتكافؤ ادلة الفريقين فيه فيتعين للرجحان و
هو القدر المشترك وهذا ضعيف لان الرجحان الثابت فيه اعم من ان يكون مستقلا او في ضمن احدهما بخصوصه فلا يثبت احدهما بخصوصه الا بدليل
واعلم ان نسبة الامر موضوعة عندنا بازاء الطلب الصادر من الامر لا من حيث كونه معنى مستقلا بالملاحظة بل من حيث كونه آلة ومرآة للملاحظة
حال المأمور به باعتبار وحال المأمور باعتبار فتكون على حد الحروف موضوعة بالوضع العام للمعنى الخاص فلا يرجع هذين الاعتبارين
نسبتان تعليقيتان وله نسبة ثالثة الى الامر وهي نسبة صدورية تقولنا الامر موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب اعني الطلب
المطلق معناه انه موضوع لخصوصيات القدر المشترك من حيث كونها خصوصيات له نظرا الى ان العنوان الملحوظ في وضعها بازائها هو ذلك
القدر المشترك كما ان القائل بانه موضوع للوجوب او الندب او غيرهما على هذا التحقيق يدانه موضوع لخصوصيته الملحوظة فذلك العنوان
وعلى هذا فاستعماله في كل فرد من افراد الايجاب والندب حقيقة ان كان من حيث كونها من افراد الطلب ولو اريد به الفرد مع ما يلحقه بحسب المرتبة
من المنع من النقيض وعدمه فلا ريب في كون الاستعمال على الثاني مجازا لان عدم المنع انما يخارج عن ماهية الطلب واما على الاول فان
جعلنا المنع من النقيض عبارة عن فصل الايجاب وجعله من سنخ الطلب بناء على ما صرح به جماعة من اهل المعقول من ان العرض القوي
يجبر الضعيف بفصل هو من سنخ ذلك العرض لا بامر خارج فهو حقيقة في كل فرد من افراد الوجوب وان ضم اليه اعتبار المنع من النقيض والا
كان مجازا ولكن ان تنزل قولهم بان الامر حقيقة في الوجوب او الندب او القدر المشترك بينهما او غير ذلك على ظاهره من انه حقيقة في هذه

وفيه نظر لانه لم يدع
الصفة على اطلاق
الخصوص بل لعض
ثم قوله او يحمل عليه لغيره
كره ولو الف

المفاهيم الكلية او افراده المستقلة لكنه على خلاف التحقيق فالحمل على ما ذكرناه اولى واعلم [illegible] ان يتحصل مما مر ان الطلب وافراده مفهومه المقيد
بالنسب الثلث لا كل فرد من افراده الحقيقية فيصح تعلق امر واحد بامور عديدة على استقلال كما يصح تعلقه كذلك بامر واحد لاشتراك الجميع في كونه
طلبا مقيدا بنسب ثلث غاية الامر ان المعنى المذكور في القسم الاول ينتزع من موارد عديدة وذلك لا يوجب تعدد المنتزع حتى يجوز استعمال [illegible]
في اكثر من معنى واحد ولا فرق في ذلك بين ان يكون افراد الطلب [illegible] منه الوجوبية وندبية لاشتراك الطلب المقيد بالنسب الثلث بين
الجميع [illegible] يعتبر انتسابه الى فعل واحد او فاعل واحد فيصح الحمل [illegible] كان نحو صلوا لا اصل خطابا الى من يجب عليه
ومن يستحب في حقه وصل الفرايض والنوافل ونحو ذلك على الحقيقة [illegible] المشهور امور الاول القطع بان المولى اذا قال لعبده افعل كذا مجردا عن
القرينة فخالف عد عاصيا وذمه العقلاء عليه وذلك اية الوجوب واذا ثبت عرفا ثبت لغة وشرعا لاصالة عدم النقل الثاني ان علماء الاعصار
والامصار لم يزالوا يستدلون بظاهر الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب من غير نكير وليس ذلك الا لكونه حقيقة فيه وذلك
اجماع منهم على المدعى الثالث قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه انكار منه تعالى لوجود المانع من السجود اي ما يصلح المنع
منه عقلا او شرعا لا مطلق المانع لامتناع الترك بدونه وذلك لامتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لعلمه بالمانع على تقدير الحقيقة وبدل
مع ذلك على توبيخه وذمه على مخالفته لامره المشار اليه في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم والذم والتوبيخ دليل الوجوب لا يقال امتناع
حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته لا يتعين حمله على الانكار والتوبيخ الذي لا يكون الا على ترك الواجب او فعل المحرم لامكان حمله على ارادة
التقرير والاعتراف بالمانع او على الانكار اللوم الذي يكون على ترك المندوب ايضا ولا يناقض اللعنة والطرد المترتبين عليه كما يدل عليه الاية
الاخرى لجواز ان يكون ذلك بسبب انكاره لحكمة التكليف او استكباره حيث قال انا خير منه واما ما يقال في دفعه من ان استكباره لم يكن
عليه تعالى بل على آدم عليه السلام بالنسبة اليه تعالى الى مجرد المخالفة فليس بشيء لابتنائه على ان الاستكبار واظهاره لا يتماعلى مثل آدم وترك طاعته
في استحقاره لا يوجب الطرد واللعنة لا سيما بالنسبة الى الذين يرون انفسهم بمكان من العبودية والانقياد وهذا كله في محل المنع وما يدل
على حرمة استكباره قوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين وقوله تعالى ما يكون لك ان تتكبر فيها الا انا نقول الظاهر من مساق الاية ان يكون الامر فيها
للانكار لا التقرير بالمانع وحيث يدور الامر بين الذم واللوم فالمتبادر من الاطلاق هو الذم على ما يساعده عليه مفاهيم العرف والشرع فيه
انه الفرد المتكامل في الانكار بخلاف اللوم فيتعين الحمل عليه ثم فان قلت هذا الاستدلال مبني على ان يكون الطلب منه تعالى واقعا بهذه [illegible]
وهو مجوز ان يكون بالهام او وحي ولو سلم فلعله كان محفوفا بقرائن تدل على ارادة الايجاب ولو سلم فغاية ما يترتب عليه ان يكون الامر
حقيقة في عرف الملئكة وذلك لا يقتضي ان يكون كذلك في عرفنا قلت ظاهر الاية يقتضي صدور هذا القول او ما يرادفه والخروج عن [illegible]
الى مستند ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال واحتمال القرينة مدفوع باصالة عدمها وبانها لو كانت لاقتضى ظاهر الحكاية نقلها اللهم الا ان [illegible]
استغنى عن حكايتها بحكاية الذم على المخالفة والاختلاف بين عرفنا وعرف الملائكة مدفوع باصالة عدم تعدد الوضع بناء على ان [illegible]
هو الله تعالى والا امكن دفعه بان الحكاية ظاهرة في الموافقة للمحكي وفيه نظر يظهر مما مر ويمكن الاحتجاج بهذه الاية [illegible] اطلاق الامر
فيها على الطلب المستفاد من لفظ اسجدوا بناء على ما حققناه من انه حقيقة في الطلب الالزامي ويتجه عليه بعض [illegible] المتقدمة الرابع
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فانه تعالى هدد مخالف امره حيث امر بالحذر عن الفتنة او
العذاب وهذا الامر للوجوب قطعا اذ لا معنى لندبية الحذر عن العذاب لان المقتضي له ان كان موجودا حسن الحذر ووجب والا لم يحسن
فلا يلزم الدور واما ما يقال من انه لا عموم في الامر ولا نزاع في عدم جواز مخالفة بعض الاوامر ولو سلم فلعله [illegible] العموم المجموعي دون
الافرادي فلا يلزم المقصود اذ لا يجوز المخالفة في جميع المندوبات فمدفوع بان الظاهر من ترتب الحذر على [illegible] الامر دون خصوص
المحفوف منه بالقرينة كون مطلقه للوجوب وان الامر مصدر مضاف وهو ظاهر في العموم الافرادي كذا قالوا [illegible] تجزي بناء الاشتقاق
على تقديره اذ لا يصدق مخالفة كل امر الا مع مخالفة الجميع الا ان يراد به العموم البدلي وهو بعيد والمحققون [illegible] فانه يفيد العموم
[illegible] الاعتبارين فالمعتمد هو الوجه الاول ويمكن ان يقال ان الاية بحسب مفاهيم العرف في قوة [illegible] واعرض مخالفة امره
[illegible] المذكور بجملة فليحذر فيكون التقدير فليحذر الذين يخالفون امره اي يريدون مخالفته [illegible] الى مخالفة امره او
امره فيكون جملة ان تصيبهم منصوبا على التعليل فيدل على وجوب الحذر عن مخالفة جاء امره على حد غيره من المفردات
[illegible] مخالفة كل امر لان الحذر عن الجنس انما يتحقق بالحذر عن جميع افراده نعم لسائل ان يقول لا نسلم ان المراد بالامر مما نص الصيغة
بل الدال الالزامي كما هو معناه اللغوي والعرفي على ما مر وعلى تقدير التنزل فلا افاد من [illegible]
الا ان يتمسك في دفعه بان مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن العالي يسمى [illegible] ولا يتوقف
على اثبات كون الامر او صيغته للوجوب [illegible] انما تتعدى بنفسها وتعديها بعن نحو [illegible] المنع من المخالفة
على وجه الاعراض والتمرد وعدم المبالاة لا يقتضي المنع عن المخالفة مطلقا ومن ذلك وما يأتي في دفعه من انه [illegible] وانما هو لمجرد
المخالفة على القاعدة النحوية وانه لا يلزم من ذلك اعتباره في المعنى المراد منه [illegible] الاعراض عنه نعم لا يبعد ان يقال تعدية المخالفة بعن انما تقتضي

[illegible] الامر بالمعنى الاعم [illegible] في النفي عن الاستعمال فيهم المقصود واذ كل مخالفة تتضمن الامر [illegible] لانسلم ان الفتنة
والعذاب لا يترتبان على ترك المندوب لجواز ان يكون ترك المندوب مكروها ويترتب عليه فتنة او عذاب [illegible] الامر بالحذر
لم يذكر [illegible] فان قيل ظاهر العذاب في مثل المقام هو العذاب في الاخرة ولو سلم فوصفه بالاليم يخصصه لذلك فيثبت به ان الامر للوجوب قلنا
سلمنا لكن [illegible] لا يعم باصابة العذاب فقط بل باحد الامرين منه ومن اصابة الفتنة وهي مما يجوز ان يترتب على فعل المكروه
لاسيما اذا اريد بها الاختلاف ببعض [illegible] كالف الشاة [illegible] عذاب الاخرة والا فهما يترتب على بعض المكروهات بل المباحات
كطول الخطاب المترتب على جمع الحلال فلا يقتضي ترتبه على مخالفة الامر للوجوب ايضا لانسلم ان المقتضي للعذاب اذا لم يكن
الا محض الامر بالحذر فقط بحسن الامر به عند احتمال المقتضي ايضا وهذا كما ترى انما يرد على بيان الدليل لا عليه لان ظاهر الاية تعليل الامر
بالحذر باصابة الفتنة والعذاب لا باحتمال اصابتهما اذ التقدير كراهة ان تصيبهم وايضا لا تقتضي الاية ان يكون الامر حقيقة في الوجوب
لا لغة ولا شرعا غاية الامر ان تكون قرينة عامة على ان المراد به الوجوب في الشرع وان احدا من الاخر الخاسر قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون فانه ذم على مخالفتهم الامر بالركوع وهو اية الوجوب لا يقال لانسلم ان الاية ذم يجوز ان يكون لوما وهو يقع على ترك المندوب
ولو سلم فلا نسلم ان الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل وعدم الاعتداد بقولهم بدليل قوله تعالى قبل يومئذ للمكذبين ولو
سلم فلعل الصيغة عند الخطاب كانت مقرونة بما يفيد الوجوب ولا نزاع على تقدير لانا نقول المفهوم من مساق الاية انها ذم ولتنبه
على مجرد مخالفة الامر بالركوع فلا يصغى الى الاحتمالات المذكورة السادس ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد بالعذاب اما الصغرى
فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله تعالى حكاية عن موسى افعصيت امري والمراد بالامر قوله لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح
كما يدل عليه الاية السابقة واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها فان من مرتكب العموم فيتناول
كل عاص ويرد على الصغرى ان الاية الاولى انما تقتضي كون مخالف الامر عاصيا لا مخالف الصيغة وقد حققنا المغايرة بينهما لغة وعرفا
الا ان يتمسك بان الامر يطلق على مدلول الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة عن العالي لغة وعرفا فيتم به الاحتجاج والاية الثانية
انما تفيد الذم وترتب العصيان على مخالفة الصيغة المذكورة واطلاق الامر على مدلولها وذلك لا يقتضي الا مجرد كونها مستعملة في الايجاب
ومجرد الاستعمال لا يقتضي الحقيقة ويجري فيه بعض ما مر من المناقشات وعلى الكبرى ان الايعاد بالخلود في النار يوجب تخصيص
العصيان بالكفر وشبهه لان فاعل غيره لا يخلد به ومعه لا يثبت المطلوب والجواب عن الكل بعد المساعدة على ما فيها من المقدمات انها
لا تقتضي ان تكون الصيغة موضوعة للايجاب من حيث الخصوصية نعم يقتضي ظهورها فيه عند الاطلاق وهو كذلك كما مر احتج من قال
بانه حقيقة في الندب بقوله تعالى اذا امرتكم فاتوا منه ما استطعتم حيث رد الامر الى مشيتنا وهو معنى الندب وبان اهل اللغة
قالوا لا فارق بين الامر والسؤال الا الرتبة والسؤال لا يدل الا على الندب فيلزم ان لا يدل الامر الا عليه لئلا يبطل حصر الفرق
اجيب عن الاول بالمنع من رده الى مشيتنا بل الى استطاعتنا فيفيد الوجوب وفيه نظر لان الرد الى الاستطاعة لا دلالة له على كون
الامر للوجوب الا اذا ثبت ان قوله فاتوا للوجوب وهو يفضي الى الدور بل الصواب ان يقال فلا يفيد الندب اقول ولو سلم ان الاستطاعة
حقيقة في المشية ايضا فكلامنا في الرواية اما ان تكون وقتية او موصولة او موصوفة وعلى التقديرين الاخيرين اما ان يراد بها الفرد
او الجزء وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة القدرة او المشية فالاحتمالات عشرة وان كان صدر الرواية كما هنا ذكره
في مبحث التكرار لا يدل الا على البعض والاستدلال انما يتم على الاحتمال الاول والاخير من الاحتمال الاخير وهو معارض بغيره سلمنا لكن غاية
ما تقتضيه الرواية كون الامر للندب وهو غير الصيغة سلمنا لكنه انما تقتضي كون امره للندب ولا يقتضي كونه حقيقة فيه حتى يثبت
في امر غيره مع ان مسند الرواية غير معتبر فلا يصح الاعتماد عليه وعن الثاني بان من قال بان الامر يدل على الايجاب قال بان السؤال
يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك لكن الايجاب في الثاني لا يستلزم الوجوب لانه انما
يثبت بالشرع والحد لا يلزم المسؤول القبول واعترض عليه اولا بان الايجاب والوجوب مترادفان فدلالة السؤال على الايجاب
يستلزم دلالته على الوجوب وعدم دلالته على الوجوب يستلزم عدم دلالته على الايجاب ففي اثبات احدهما ونفي الاخر تدافع وثانيا
بان المقصود دلالة الصيغة على الوجوب لغة فدعوى عدم ثبوته بغير الشرع مما لا وجه له والجواب اما عن الاول فبان مراد المجيب
بالايجاب طلب الفعل مع المنع من الترك بقرينة تفسيره بعد ذلك به وبالوجوب كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب
بقرينة تخصيص ثبوته بالشرع ولا ملازمة بين الايجاب والوجوب بهذين التفسيرين وانما الملازمة بين الايجاب بمعنى طلب الفعل
مع المنع من الترك وبين الوجوب بمعنى كون الفعل مطلوب الحصول ممنوع الترك وكذلك الحال بين الايجاب بمعنى جعل الفعل بحيث
يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وبين الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب واما عن الثاني
فبان المقصود بيان ان الامر للوجوب شرعا بحسب وضعه لغة فان الامر اذا كان موضوعا لغة لطلب الفعل مع المنع من الترك فاذا
صدر عن الشارع دل على وجوب الفعل لترتب الذم والعقاب على مخالفة منع الشارع نعم يرد على المجيب ان تخصيص الوجوب

بالشيخ لا وجه له ولعله مبني على مقالة الاشاعرة وأجاب عنه في المعالم بأن النقل المذكور غير ثابت عن أهل اللغة بل صرح بعضهم بخلافه ولا
يخفى ما فيه إذ التزام تعدد وضع الأمر بالنسبة إلى المعالي وغيره مما يأبى عنه الذوق السليم هذا والظاهر أن أهل اللغة أرادوا بالأمر والسؤال
لفظهما لا صيغة الفعل ونظائرهما صادرة من العالي وغيره إذ ليس شأن اللغويين الإتيان بالمواد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق بمحل البحث احتج
السيد على اشتراكها لفظا بين الوجوب والندب باستعمالها في كل منهما والأصل في الاستعمال الحقيقة وعلى كونه حقيقة في الوجوب فقط في عرف
الشرع بين الصحابة والتابعين لأوامر الكتاب والسنة عليه من غير نكير فيهم ثم ادعى إجماع الإمامية على ذلك وجعل نزاعهم في المقام في تعيين
المعنى اللغوي فقط والجواب إما عن الأول فبما حققناه سابقا من أن المجاز أولى من الاشتراك لما قد بينا في المقام ما يوجب الخروج عن
الأصل المذكور على تقدير صحته وأما عن الثاني فبأن حملهم إياها على الوجوب لا يقتضي أن تكون موضوعة للوجوب بخصوصه على ما عرفت
قد يثبت أن يتشكل بعض متأخري أصحابنا في الحكم بوجوب شيء بمجرد ورود الأمر به في أخبارنا المروية عن الأئمة نظرا إلى شيوع استعماله
في عرفهم في الندب حتى صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وهذا الإشكال ضعيف لأن المجاز لا يكافئ الحقيقة بمجرد
الاشتهار لا سيما إذا كان الاشتهار بالقرينة فإن الوضع يرجح الحقيقة والقرينة توهن أثر الشهرة وشهرة استعمال الأمر في الندب في الأخبار
المأثورة على تقدير ثبوتها إنما لا جدوى فيه ما لم يثبت الاشتهار بحسب الواقع وهو غير واضح لجواز عدم نقل جميع الأوامر الإلهية إلينا بل الاهتمام
بشأن الواجبات يقتضي تكرر الأمر في شأنها أضعاف ما ورد في المندوبات سلمنا لكن استعمال الأمر في الندب بدون قرينة معهودة غير ثابت
ولو ثبت فنادر جدا وعدم النقل في بعض الموارد لا يقضي بالعدم لجواز الاستغناء عنها بضرورة أو إجماع أو نحوهما وما يدل على أن الشهرة
المذكورة بعد تسليمها ليست بحيث توجب القدح في دلالة الأمر على الوجوب أنا لم نقف في أصحاب الحديث والفقهاء على من يتشكل في دلالة
الأمر على الوجوب مع كونهم من أهل اللسان ووقوفهم على شهرة استعماله في الندب وقد سمعت الإجماع الذي حكيناه عن السيد على أنا نقول
إن كانت الشهرة المذكورة عند هذا القائل بحيث يصلح لأن تكون قرينة صارفة للأمر عن الإيجاب إلى الندب تعين عليه أن يلتزم بحمله
على الندب ولا وجه لحكمه بمساواة احتماله لاحتمال الإيجاب والا تعين عليه حمله على الإيجاب لأن اللفظ لا يعدل عن معناه الحقيقي ما لم يقم قرينة
معينة لإرادة معناه المجازي ومجرد احتمالها كاف ما لم يثبت والتحقيق أن القرينة قد توجب التردد وعدم الوثوق بالحقيقة فلا وجه للمنع من
حصول الاشتهار المؤدي إلى ذلك كما تقدم ومما يؤكد ما ذكرناه من عدم قدح الشهرة المذكورة في ظهور الأمر في الوجوب أن التخصيص قد
بلغ في الاشتهار إلى حيث قيل فيه ما من عام إلا وقد خص ومع ذلك لا يتوقف القائل المذكور ولا غيره من المحققين في دلالته على العموم عند عدم
المخصص فاتضح أن مجرد الاشتهار لا ينهض قرينة على المجاز ولا موجبا لكافئته مع الحقيقة ما لم يكن بحيث يساعد عليه طباع أهل الاستعمال وما
قررناه يظهر ضعف الإشكال على الوجه الذي قررناه في الأمر أيضا تنبيهات الأول مفاد الأمر فرد من الطلب أو الإلزام يوقعه الآمر والطلب عند
التحقيق نفس إرادة الفعل من الغير والإلزام نوع منه هذا هو المعروف بين أصحابنا وذهبت الأشاعرة إلى أنه يغاير الإرادة وقد يفارقها و
ربما ساعدهم بعض المتأخرين على الأول وخالفهم في الثاني كذا أن الضرورة قاضية بعدم الفرق في محصل المعنى بين قولنا أريد منك كذا وبين
قولنا الطلب منك كذا أو افعل كذا والمنازع في ذلك مكابر لا يلتفت إليه وإنما قلنا في محصل المعنى لأن أريد والطلب يدلان على عموم الإرادة
الكلية الملحوظة على الاستقلال وصيغة الأمر إنما تدل على ذلك باعتبار كونه آلة لملاحظة حال المادة كما هو الشأن في دلالة الأفعال على ما
عدا معانيها الحدثية كالزمان والنسبة لكن ذلك لا يوجب الفرق في محصل المعنى احتجت الأشاعرة بأن الآمر قد يريد إظهار عذره في عدم
طاعة المأمور فيأمره ولا يريد وقوعه منه لمنافاته لغرضه وبعضهم قولنا أريد منك الفعل ولا آمرك به وبأنه تعالى أمر الكافر بالإيمان ولم يرده
منه لامتناعه في حقه والجواب عن الأول أن الأمر هناك ليس أمرا حقيقيا بل أمر صوري والاختيار المقصود يتحقق به أيضا حيث إن المأمور
لا علم له بحقيقة الأمر ولهذا يرى أن الآمر يحافظ على عدم اطلاع المأمور على حقيقة الحال لئلا ينتفي غرضه وكما يصح أن يقول أفعل كذا يصح
أن يقول أريد والطلب منك من غير فرق هذا والتحقيق أن الأمر هناك أمر حقيقي واطلاع المأمور على غرض الآمر لا أثر له ووجهه أن مدلول
الأمر إرادة إيقاعية أي إرادة بنشأها الآمر ويحدثها ومرجعها إلى إرادة وقوع الفعل من المكلف وهي تغاير إرادة وقوعه منه والفرق أن
الظرف متعلق في الأول بالإرادة وفي الثاني بالوقوع وجواز انفكاك أحدهما عن الآخر واختلاف مصالحهما أمر معلوم بالوجدان فإنا
كثيرا ما نريد صدور الفعل من شخص ولا نريده منه وكذا الحال في العكس فليتأمل فإن فيه نوع غموض وخفاء وعن الثاني أن أبا بكر
الإرادة دليل على أن المراد بنفي الأمر نفي الإلزام كما هو الظاهر منه أو مبني على ما حققناه آنفا وعن الثالث أن الممتنع باختيار المكلف مما يصح إرادته
منه والتكليف به مع بقاء اختياره فيه كالواجب بالاختيار وإنما المستحيل إرادة ما امتنع أو وجب بغيره أو ما خرج عن الاختيار ويمكن تقرير
الدليل بوجه آخر وهو أنه تعالى لم يرد إيمان الكافر وإلا لامتنع تخلف إرادته عن مقتضاها قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الأرض
كلهم جميعا ومع ذلك فقد أمره بالإيمان فيكون الأمر غير الإرادة والجواب أن الإرادة على قسمين إرادة تكوينية وإرادة تكليفية وما
يمتنع تخلفه عن مقتضاه إنما هو إرادته بالمعنى الأول وهو المراد بالمشية في الآية دون الثاني ويحقق ذلك أن الإرادة التكوينية راجعة
إلى إيجاد الشيء أو إيجاب أسبابه الموجبة له ولو بواسطة اختيار العبد وإرادته ثم بهذا المعنى مما يمتنع تخلفه عن مراده ولو بواسطة اختياره والا

[illegible]

[illegible] والوجوب من مقولة الانفعال فكون المعقولات متباينة لانا لا نريد اتحاد الفعل مع الانفعال كيف الاول قائم بالفاعل اعني الوجوب
والثاني قائم بالفعل اعني الواجب لتغاير الموصوفين فهو تغاير الوصفين وانما نريد اتحاد المورد اعني الذي منه الاعتبار ان مقيسا
الى غيره وكلاهما الحال في الايجاد والوجود والتاثير والتاثر وهذا قد يعدم الاعتبار الاول فيبقى الاعتبار الثاني كما في كثير من التاثيرات
الاعدادية الثاني صيغة الامر كاشفة عن مدلولها باعتبار دلالتها عليه على حد كشف سائر المركبات عن معانيها وصحة التعقل في الحاج
باعتبار دلالتها عليه نظير الامتناع التكليف به دون الاحلام والالزام وهما متباينان بحسب الرتبة فالدلالة تتوقف
على المدلول وهو لا يتوقف المدلول عليها بل يستلزمها بمعنى انه لا يصح وقوعه في الخارج بدونها فيدفع الدور والتحقيق ان مدلول
الامر ارادة او الزام معلق تعلقه بالمكلف على علمه به ضرورة ان العلم من شرائط التكليف فمن حصل العلم ولو بعد مضي من
حال الخطاب تعلق الالزام به على حد سائر الشرائط التي تشترط فيه فالدلالة تتوقف على وجود المدلول ووجوده لا يتوقف على وجود
الدلالة وانما يتوقف تعلقه على العلم بها مدلولا وتاثيرا نظير ان التصديق كما تكشف عن مدلول الامر فحقيقته كذلك يجوز
ان يكشف عنه غيرها كالاجماع والعقل وان تكرر الامر للتاكيد لا يصير مجازا كما سبق الى بعض الاوهام حيث يعلم انه موضوع لانشاء
الطلب فيقاعه فحيث تالى للتاكيد لا يكون المقصود به ذلك والا لكان تحصيل الحاصل فيكون مجازا والوقوع مستعمل في غيره مع
وجود قرينة الامر موضوع بازاء المعنى الذي انشاه المتكلم في نفسه من ارادة الفعل او الالزام به كما يرشد اليه التبادر واقتضائه وقوع
الطلب به من توابعه المترتبة عليه عند عدم سبق علم المكلف به والمبين الوضع بازائه الثالث الامر بالفعل مطلقا هل يقتضي مطلوبيته
مطلقا او بقصد الامتثال وجهان بل قولان اقويهما الاول ويدل عليه بعد مساعدة اطلاق اللفظ عليه القطع بان العبد المامور
بشراء اللحم مطلقا مثلا اذا اتى به لا لامر المولى لم يعد عاصيا لمخالفة الامر ولا يجب عليه الاتيان به ثانيا لامره بل كان ما اتى به نفس
الواجب وعين المطلوب بشهادة العقل والعرف ثم لا يترتب على صلح مدح ولا ثواب نظير العدم قصد الامتثال به ولا ملازمة بين فعل
الواجب وبين ترتب ذلك عليه وهذا واضح ويعرف بمقايسة الحال في التمرق في المطلوب في النواهي المطلقة نفس الترك وان تجرد عن
قصد الامتثال ويتوقف ترتب المدح والثواب عليه على قصده به هذا كله في الامر الايجابي اما الامر الندبي فان دل دليل على ترتب
الثواب على مورده مطلقا كما دل عليه في بعض الواجبات كالايمان والنية او على كراهة تركه من حيث ايجابه لمنقصة دينية او دنيوية
موجبة لمنقصة دينية او نحوها لم يلزم ان يعتبر في استحبابه وقوعه بنية القربة ولا دلالة للامر به عليه والالزم فيه ذلك لاشفاء
رجحانه على تقدير عدم القربة والفرق بينه وبين الواجب ان الواجب يترتب على تركه استحقاق العقوبة الموجب لمرجوحيته
المستلزمة لرجحان الفعل مطلقا فضلا عن المقابلة بخلاف المندوب الذي لا ثواب في فعله بدون القربة ولا كراهة في تركه فانه لا رجحان
في فعله بدون القربة اصلا فيتعين ان يكون استحبابه مقصورا على تقدير قصد القربة به لرجحانه ح باعتبار ترتب الثواب عليه
وتما حققنا يتبين ان ترك المندوب لا يستلزم الكراهة وان استلزم المرجوحية لقضاء المقابلة به هذا ويمكن ان يوجه الوجه الثاني
بان الامر اما ان يقصد الزام المامور بالفعل لدلالة اذ لا مخرج عنهما والثاني بط ضرورة ان قول القائل افعل لا في قبح عرفا وعقلا
بل ربما يعد من قبيل الالزام بالمحال فيتعين ارادة الاول وهو المطلوب وح فلا بد من ارتكاب التاويل فيما لا يعتبر في براءة الذمة منه
الى قصد الامتثال بجعل الزامه فيه على تقدير عدمه من باب الاسقاط وجوابه ان المطلوب في الامر المطلق حصول الفعل مجردا عن
القيدين اي من غير اعتبار شيء منهما وعدم كونه مجردا عنهما في الواقع لا يستلزم ان يكون معتبرا في تعلق الطلب بالفعل وقبح ترتب
به مقدما على تقدير تسليمه لا يوجب قبحه مطلقا فان قبح التكليف في الفرض المذكور انما هو من حيث كون التكليف مقيدا لا من حيث كون
الفعل مقيدا اذ لا استحالة في اتيان الفعل لا بقصد الامتثال وانما يستحيل تخصيص التكليف به ان تم تمامية ناظر المقام في عدم جواز
التكليف به مقيدا وجوازه مطلقا الواجب الذي يمكن التوصل اليه بمقدمة جائزة ومقدمة محرمة فان التكليف به مطلقا جائز ومقيدا
بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة قبيح هذا مع ان دعوى عدم جواز امر الامر بالاتيان لغيره في محل المنع كما يدل عليه وجوب الامر بالعبادات
الواجبة والحث عليها ووجهه ان المامور متمكن من احداث الدواعي الالهية في نفسه فيصح ان يامر بتحصيلها واحتج العلامة على القول

الثاني

الثاني قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاستدلال به اما من حيث ان العبادة لا تخلو الا بقصد الامتثال لامر
حيث ان الدين عبارة عن مجموع العقائد والاعمال الشرعية والاخلاص والاتيان الا بقصد الامتثال وغيره انما الاعمال بالنيات حيث يدل
على اعتبار النية في كل عمل ومنه فعل الواجب في معناها ورواية لا عمل الا بنية وقد يستدل ايضا بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
حيث ان الطاعة لا تتحقق الا بقصد الامتثال وبرواية انما لكل امرئ ما نوى وهذه الوجوه وتمسك لذلك على اعتبار قصد الامتثال
شرعا فيما تعلق به امر الشارع بالاستدلال بالامر المعتبر فيه بالادلة المطلقة حيث لا دليل على خلافه لكنها موضع نظر اما الاول فلان
الاية انما تفيد ان يكون السبب الداعي الى الامر حصول التعبد وقد يتحقق الداعي حصوله به اولا كما في الامر بالصلوة او بواسطة
كما في الامر بقضاء ما فات بين قولنا امروا الا بالعبادة وبين ما امروا الا للعبادة فان الاول يقتضي حصر المامور به في
العبادة دون الثاني فلا يكون لها دلالة على وجوب قصد التعبد في كل ما امر به الا على تقدير العلم بان لا مدخل للجزء وقوعه عبادة
ولو مدخلية خصوصية وهذا على تقدير حصوله نادر وجدانا ان الظ من سياقها ان القصر او ورد ردا على الكفار حيث زعموا انهم
مامورون بعبادة غيرهم ايضا والتقدير وما امروا بالعبادة الا العبادة تم ثم اكد ذلك بذكر الاخلاص في الدين وهو ما يدل ان الله يريد
بعبد فلا يكون فيها شهادة على المدعى للمنع من كون المطلوب في الاوامر المطلقة عبادة وحمل الدين على ما يتناول الاعمال بعيد عن
الحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة والطلاقة عليها في بعض الموارد على تقدير ثبوته لا يصلح قرينة على ارادتها من حيث لم يثبت فلان تمسك
بان الظ من القصر ان يكون حقيقيا فلا يعدل عنه الى الاضافي من غير دليل لتوجه عليه بلزوم التخصيص على تقديره اذ كثير من
الواجبات مما لا يعتبر فيها قصد القربة اتفاقا ووجدان التخصيص على غيره من انواع الخروج عن الظ على الطلاقه لا سيما بعد مساعدة
الشان على ما ذكرناه من الحمل على القصر الاضافي ومع الشك فلا اقل من تساوي الاحتمالين فيسقط الاستدلال واما الثاني فلان
المتبادر من الاعمال في الرواية انما هو العبادات ولو سلم فسلامة سندها غير معلومة ولا جابر لها في غير ما ذكر فيتعين الاقتصار عليه
على انا نقول انما يدل الرواية على ان العمل لا يكون عملا الا بنية فيدل على عدم الاعتداد بعمل الغافل والناسي والمكره وناوي الخلاف
حتى العقود والايقاعات وشبهها ولا دلالة فيها على انه لا يكون عملا الا بنية التقرب اذ لا شاهد فيها على هذا التقييد فلا يكون
لها دلالة على المشارع فيه فان قلت لا يسقط التكليف بالمامور به الا بموافقة امره وهو عمل فلا يكون الا بنية قلت العمل انما هو نفس
الفعل واما موافقته للامر فهي من لوازمه على تقدير اطلاق الامر وليست بعمل واما عن الثالث فبان الامر بالاطاعة مطلق ولا يتناول
كالامر والقطع بعدم ارادة ايجاد الاطاعة في الجملة ولو في ضمن امر لا يقتضي القطع بارادة ايجادها في ضمن كل امر حتى في مورد النزاع و
اما عن الرابع فلما مر في الوجه الثاني فان الروايتين متقاربتان في المعنى **فصل** اختلف القائلون بان الامر للوجوب فيما اذا ورد عقيب الحظر
فالاكثر على انه للاباحة وقيل بل للوجوب وقيل ان علق الامر بزوال العلة عروض النهي كان كما قبل النهي قال العضدي بعد نقله وهو غير بعيد
ثم الظاهر من الحظر في كلامهم هو النهي النفسي وحمله على ما يتناول النهي التنزيهي والغيري بعيد لا سيما الاول ثم لا بعد الحاقهما به لا سيما
الثاني وفي حكم سبق الحظر كون المقام مظنة له او سبق ظن المخاطب او وهمه به ولا بد في كل ذلك من اعتبار كون مساق الامر لبيان رفع النهي
او لتاكيد ما دل عليه بحيث يستفاد ذلك منه ولو ظهورا بالقوي ويبنغي حمل كلماتهم عليه ثم يرجع النزاع الى ان سبق الحظر او توهمه هل
يصلح قرينة لارادة الاباحة به اولا ومن توهم ان النزاع في تعيين ما وضع له الامر فقد سهى سهوا بينا والتحقيق عند ان حكم الشيء قبل
الحظر ان كان وجوبا او ندبا كان الامر الوارد بعده ظاهرا فيه فيدل على عود الحكم السابق وان كان غير ذلك كان ظاهرا في الاباحة كما ذهب اليه
الاكثرون وعلى هذا فلا حاجة لنا الى تخصيص الدعوى بغير الامر بالعبادة ويلزم القائلين بالاباحة مطلقا ذلك لان اباحة العبادة غير معقولة
لنا على ما ذكرناه في المقامين مساعدة العرف والاستعمال عليه كما يظهر بالرجوع الى ما يتفق من موارده في العرف سيما في التنبيه على بعض امثلته
مع ان ذلك هو الغالب في الاوامر الشرعية الواردة عقيب الحظر كما يشهد به التفحص والاختبار فيتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة
على تقدير ثبوتها عليه فمن موارد القسم الاول قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وامر الحائض بالصلوة والصوم بعد ما نهيت
عنها ومن القسم الثاني قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن وقوله تعالى كنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحي الا ادخروها الى غير ذلك فيتعين حمل مواضع الشك من الموارد النادرة على تقدير ثبوتها عليه الحاقها بالاعم الاغلب
مع مساعدة الاصل في صورة ارادة الاباحة بل الندب ايضا عليه حجة القول بالاباحة مطلقا تبادرها من الامر عند ملاحظة سبق الحظر
عليه وغلبة استعماله فيها في محاورات الشرع فيلحق به مواضع الشك واورد عليه النقض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وبامر الحائض بالصوم والصلوة وجوبا بعد ما نهيت عنهما فاجيب بانه شاذ فلا يقدح في ظهور الاباحة وغلبتها وضعفه ظ مما قدمنا و
احتج بعضهم بان ضد الاباحة الحرمة توجب تبادرها من الامر المسبوق بالحظر وليس بشيء لان الاحكام الخمسة كلها متشاركة في الصيغة
احتج القائلون بالوجوب مطلقا او بجواز تصريح الامر بالوجوب فلو كان وقوعه عقيب الحظر مانعا لذلك لما جاز والجواب ان المقصود
ظهور الامر في غير الوجوب بالنسبة الى موارده بالنظر الى القرينة الظاهرة وذلك لا ينافي جواز التصريح بالخلاف وثانيا بان قوله

المولى

المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ظ في الوجوب مع سبق الحظر من الخروج عليه والجواب ان الحظر عن الخروج ان كان بعد الامر بالذهاب
الى المكتب فلا نزاع لنا فيه كما عرفت وان كان بدونه فلا خفاء في انا انما نريد كون سبق الحظر في نفسه قرينة تدل الصرفة الامر عن الوجوب
وذلك لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة لخلافه فان القرائن الظنية قد تتعارض وفهم الوجوب هناك على تقدير تسليمه مستند الى ما يستفاد
به او ما هو ظاهر الحال من كون الخروج اليه مطلوبا عند عدم ما يمنع منه نظرا الى ان العادة جارية بالاهتمام بشانه او لنحو ذلك ونظيره
اوامر الجائي ومن يقرب اليه في الصلاة لمن يعمل بين يديه حيث يامره بالذهاب تارة الى محل اخرى بعد ما ينهاه عنها ويامره بالارسال
تارة وبالامساك اخرى بعد ما ينهى عنها فان السر في فهم الايجاب من تلك الاوامر مع سبق الحظر عليها سبق الامر عليه مضافا الى كون المقام
مقتضيا لطلب الشاغل بالفعل ونواهيه انما يكون على قدر الضرورة والحاجة هذا واجاب بعض المعاصرين عن الامر بالخروج بانه
خارج عن محل البحث لان الكلام فيما اذا اتحد مورد الامر والنهي اطلاقا وتقييدا والنهي في المثال المذكور متعلق بمطلق الخروج والامر بالمقيد
منه بالذهاب الى المكتب فذلك لانه فيه على الوجوب لا ينافي المقصود هذا ما يظهر من كلامه وضعفه ظ لان النهي عن المطلق يقتضي النهي عن
المقيد فيكون الامر بعقيب الحظر عنه على ان اشتراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والتقييد يوجب خروج اكثر امثلة الباب او كلها منه كما لا
يخفى وان اراد ان النهي في المثال المذكور متعلق بالجزء اعني الخروج والامر متعلق بالمجموع المركب منه ومن الذهاب الى المكتب فيندفع
قضية الجزئين فيرجع جانب الحقيقة فضعفه ظ لان متفاهم اهل العرف والاستعمال لا يساعد على الفرق الا ترى ان المولى اذا قال لعبده
لا تاخذ هذه الخمسة ثم قال له خذ العشرة مشيرا اليها والى الخمسة اخرى انه لا يفهم منه الوجوب حيث لا يفهم من قوله خذ الخمسة وكذا اذا قلت
سائلا هل يجوز بيع احد النقدين بالاخر فقيل له بع احدهما بالاخر واقبض في المجلس فانه لا يفهم منه ايضا الا اباحة البيع على الوجه المذكور
على قياسه الحال في نظائره ومن هنا يتضح ان الحكم المذكور لا يختص بالامر بالشيء بعد الحظر عنه بل يتناول الامر الوارد ابتداء بالامر
المذكور ايضا ثم يعتبر ان يكون له تعلق به كما يظهر من المثال المذكور ثم اعلم ان القوم حرروا هذا النزاع على القول بان الامر للوجوب ولا يجري
به بل يجري على ساير الاقوال في الامر مما عدا القول بالاباحة ايضا ووجهه ظاهر **فصل** الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار
وفاقا لجماعة من المحققين وقال قوم بانها تفيد التكرار ان امكن وتنزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا وقال اخرون بانها تفيد المرة وقيل
باشتراكها بين المرة والتكرار وتوقف جماعة وهم بين متوقف في الاشتراك وعدمه وبين متوقف في تعيين المرة والتكرار والظاهر
ان نزاعهم في الدلالة الوضعية كما يشير اليه حججهم وهو نص القول بالاشتراك وفي الاوامر التي لا يكون في معنى النهي كاترك واجتنب فان
الكلام فيها كالكلام في النهي وانما حررنا النزاع في الهيئة لنص جماعة عليه ولان الاكثر حرروا النزاع في الصيغة وهي ظاهرة بل صريحة
فيها ولانه لا كلام في ان المادة وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا تدل الا على الماهية من حيث هي على ما حكي السكاكي وفاقهم عليه و
حصر نزاعهم في ان اسم الجنس هل يدل على الجنس من حيث هو او على الفرد المنتشر بغير المصدر وتوبيد ذلك او يدل عليه عدم احتجاج القائل
بالمرة هنا بدلالة المادة عليها مع ان من الموارد ما لا نزاع في دلالته على الدوام واستمراره هل المراد بالمرة الفرد الواحد وبالتكرار الافراد او المراد
بها الدفعة وبالتكرار الدفعات وجهان استظهر الاول منهما بعض المعاصرين ولم اقف على ما اخذ والتحقيق عندي هو الثاني لمساعدة
ظاهر اللفظ [illegible] انه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب مرتين او مكررا بل مرة واحدة على ان القائل بالتكرار يقول بوجوبه مع
الامكان [illegible] يكون الامر للوجوب ولا قائل ظاهرا بوجوب الاتيان بما زاد على الفرد الواحد دفعة اذا تمكن منه وفي كلامهم
تلويحات اليه كقول القائل بالتكرار هو للتكرار مدة العمر ان امكن وقول البعض حكاية عنهم وتنزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا الى غير ذلك
مع انهم لو ارادوا بالمرة الفرد لكان الانسب بل اللازم ان يجعل هذا البحث تتمة للبحث الاتي من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة او بالفرد وتوقف
عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد او المتعدد او لا يقتضي شيئا منهما ولم يحتج الى [illegible]
كما فعلوه واما على ما اخترناه فلا علقة بين المسئلتين فان للقائل بان الامر يتعلق بالطبيعة ان يقول بانه للمرة او التكرار [illegible]
يقتضي وجوب ايجادها مرة واحدة او مرارا بالمعنى الذي سبق وان لا يقول بذلك وكذا القائل بانه يتعلق بالفرد دون الطبيعة اذ ليس
المراد به الفرد الواحد بل مطلق الفرد وبهذا يندفع ما اورده المحقق الشيرازي على الحاجبي حيث نفى دلالة الامر على المرة والتكرار [illegible]
بان الامر يتعلق بالفرد دون الطبيعة من انهما لا يتوافقان اذ لا شك ان الجزئي هو الماهية المقيدة بوحدة [illegible] عنه بقوله الا
ان يقال مرادهم من المرة ان لا يكون متكررا لمردود بان ذلك مما لا استعانة في كلامهم كما سنقف عليه بل اقول [illegible] بتفسير المرة بالفرد
لا منافاة بين قول الحاجبي انه لا اراد بالمرة انما هو الفرد الواحد كما ان المراد بها على التفسير الاخر الدفعة الواحدة فقوله بتعلق
الامر بالفرد دون الطبيعة لا يقتضي القول بتعلقه بفرد واحد حتى يلتجئ المقام الى التزام القول بالمرة بل له ان يقول بها وبالتكرار وان لا يقول
بشيء منهما بان يحمله على طلب الفرد مجردا عن اعتبار الوصفين كما هو ظاهر مذهبه اذا عرفت هذا فلنا على القول المختار وجوه الاول التبادر
فان المفهوم من الصيغة عند الاطلاق ليس الا طلب ايجاد الفعل وظاهر ان المرة والتكرار خارجان عنه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا
صحة اصالة عدم النقل ولا ينافي ذلك عدم انفكاك المطلوب عن احدهما واقعا على التقدير البديهي بناء على ما تحققه من ان المطلوب بالامر

انما الوجود

اما الوجود الخارجي او الماهية الخارجية لان مجرد عدم انفكاك شيء عن شيء لا يوجب اخذه في وضع اللفظ بازائه الثاني ان الامر قد يقيد بالمرة
كما في افعله مرة وقد يقيد بالتكرار كما في افعله مرارا والمقيد بالقيود المتقابلة لا دلالة له على خصوص احدها وهذا القدر من البيان ضعيف
لجواز ان يكون القيد على احد التقديرين تأكيدا او توضيحا وعلى الاخر بيانا لارادة خلاف الظ ولو اعتبر مع ذلك تساوي نسبته الى كل من القيدين
بشهادة العرف تم واستقام وقد يقتصر في نفي الاول باولوية التأسيس على التأكيد الثاني باصالة عدم مخالفة الظ وهو ضعيف اذ جواز
التعويل على مثل ذلك في اثبات الوضع غير ثابت الثالث استعمال صيغة الامر في القدر المشترك ثابت وفي خصوصية كل من المرة والتكرار غير ثابت
واما الثابت اطلاقها على المقيد بهما فيكون بالنسبة الى القدر المشترك من قبيل مجاز المعنى لان المعنى المشكوك فيه بمنزلة العدم فخصوصية الاصل ان
يكون حقيقة فيه على ما سبق تحقيقه في الجلد المعنى الرابع ما ذكره العلامة من انها تستعمل تارة في المرة وتارة في التكرار فلو كان حقيقة في
احدهما بخصوصه لزم المجاز اذ فيهما معا كما لزم الاشتراك وما على خلاف الاصل فيتعين ان يكون للقدر المشترك ليكون الاستعمال فيهما على
الحقيقة وهذا الاستدلال عندي غير مستقيم كما غير مرة الخامس ما اشار اليه العلامة ايضا وهو ينهض حجة على نفي التكرار فقط وتقريره لو
كان الامر للتكرار لكان كل عبادة ناسخة لما تقدمها والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الامر الثاني يوجب رفع التكرار
الذي افاده الامر الاول بحسب ما يختص به من زمن الامتثال به فيكون ناسخا له وهو المراد بالتالي وفيه نظر لان القائل بالتكرار انما يقول به
اذا تمكن المكلف منه عقلا او شرعا كما حكاه بعضهم وهو الظ من اطلاق الامكان على ما مر في تحرير العنوان وظاهر ان الامر الثاني انما يرفع
تمكن المكلف في الزمن المتاخر ولا يرفع الحكم فيه اذ لا ثبوت له مع عدم التمكن حجة من قال بالتكرار وجوه الاول انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر
الصوم والصلوة وقد تكررا واجيب تارة بمنع الملازمة لجواز ان يكون التكرار ثابتا فيهما بدليل اخر واخرى بالمعارضة بالحج حيث امر به و
لا تكرار فيه ويعارض ايضا بالصلوة بالنسبة الى كل وقت من اوقاتها حيث امر بها فيه ولا تكرار لا يقال يمكن دفع المعارضة بنحو ما مر في الوجه الاول
من ان عدم التكرار هناك تحقق استفادة من دليل اخر لانا نقول لا يستقيم الاستدلال بمجرد منع ما يوجب القدح فيه بخلاف منع بعض
مقدماته فانه يوجب القدح في الاستدلال قطعا الثاني ان النهي يقتضي التكرار والامر يشاركه في الدلالة على الطلب فيكون ايضا كذلك
اجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة وهو باطل كما مر وثانيا ببيان الفارق وذلك من وجهين الاول ان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وذلك
لا يكون الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي ايجادها وهو يحصل ولو في ضمن المرة ويمكن دفعه بان دلالة النهي على انتفائها
في جميع الاوقات ليس من جهة ان انتفاء الحقيقة لا يكون الا عند انتفائها كذلك لان انتفاء الحقيقة كما يكون عند انتفائها في جميع الاوقات
كذلك يكون عند انتفائها في بعض الاوقات فالفرق تم وهنا كلام يأتي ذكره في مبحث النهي الثاني ان التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور
به بخلاف النهي فان الترك يجامع غيره من الافعال واورد عليه بان القائل بالتكرار لا يقول به حيث يمنع ما يلزم فعله شرعا او عقلا لانتفاء
التمكن الشرعي او العقلي في ذلك وقد اعتبره فيه وهذا الايراد مما لا مساس له بكلام المجيب اذ ليس فيه ما يقتضي تخصيص دعوى مانعية
التكرار بما يلزم فعله شرعا او عقلا وانما اراد ان تكرار فعل المأمور به ينافي غيره من الافعال بخلاف تكرار ترك المنهي عنه فانه يجتمع مع
غيره من الافعال وجعل هذا فارقا بين الامر والنهي وليس في اعتبار التمكن ما ينافي ذلك نعم ينبغي تنزيل كلامه على ارادة الغالب لان تكرار
فعل المأمور به قد لا ينافي لغيره من الافعال كما في الامر بالسكوت وتكرار ترك الفعل المنهي عنه قد ينافي لبعض الافعال كما في النهي عن مقدمة
الفعل المعتبرة ويمكن الجواب ايضا بان النهي لا دلالة له على التكرار بل على الاستمرار وهو غير التكرار الا ان يقال المراد بالتكرار استمرار الاشتغال
بفعل المأمور به او يقال ان ادلة النهي على الاستمرار كان القياس ان يدل الامر عليه ايضا فاذا تعذر دلالته عليه فاسب ان يدل على التكرار لان
التكرار في الفعل بمنزلة الاستمرار في الترك لكن الوجه الثاني استحسان في قياس وقد مر انه لا تعويل عليه في مباحث الالفاظ الثالث ان الامر
بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي دوام الترك فيلزم منه تكرار المأمور به والجواب ان النهي عن الضد انما يكون على حسب ما يقتضيه الامر لانه
تابع له فاذا لم يدل الامر على التكرار فمن اين يدل النهي على دوام ترك الضد اذ الفرع لا بد ان يدل على اصله واعلم انه ينبغي حمل الضد في كلام القائل
على ارادة الترك اذ لو حمل على ارادة الاضداد الوجودية فهو مع توقفه على القول بالاقتضاء لا يقتضي وجوب التكرار وان اقتضى وقوعه لانه
من حملة المقارنات كما سيأتي في دفع شبهة الكعبي احتج من قال بالمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا وذلك
انه كونه حقيقة في المرة والجواب ان ذلك لا يقتضي كونها حقيقة في المرة بخصوصها وانما يقتضي ظهورها فيها عند الاطلاق ونحن لا نتاسى
عن ذلك ولهذا لو قال ادخلها مرتين او مرارا لم يكن فيه تجوز اصلا ودعوى معاينة وضعه مطلقا لوضعه مقيدا مع مخالفتها للاصل مخالفة
لما يشهد به الذوق والوجدان هذا والمعروف منهم في الجواب انه انما يعد ممتثلا لايجاد الطبيعة لا لكون المأتي به مرة لان الامر ليس للمرة
كما انه ليس للتكرار بل للقدر المشترك ويحصل في ضمنهما وهذا الجواب لا يستقيم على اصلنا الاتي من ان المطلوب بالامر اما الوجود الخارجي او
الماهية الخارجية فان ذلك يوجب مطلوبية المرة عند عدم مطلوبية التكرار قال العضدي بعد ذكر الجواب المذكور ولولا ذلك لما
امتثل بالتكرار واعترض عليه بعضهم بانه في صحيح المنع فان المرة يحصل في ضمن التكرار يعني يجوز ان يمتثل بالتكرار باعتبار ما يتضمنه
من المرة كما انه يمتثل به على القول الاخر باعتبار ما يتضمنه من الطبيعة ثم قال اللهم الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة

حتى يكون الاتيان بالمرتين او اكثر مخالفة للامر [illegible] الطبيعة [illegible]
حصول الامتثال بالمرة الثانية [illegible]
بالمرة [illegible] الطبيعة المقيدة بالوحدة [illegible]
الطبيعة فالفرق بينهما ان حصول الامتثال [illegible] الامر [illegible] المرة ما ذكر بل الطبيعة المقيدة [illegible]
على اعتبار المرة [illegible] وما افاده [illegible] الفاعل بالمرة لم يرد على اعتبارها شيئا ولعل [illegible]
على اعتبار المرة [illegible] لا عدم مطلوبية الزائد [illegible] الا اذا كان من يقول بحجية مفهوم القيد مطلقا فيلزمه الالتزام بالثاني و
اما افساد التعليل فسيأتي بيانه احتج القائل بالاشتراك بوجهين الاول وقوع الاستعمال في كل منهما وقضية الاصل ان يكون حقيقة
فيهما والجواب [illegible] من ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولو سلم فقد بينا ما يوجب الخروج عنه الثاني حسن الاستفهام عن ارادة المرة و
التكرار وذلك آية الاشتراك والجواب المنع من ذلك فان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمالات المرجوحة [illegible] احتج المتوقفون بانه لو
ثبت فاما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل وهو اما بالاسناد وهي لا تفيد العلم واما بالتواتر وهو ممنوع وقوع الخلاف وقد مر هذا
الاستدلال بجوابه تتمة الحق ان تعليق الامر على الشرط والصفة مجرد لا يفيد التكرار بحسب تكرر ما يستفاد ذلك من امور
خارجة كعموم الشرط او زيادة العلية الثابتة من التعليق بحسب مقتضى المقام وهو شايع بل قد يستفاد منه ارادة التكرار ما دام الوصف باقيا
او بمجرد حصول الشرط وان لم يتكرر ولكن كل ذلك خارج عن البحث وخالفنا في ذلك بعض من وافقنا في الاصل المتقدم على نفي التكرار لنا ان
المتبادر من التعليق في المقامين ليس الا تقييد الطلب والتكرار معنى خارج عنه احتج ايانه قد تكرر الامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وقد قال الاستقراء على ان منشأ التكرار
هنا نفس التعليق والجواب انه ان اريد ان الاستقراء دل على ان الدال على التكرار هنا مجرد التعليق [illegible] اريد انه دل على ان الدال
نفس تلك الايات او التعليق في الجملة فبعد تسليمه لا يثبت به المقصود لان التعليق في مثل تلك الموارد [illegible] العلية [illegible]
على الحكم الثاني بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية اتفاقا فيجب ان يتكرر الحكم حيثما يتكرر الوصف لامتناع تخلف المعلول عن العلة و
الجواب انهم ارادوا انه يشعر بالعلية في الجملة لا انه يشعر بالعلية التامة فح لا يستحيل الانفكاك سلمنا لكن المراد هذا الاشعار مع كاستفهام
عليه واعلم ان بعض المعاصرين نقل عنهم الاحتجاج بالاستقراء وقرره بما حاصله ان تتبع الموارد المذكورة وغيرها اما اذا التعليق فيه
التكرار اكثر منها وغلبتها يوجب الظن بارادة التكرار من التعليق حيث يشك فيه واجاب بان العلية في الموارد التي يستفاد منها العلية
لا يوجب ثبوت الحكم في غيرها ولم نقف على هذا التقرير في كلامهم وكانه سهو في التقرير السابق فمن فيه يشتمل على تنبيهين الاول
ان ثبت ان مدلول الامر انما هو طلب الحقيقة من غير دلالة على مرة ولا تكرار فاذا اتى المكلف بالفعل مرة واقتصر عليها فلا ريب في صدق
الامتثال وخروجه عن عهدة التكليف بها ولو لم يقتصر عليها فهل يصدق الامتثال على الاتيان بما زاد عليها قيل نعم لوجود الطبيعة المامور
بها فيه فان الطبيعة لما كانت للقدر المشترك بين المرة والتكرار وهو طلب الحقيقة فالجزم يحصل الامتثال بايهما وقع على ما يشهد به
العرف وفيه نظر لانه لا ريب في سبق المرة فلا بد من حصول الامتثال بها لكونها احد الامرين اللذين فرض حصول الامتثال بايهما وقع
فاذا حصل الامتثال بها لم يبق وجه للامتثال بما زاد عليها اذ الامتثال عقيب الامتثال مع وحدة الطلب غير معقول لا ذاتا الى تحصيل
الحاصل على انا نقول حصول الامتثال بما زاد على المرة مبني على تعلق الطلب به اما ايجابا او ندبا وهو بكلا قسميه ممنوع اما بطلان تعلق
الطلب به ايجابا فلانه يستلزم عدم الخروج عن عهدة التكليف بالمرة وهو خلاف الفرض لانه راجع الى القول بالتكرار واما بطلان
تعلق الطلب به ندبا فلتوقفه على القول بجواز استعمال اللفظ فيما زاد على معنى واحد وهو مع فساده في نفسه لا يصلح [illegible]
ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم على القول بانه حقيقة فيهما او في احدهما فقط واما على القول بانه حقيقة في القدر المشترك كما هو المختار
امكن اعتبار الايجاب بالنسبة الى المرة الاولى والاستحباب بالنسبة الى المرات المتاخرة من غير ان يستعمل الامر في شيء منهما كما لو تعلق
بواجب ومندوب نعم يرد عليه المنع من مساعدة العرف على هذا التقدير على هذا التنزيل عند الاطلاق والجزم من التعريف كما هو محل البحث
وايضا اذا لم يكن مدلول الامر عند الاطلاق الا طلب الحقيقة كما تمسكوا به على نفي المرة والتكرار فمن اين يستفاد وجوب المرة [illegible] ما زاد
عليها وهل هذا الا تناقض هذا اذا فسرت المرة بالدفعة واما اذا فسرت بالفرد ايضا التفصيل بين الاتيان بما زاد على الواحد دفعة وبين
الاتيان به على التعاقب فيرد عليه ما ذكرناه على التقدير الثاني دون الاول لان الطبيعة المامور بها متحققة في ضمن الجميع كتحققها في
ضمن الواحد فلا سبيل الى تعيينه ثم هذا كله مبني على القول بجواز تعلق الاحكام والمطلوبية بالطبايع من حيث هي كما هو مقالة
البعض كالفاضل المعاصر على ما صرح به في غير المقام فان قلت على هذا القول يكون المطلوب ايضا طبيعة الامتثال لا الفرد الحاصل منه بفعل
المرة وان كان الفرد مطلوبا تبعيا عند اهل هذا القول من باب المقدمة لان الكلام في المطلوب الاصلي وظاهر ان طبيعة الامتثال اذا
اخذت من حيث هي لم يكن لها تعدد في صورة التكرار حتى يلزم التعاقب مع ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر وحمله الى الاتيان بالمامور

[illegible]

[illegible] الامر لا يدل على حصول بالمرة الاولى فلا يعقل حصوله بالثانية فاذا لم تمر ولا يحصل الانتقال الكلام الى الخروج من حيث ان المطلوب
[illegible] الطبيعة من حيث هي ولا من حيث تعلقها وان تعلق افرادها لا يستلزم الخروج الى المطلوب منه هذا وانما على ما
تحقق من انها لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها في الخارج فيكون توجه ذلك بان الطبيعة اذا اخذت بهذا الاعتبار كانت مرددة
بين الوحدة والتكرار بكل من المعنيين بحيث لا يمكن تعيين احدهما فيرد عليه انه دليل على تعيين احدهما بتعيين التخيير بينهما او انما الترجيح
بلا مرجح الا ان مرجح التخيير على تقدير تفسيره بالمرة والامر الى وجوب الخصوصيات لا على تعيين وعلى تقدير تفسيرها بالدفعة
والدفعات الى وجوب ملزومها لا على وجه التعيين هذا ان استلزمت الدفعة المرة والا فرجعه الى عدم تعيين شيء منهما فيتخير المامور
بينهما فيندفع الاشكالات المتقدمة اما الاول فلان الامتثال بالمرة انما يتحقق اذا لم يتعقب التكرار ومعه يقع الامتثال به لا بالمرة
كما سيأتي تحقيقه في التخيير بين الاقل والاكثر واما الثاني فلان اختيار ان الامر يتعلق بها انما كان للايجاب ولا يلزم منه القول
بالتكرار لان القائل بالتكرار يريد به تعيين التكرار وجعل مطلوبية كل واحد على الاستقلال وهو انما يقول به على وجه التخيير
فيكون مطلوبية كل واحد في صورة التكرار على وجه البتية واما الثالث فلان الدلالة المذكورة غير ناشئة عن نفس الصيغة بل
عن اعتبار خارج فلا ينافي ما ذكر من ان مدلول الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والتحقيق ان اطلاق الامر لا يقتضي الا مطلوبية فرد
واحد لان تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار الخارج على تحققها الا في ضمن الفرد ولا يدل على ان تعلقها بالفرد باعتبار ما زاد
في الفرد الواحد لا على التعيين وضعا لترجيح بلا مرجح يبقى الزائد مشكوكا فيه منفيا عنه الحكم بالاصل نعم اذا اتى بما زاد على الواحد دفعة
واحدة وقع الجميع على وجه المطلوبية كما بان في الواجب المخير مع ان اعتبار التخيير بين الفرد وما زاد والمرة والتكرار انما يستقيم اذا اعتبر
الفرد والمرة بشرط لا كما مر وليس في احد الامر اشعار به نعم لقائل ان يقول بان الصيغة وان لم تفد وجوب ما زاد على المرة بحسب الوضع
لكن تدعي قيام الحجة على وجوب التكرار ومطلوبيتها وتقرير الحجة من وجهين الاول ان الطبيعة المامور بها امر واحد في وقد
بصفة الوجوب والمطلوبية وقضية الاستصحاب بقائها بعد الاتيان بها مرة الى ان يتبين زوالها ولا يذهب عليك ان هذا على القول
بان المطلوب بالامر نفس الطبيعة متجه الورود لان الاحكام اللاحقة للطبايع من حيث هي لا حقة لافرادها بالضرورة ولا يرتفع عن البعض
الا بطريق النسخ واما على ما اختاره من ان المطلوب بها الطبيعة باعتبار الخارج فواضح السقوط كما يظهر من بياننا المتقدم الثاني قوله
اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المراد ما دمتم مستطيعين لا الذي استطعتم او شيئا استطعتم منه سواء فسر بالفرد او
بالعدد بمعنى الاجزاء وذلك بشهادة ما قبله عليه على ما روي من انه خطب رسول الله فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة
وهو روي سراقة بن مالك فقال اي كل عام يا رسول الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت
نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم
فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه لا يقال اذا من اداة الاهمال والتكرار في البعض مما لا كلام فيه وايضا
يختص الحكم المذكور باوامر الرسول على ما يقتضيه الاسناد والمقصود اعم من ذلك لانا نقول اما الاول فقد وقع بعد المساعدة على الدعوى بان
المقام قرينة على ارادة العموم وذلك ظ واما الثاني فيمكن دفعه بان الظ عدم الفرق بين سيرة الرسول والائمة في ذلك وبان اوامرهم كاشفة
عن اوامر الرسول فيتبعها حكمها لكن لا يخفى ان الرواية انما تقتضي ندب التكرار لا وجوبه والا لا شتمل فائدة التحذير عن السؤال وحمله على
قصد عدم تاكد الوجوب بعيد مع عدم مساعدة سندها على اثبات الوجوب غاية ما في الباب ان ينهض دليلا على الاستحباب تسامحا في دليله
وفي سرية الحكم المذكور الى الاوامر الندبية وجه الثاني لا اخفاء في ثمرة النزاع بين القول بالمرة والقول بالتكرار وبين القول بالتكرار و
القول بالطبيعة بناء على عدم الامتثال بما زاد على المرة مطلقا والامتثال به على التخيير او الاستحباب مع كون الامر للوجوب واما اذا كان الامر
للندب وقلنا بندبية التكرار من حيث الاحاد لا من حيث الجملة فلا ثمرة فيه بين القولين واما القول بالمرة والقول بالطبيعة فالثمرة
بينهما ظاهرة بناء على الامتثال بما زاد على المرة والا فالثمرة اعتبارية من حيث كون المرة مطلوبا على القول بالمرة من حيث كونها مرة وعلى
القول الاخر باعتبار تحقق الطبيعة في ضمنها ولا فرق في ذلك بين تفسيري البدعة ولا بين تفسير المرة وربما يتوهم انه ان فسرت المرة
ح بالفرد ظهرت الثمرة فيما لو اتى بالزائد دفعة واحدة فانه على القول بالطبيعة يمتثل بالجميع لان تحقق الطبيعة في ضمن الواحد كتحققها
في ضمن الاكثر وحينئذ لا دليل على تعيين احدهما يتعين التخيير بينهما واما على القول بالمرة فانما يمتثل باحدها لا غير ويستخرج بالقرعة ان
احتيج الى المعين والتحقيق انه على القول بالمرة يمتثل بالجميع ايضا لامتناع عدم الامتثال للاتيان بالمطلوب على وجهه او الترجيح لعدم المرجح
هذا اذا اعتبرت المرة لا بشرط كما هو الظ واما اذا اعتبرت بشرط لا كما زعمه بعضهم فان فسرت المرة بالدفعة فان اريد مجرد نفي مطلوبية
الزائد فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بادخال ما علم خروجه من الدين فيحرم التكرار على القول بالمرة دون الطبيعة واما على تفسيرها
الاخر فلا ثمرة الا اذا التزم القائل بالطبيعة بالامتثال بالزائد فتظهر الثمرة فيه وان اريد ان عدم التكرار شرط في مطلوبيته حتى انه لو وقع

ووقع مكررا امتنع الامتثال معه فالثمرة ظاهرة اذ على الاول بالطبيعة يمتثل بالمرة في صورة التكرار وعلى الثاني بالتكرار اتفاقا على قول البعض وعلى
بالمرة لا يمتثل بالمرة وان اريد بمجرد المنع من التكرار فالثمرة تظهر على تقدير تفسير البدعة بالمعنى المعروف في مسئلة المنع [illegible]
كونه بدعة وعلى القول بالمرة ظاهر الاثم ايضا ولا خفاء في الثمرة على التفسير الاخر وان فسرت المرة بالفرد وجيء بالزائد دفعة فلا ثمرة [illegible]
الاول لتحقق الامتثال على القولين كما نبهنا عليه في الاحتمال الظاهر على هذا القول وعلى الاحتمالين الاخيرين يمتثل على القول بالطبيعة ولا
على الاحتمال الاول في المرة لاشتماله الشرط وكذا على الثاني عند من يمنع من اجتماع الامر والنهي لجهتين واما على القول بالجواز فيمتثل بالجميع
يعصى به باعتبارين واما ما قيل من ان المطلوب ح يستخرج بالقرعة فواضح الفساد اذ لا تعلق لذلك ح بمسئلة الاجتماع مع ان القرعة انما تصلح
ما هو معين في الواقع غير معين في الظ وظاهر ان المقام ليس منه اذ لا تعين في الواقع للزوم الترجيح بلا مرجح ثم هذا كله اذا افترض الوحدة بالوحدة
الشخصية بالمعنى المتقدم واما اذا افترض بالوحدة المطلقة كما زعمه المحشي الشيرازي لم يكن فرق بين القولين مطلقا لا في الاعتبار اذ الفعل المطلق
برفي الوقت الثاني كما انه فرد للطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فان قلنا بحصول
الامتثال به على الاول انجر القول به على الثاني ايضا وان منعناه في الاول انجر المنع في الثاني ايضا هذا محصل الكلام في ثمرة النزاع من حيث المعنى
اما من حيث اللفظ فان كان القائلون بالمرة والتكرار يجعلونه مجازا في غيره كما هو الظ فالثمرة ظاهرة وان كانوا يجعلونه ظاهرا في ذلك فلا
ثمرة من حيث اللفظ لكن القول بالمرة بهذا المعنى يرجع الى القول بالطبيعة على ما حققناه واما القائل بالاشتراك والمتوقف فرجعا في مقام العمل
الى القول بالمرة ويعرف الثمرة بينهما وبين سائر الاقوال مما مر **فصل** الحق انه لا دلالة لصيغة الامر بمجردها على فور ولا على تراخ وفاقا
لجماعة من المحققين وخلافا للشيخ وجماعة حيث ذهبوا الى انها تقتضي الفور والتعجيل والسيد حيث جعلها مشتركة بينه وبين التراخي
توقف جماعة وهم بين من يقول اذا بادر لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون المقصود هو التاخير وبين من يقول اذا بادر كان ممتثلا قطعا
وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وموضع النزاع دلالة الامر باعتبار الصيغة اعني الهيئة كما مر في البحث السابق واما باعتبار المادة [illegible]
انه قد يقتضي احدهما وقد لا يقتضيه ولهذا لم يوردوا على المستدلين بالايتين على الفورية بلزوم الدور وان امكن دفعه بتغاير الجهة ثم المراد
بالفور اما الزمن الثاني من الخطاب او اول ازمنة الامكان وقد وقع التفسيران في تضاعيف كلماتهم والاول اقرب لفظا والثاني اوفق
اعتبارا والفرق بينهما ظ فان اول ازمنة الامكان قد يكون هو الزمن الثاني من الخطاب وقد يكون غيره كما في الاوامر المشروطة بما يتراخى
وكما في الاوامر المطلقة التي اريد بها الفعل بحسب زمن متراخ كما في المستطيع الثاني فان الفورية بالمعنى الاول يمتنع اعتبارها فيهما بخلاف
بالمعنى الثاني نعم لو اريد بالخطاب تعلق موديه الفعلي انحصر التفارق في القسم الثاني وكيف كان فالمراد بها الفورية العرفية لا العقلية
فان خطابات الشرع انما ترد على حسب افهام العرف ومعرف الكلام في التراخي بالمقايسة ثم النزاع اما في الدلالة من حيث الوضع كما يظهر من
الحجة المعروفة لمنكري الاقتضاء حيث اقتصروا فيها على نفيه ويرشد اليه القول بالاشتراك ايضا وهذا يتصور تارة باخذ الفور او التراخي
ولغلا في مدلول الصيغة بان تكون موضوعة للمركب والجزئي باخذه قيدا لمدلولها خارجا منها فيكون دلالته عليه بالالتزام او في الدلالة
من حيث الظهور كما يرشد اليه القول بالفورية فانه يبعد جدا التزام كونها مجازا في التراخي وربما يؤيده احراز بعضهم قيد الاطلاق في عنوان
النزاع حيث كرره في الامر المطلق فانه اراد باطلاقه خلوه عن القرائن المفيدة لتقييده باحد القيود الثلاثة لا مطلق الاطلاق اذ لا تعلق له
بالمقام او في اثبات الحكم ولو من حيث دليل خارجي كما يرشد اليه استدلالهم بآية المسارعة والاستباق ويلزم خروج الواجب عن كونه واجبا
ويؤكده عدم تعرض كثير منهم في الجواب عنها بخروج قضيتها على تقدير المساعدة [illegible] واما النزاع فالثمرة لا تخرج [illegible]
الوجوه واما المنكرون فالظ انهم ينكرون الجميع بدليل اطلاقهم القول بعدم الا[illegible] مع [illegible]
لفظا او معنا والثاني بقسميه فيه اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول [illegible]
التضمن فلان المتبادر من الصيغة ليس الا طلب الحقيقة والفور والتراخي خارجان عنه [illegible]
وبين طلب ايقاعه فورا او متراخيا لا عقلا ولا عرفا فلا دليل على صحة تقييده بكل منهما من غير تناقض ولو في الظ وهو التكرار ولو على سبيل [illegible]
اما انتفاؤه معنى فلما سنبينه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح لمنعه سواه ولنا ايضا ان استعماله في القدر المشترك ثابت وفي كل
من الخصوصيتين غير ثابت وانما الثابت اطلاقه على المقيد بهما وقضية الاصل كونه حقيقة فيما ثبت استعماله فيه ولو كان موضوعا للقدر
المشترك كان اطلاقه على كل من الفور والتراخي على الحقيقة من غير اشتراك ولو كان موضوعا لاحدهما لزم المجاز او الاشتراك المخالفان للاصل و
قد مر الاستدلال الاخير بما فيه واعلم ان هذين الوجهين انما ينهضان على بعض المقصود من نفي الاقتضاء الوضعي والوجه الاول على ما حررناه
ينهض على تمام المقصود لدلالته على نفي الاقتضاء مطلقا حيث الحقنا فيه بنفي الاقتضاء اللفظي نفي الاقتضاء المعنوي فان المراد به ما يعم العقلي و
الشرعي والمعروف بينهم ترك هذا الالحاق والحجة معه قاصرة عن افادة المقصود احتج القائلون بالفور بوجوه الاول ان المولى قال لعبده
اسقني فاخر السقي عد عاصيا وليس ذلك الا لدلالة الصيغة على الفور والجواب ان القرينة هناك قائمة على افادة الفور حيث ان العادة
تقضي بان طلب السقي لا يكون الا عند الحاجة اليه والكلام عند فقد القرينة الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك

حيث ذم على ترك السجود ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه اذ كان له ان يقول لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب انه لم يؤمر بالسجود
مطلقا بل في وقت مخصوص وهو اما زمان التسوية بناء على ان الخلق فيه كما يراه البصريون واما زمان متأخر لزمان التسوية على ما
[illegible] للتعقيب من غير تراخ ولو سلم ان اذا للجزاء الشرطية او لتعليق مفاد هيئة الامر على الايجاب دون مادته على حصول زمن الشرط
وان الفاء الجزائية لا تفيد التعقيب فلا نسلم ان الفورية فيما استفيد من الامر لجواز ان تكون قد استفيدت من قرينة حالية او مقالية مع
لا نسلم ان الاستفهام ذم لجواز ان يكون تقريرا على الباعث الثالث قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لانا
مسارعة العبد اليها لانها فعل الله تعالى وهو غير مقدور للعبد بل المراد سببها وهو فعل المأمور به فيدل على وجوب الفور في الاتيان
بالمأمور به لما مر من ان الامر يقتضي الوجوب لا يقال ليس المراد بالمغفرة الا التوبة دون غيرها من الطاعات والا لزم ما ذهب اليه بعض المعتزلة من
القول بالحبط والتكفير وانه باطل عندنا لانا نقول الحبط والتكفير بالمعنى الذي قال به بعض المعتزلة فهم النص والاجماع عندنا على بطلانه
هو اذهاب كل من الحسنة والسيئة على قدر ما لها من المرتبة ضعفا وقوة للاخرى مع ذهابها على قدر اذهابها وهذا غير المغفرة التي هي
عبارة عن تجاوز الله تعالى عن ذنوب العبد تفضلا عليه بسبب اقدامه على الطاعة من غير حبط شيء من ثوابه وغير الحبط الذي هو اذهاب
بعض الذنوب لجميع الحسنات او بعضها من غير ان يذهب بذلك شيء من الذنب كالكفر والحسد فان هذا لا يعتريه اثر الشك لدلالة
الكتاب والسنة عليه فان قيل هذا الدليل اخص من المدعى من وجهين الاول انه لا يتناول من لا ذنب له بالاصل او بالعارض اذ لا
يتصور مغفرة في حقه الثاني انه لا يتناول كل امر اذ لا دليل على ان امتثال كل امر يوجب المغفرة قلنا يمكن اتمام القول فيهما بعدم الفارق
مضافا الى ان الثاني عموم قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولو قرر الاستدلال بقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض كان
اشمل من الاول كما لا يخفى ولم يتوجه الاستدلال به يعرف مما مر بل الوجه في الجواب منع عموم المغفرة ووجوب البدار الى البعض كالتوبة مما لا
فيه مناقشة [illegible] ان المغفرة [illegible] بكونها من الرب وهي من صفات جنسها والنكرة اذا وصفت بصفة الجنس افادة العموم كما في قوله تعالى
وما من [illegible] الارض [illegible] يطير بجناحيه فدفوع بان المغفرة لا تنحصر بكونها من الرب بل قد تكون من العبد ايضا فلا يكون الصفة
للجنس على ان فائدة وصف النكرة بصفة الجنس لا تنحصر في افادة العموم بل قد تكون غيره كافادة التعظيم والترغيب فلعل المقام منه و
لو سلم ان المراد بها العموم فلا بد من حمل الامر بالمسارعة على مطلق الطلب والرجحان لئلا يلزم التخصيص الى الافراد النادرة فان كثيرا
من اسباب المغفرة مندوبة وكثيرا مما يجب قد ثبت عدم وجوب فوريتها من الشرع وظاهر ان حمل الامر على مطلق الطلب اولى من ارتكاب
هذا التخصيص المستتبع على تقدير صحته وتمسك العضدي تبعا للحاجبي في حمل الامر بالمسارعة على الافضلية بانه لو حمل على الوجوب لوجب
الفور فلم يكن مسارعا لانه انما يتصور في الموسع دون المضيق الا ترى ان العبد اذا امره مولاه بصوم غد فصامه لا يقال انه مسارع في الامتثال
ووافقه فيه صاحب المعالم زعما الا انه نقل فيه من حيث ان رفع المنافاة الحاصل بين الهيئة والمادة كما يمكن حمل الامر على الاستحباب كذلك
يمكن حمل سارعوا على معنى بادروا فيكون دليلا على الفورية قال ولعل الاول ارجح وفيما ذكروه نظر للقطع بان الامر اذا امر بالصوم ثم قال
اوجبت المسارعة اليه كان كلامه صحيحا متجها فالمسارعة لا تنافي وجوبها وتحقيق ذلك ان المسارعة انما تطلق حيث يكون الفعل محتملا
للتقديم والتأخير في نفسه وحيث ان الصوم المقيد بكونه في الغد غير محتمل لهما لم يصح هناك اطلاق المسارعة بخلاف ما فرضناه فان الصوم
بحسب امره السابق يحتمل التقديم والتأخير فصح ايجاب المسارعة اليه وكذا الكلام في ندبية المسارعة الى المندوب وظاهر ان موضع النزاع
من القسم الثاني دون الاول فلا يتم البيان فيه سيما على القول ببقاء الطلب بعد ترك المسارعة كما لا يخفى ولو قرر المنافاة بان في
[illegible] وبه يجب ما دل عليه الامر صالح للتقديم والتأخير اذ لا يصدق فيما عين له وقت مضيق وهو ينافي ما يظهر
من القائلين [illegible] الصيغة لتوجه عليه بان ذلك في صورة تعيين الوقت المضيق مسلم واما في صورة عدم التعيين فلا
يصح ان [illegible] عليه ظاهر الامر من الفورية بناء على دلالته عليها ولو قلنا بعدم سقوط التكليف بعد التأخير بعد
[illegible] واما ما قيل [illegible] في كلام العضدي والحاجبي فليس بشيء لان سارعوا وبادروا بمعنى واحد فالتفرقة بينهما غير
معقولة الا ان يريد به معنى الاستباق فلا يفيد الفورية كما يلوح ومع ذلك يلزم التجوز في الهيئة ايضا اذ لا قائل بوجوبه الرابع قوله تعالى
فاستبقوا الخيرات فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه والجواب عنه مما مر في الاية السابقة من ان حمل الامر على الافضلية
اولى من تخصيص العام الى الفرد النادر مع ان الظاهر من الاستباق طلب السبق على الغير بل هو معناه وضعا وهو اعم من الفور من وجه ولا
قائل بوجوبه من حيث نفسه كما هو مفاد اللفظ فيتعين الحمل على الاستحباب وكاحباب الحاجبي ومتابعوه مما مر في ايراد المسارعة من ان رجحان
الاستباق مبائن للاستباق فيتعين الحمل على الاستحباب دفعا للتنافي بين المادة والهيئة وضعفه ظاهر مما بيناه الخامس لو جاز التأخير
لكان الى وقت معين والتالي منتف فكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر زمنه الامكان اتيانه وهو
باطل لانه غير معلوم للمكلف فيلزم التكليف بالمحال حيث يجب عليه ح ان لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه ويمكن بيان ذلك بوجه اخر و
انه اذا اخره المكلف والحال هذه فصادف ما يوجب الفوات فلا يخ اما ان يعاقب على ترك الواجب او لا لا سبيل الى الاول لانه يخ العقاب على ترك

العضدي

المأمور به

المأمور به في وقت لا يعلمه او مع الرخصة في التأخير ولا الى الثاني للزوم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يتأتى على فعله ولا يعاقب على تركه فهو في
لزوم لا يتأتى لاستلزام خروج الواجب عن كونه واجبا لان المكلف اذا علم بآخر زمنة الامكان او ظنه عوقب على تركه فيه لانا نقول عدم الخروج حال العلم او الظن
لا يجدي في الخروج حال عدمهما فيبقى المحذور بحاله في بعض الصور وهو ما اذا لم يحصل العلم او الظن بآخر زمنة الامكان وهو كاف في لزوم الاشكال
اذ يكون فساد حكم لزوم الفساد على بعض تقاديره وايضا هذا التحديد بظاهره يوجب سقوط التكليف فيما اذا عصى بالتأخير وانكشف الخلاف
لخروج الوقت والتزامه كما وقع عن الفاضل ضعيف لانه تقييد لاطلاق الامر من غير دليل فان قيل المراد وجوب الاتيان بالفعل عند العلم او
الظن بالفوات لما دل على وجوب التعويل عليهما لان آخر زمنة وجوب الفعل فلا يلزم ح خروج الوقت اذا انكشف الخلاف قلنا فاذن هناك
امران احدهما طلب الفعل والمنع من تأخيره عن زمان لا يعلم المكلف والثاني وجوب الاتيان به عند العلم او الظن بالفوات والكلام انما هو في
صحة التكليف على الوجه الاول اذ منه ينشأ الاشكال ويلزم التكليف بالمحال دون الثاني والاعتذار بان انضمام الثاني الى الاول يصححه
يسوغ ثم ولما اشتغاء التالي فظ اذ لا اشعار في الامر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج بحكم الفرض والجواب اما اولا فبالنقض تارة بما
لو صرح بجواز التأخير فانه لا كلام في امكانه ولجري بالواجبات الموسعة التي تمتد بامتداد العمر فان ثبوتها في الجملة ولو في النذر وشبهه
ليس مما ينكر وعلى تقديره يلزم الاشكال المذكور بعينه بل يتجه النقض ايضا بالواجبات الموسعة الى وقت معين اذا صار في المكلف في اثنائها
ما يوجب فواتها فيلزم فيه ما ذكر من لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا او التكليف بالمحال واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم انه يجب عليه ان
لا يؤخر الفعل عن وقت لا يعلمه بل يجب عليه ان لا يؤخره اذا علم بآخر زمنة الامكان او ظنه ونمنع لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا على تقديره
نظرا الى عدم ترتب العقاب على تركه مع عدم العلم او الظن به اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما الزم الشارع بفعله او ما يستحق على
تركه العقاب من غير بدل ولا عذر والجهل بآخر زمنة الامكان عذر فلا يضر عدم الاستحقاق على تقديره واجاب العضدي تبعا للحاجبي عن
الوجه الاول بالمنع من لزوم التكليف بالمحال على تقديره فانه انما يلزم اذا تعين التأخير واما اذا جاز فلا لامكان الامتثال بالمبادرة وتبعهما
على هذا الجواب صاحب المعالم واورد عليه بعض الافاضل بان هذا وان دفع التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفورية في العمل لتحصيل البراءة
اذ جواز التأخير ح مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور وتنظر فيه بعض المدققين بان جواز التأخير غير
مشروط بمعرفة ممتنعة نعم العلم بالجواز مشروط بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على
العلم به ثم قال فعلى هذا لو اخر وتيسر له فعله لم يأثم والا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف وهذا النظر حكاه الفاضل المعاصر بالمعنى لكن
تصرف فيه بزيادة حيث علل عدم توقف الجواز على العلم بآخر زمنة الامكان بان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه
عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة ولا يخفى ان هذا التعليل لا يلائم كلام المنظر بل يفسده وذلك لان غرض المنظر على ما يشهد به
نص كلامه ان جواز التأخير مشروط بنفس تيسر الفعل مع التأخير فان صادف الشرط لم يعص والا عصى وانه لا مدخل للعلم في ذلك فلا
يلزم القول بالفورية لعدم العصيان بالتأخير على تقدير تيسر الفعل في الزمن المتأخر وهذا كما تراه مبني على دعوى ان هناك جوازا واحدا
هو الجواز الواقعي المشروط بالتيسر يناط به عصيان المكلف وعدمه وظ ان اصالة عدم المانع انما تثبت الجواز الظاهري وهو ينافي ما اراده
لانه يوجب عدم العصيان على تقدير عدم تيسر الفعل ايضا ثم ما ذكره المنظر مبني على جواز خلو مثل تلك الواقعة عن حكم ظاهري والتزامه غير بعيد
بناء على عدم الملازمة بين العقل والشرع اذ اشتراط التكليف بالعلم على اطلاقه ثم وانا المسلم منه ما ادى الى التكليف بما لا يطاق وحصر
في المقام في محل المنع لامكان الامتثال بالمسارعة وسيأتي لهذا مزيد تحقيق انشاء الله عند بحث الواجب الموسع ومن هنا يتبين وجه منع اخر على
الوجه الاول من الوجه الثاني من بيان بطلان الثاني وقد يوجه كلام المورد بوجوب الاحتياط وبان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني
ولا يتم الا بالمبادرة وكلاهما ضعيف لان وجوب الاحتياط في مثل المقام ثم والمسلم من قضية الشغل اليقيني استدعائه الفراغ اليقيني بمعنى قبل
ما يقطع بانه مأمور به وهذا لا تعلق له بالمقام واعلم ان جواز التأخير على القول بعدم وجوب الفور مشروط بحسب الواقع بتمكن المكلف عن
الامتثال في الزمن المتأخر واما بحسب الظ فيجوز ان يوجب الفور كما زعم المورد فيعصى بالتأخير مطلقا وان تيسر له الفعل او يجوز له التأخير فلا
يعصى بتأخيره مطلقا وان فاجأه المانع او لا يكون هناك حكم ظاهري اصلا كما زعم المنظر فيدور عصيانه وعدمه مدار الواقع فكما ان الاحتمال
الاول مناف لظاهر ما يصدره المجيب كذلك الاحتمال الاخير غير متعين عليه لجواز ان يلتزم بالوجه الثاني ومن هنا يتبين ان كلا من كلامي
المورد والمنظر ليس على ما ينبغي التأمل في تتبع ان النهي بعد الفور فكذلك الامر قياسا عليه بجامع الطلب وان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن الضد والنهي يقتضي الفور فيلزم الفور في الامور والجواب عنهما يظهر مما مر في بحث نفي التكرار الثاني ان الامر فعل وقد اطبق النحاة على
ان كل فعل مقترن باحد الازمنة بحسب اصل الوضع حتى انهم اعتذروا عن كاد وغيرها من الافعال المسلخة عن الزمان بانها كانت مقترنة
بالزمان بحسب اصل الوضع ثم انسلخت عنه في الاستعمال حتى جرى معناها الاصلي فاذا ثبت ان الامر يدل على الزمان بحسب اصل الوضع فليس
الا الحال والا لزم عدم الخروج ان احد لم يدع خلاف ذلك والجواب ان الاتفاق المذكور غير ثابت كيف واحد ائمتهم ابن الحاجب وهو وان
وافقهم على ذلك في كافيته لكن خالفهم في مختصره حيث اخذ به بمقالة الشامخ ان اجماعهم منقوض بمخالفة اكثر محققي علماء الاصول المؤيد

بشهادة الاستعمال والتبادر على ان كلامهم غير صريح في ان الزمان جزء من مدلول الامر بل يمكن توجيهه بان المراد ان الزمان مدلوله ولو
بالالتزام كما يشعر به لفظ الاقتران فيجعل الحال في الامر ظرفا لوقوع الطلب في ان قوله افعل انشاء لطلب حال التكلم وبهذا يرتفع الاختلاف
بين كلام الجمهور كما بينه العضدي في شرحه في تقسيم الكلمة وفي هذا الكلام ما يشعر بجهة حيث انهم عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه و
اقترن باحد الازمنة والضمير في قولهم واقترن يرجع الى المعنى المقيد بكونه في نفسه وليس الاسناد الحدثي وارجاعه الى مطلق المعنى تعسف
واضح والاظهر في الجواب ان يقول دلالة الامر على الزمان لا يوجب الا على خصوص الحال بل الاعم منه ومن الاستقبال كما مر نظيره في فعل
وهذا اقرب في دفع التنافي بين كلامهم وان كان احتجاجهم بان المتبادر من الامر ليس الا طلب الحقيقة فيما يأتي ذلك لكن ينبغي تنزيله على
الاضافي لعدم اختصاص مدلول الامر في طلب الماهية ويدل على ذلك ما ذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما في الجواب عن الاحتجاج الاتي كما سيأتي فانه
يشعر بالتزامهم بدلالته على الاستقبال ومنع الاختصاص بالحال هذا والتحقيق ان الامر لا دلالة له على الزمان وضعا اصلا وانما يفهم منه
الزمان التزاما من حيث عدم انفكاك الفعل في الخارج عنه ولو عاما يدل على ذلك بعد مساعدة التبادر عليه ان خصوص الفور والتراخي
غير مفهومين منه قطعا واتحاد الزمن المشترك بينهما في معناهما انما لا جدوى فيه لعدم انفكاك طلب الفعل عنه لامتناع توجيه الطلب الى
الزمن الماضي فهو مختص به في نفسه عقلا وعادة فلا حاجة الى تخصيص الواضع بخلاف الماضي والمضارع فان مفادهما الاخبار بوقوع الحدث
وهو في نفسه لا يختص بزمان فاختصاص كل بزمان دليل على تخصيص الواضع اياه به وعلى هذا فالرجحان يمنع اجماع النحاة او صحته ويمكن ان
يجاب بان فعل الامر مقترن بالزمان بحسب الاصل لما الغائب منه فقط واما الحاضر فلا شرعا عند التحقيق فعل مضارع مصدر باللام فحذفت
اللام تخفيفا وصرف المضارعة تبعا لما يقول به الكوفيون وابو الحسن فهو بحسب الاصل دال على الزمان وان تجرد عنه بعد دخول لام الامر
عليه لا يخرجه انشاء الافعال الانشائية المجردة عن الزمان كبعت واشتريت ونحو ذلك وهذا القول ذكره ابن هشام في بحث اللام المقرونة
من كتابه ووجهه بان الامر مبني على تخفيف ان بنوع تجرف ولانه اخو النهي ولا يدل عليه الا بالحرف ولانه يجزم بالحذف في معتل اللام و
لم يعهد البناء الوضعي لانه قد يطبق باصله مزاتبه بعضهم فبذلك فلتفرحوا وقوله لتقم انت يابن خير قريش لكن لا يتم الوجه الثاني وهذا اقرب
على هذا البيان التاسع ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك
الامر حمل له على الاعم الاغلب واجيب عنه اولا بانه قياس في اللغة حيث قيس الامر على غيره من الخبر والانشاء في دلالته على الفور وهو باطل
وفيه نظر لان الدليل المذكور استقراء لا قياس كما يظهر من دعوى الاغلبية وعدم تعرضه للجامع وثانيا ببيان الفارق وهو ان الامر انما
يتوجه الى الاستقبال دون الحال لامتناع تحصيل الحاصل وح فيحمل مطلق الاستقبال والاقرب منه الى الحال الذي هو عبارة عن الفور فلا يسمى
الى الثاني الا بدليل وفيه ايضا نظر لان المعتبر هي الحالية العرفية واعتبارها في كثير من الاوامر ممكن ويمكن اتمام القول في الباقي بعدم القول
بالتفصيل بل التحقيق في الجواب المنع من تحقق الغلبة المذكورة بحيث يصلح مستندا للالحاق لشيوع الاخبار عن الماضي والاستقبال
السيد بان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي فاما ان يكون حقيقة فيهما على حد وما مر غير مرة وبانه يحسن من المكلف
ان يستفهم عند فقد القرائن انه هل اريد منه الفور او التراخي ولا يحسن الاستفهام الا مع احتمال اللفظ والجواب اما عن الاول فبالمنع من وقوع
استعماله فيهما الا وانما المسلم الطلاق على المقيدين بهما والمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة مطلقا ثانيا كما عرفت واما عن الثاني فبان الاستفهام
قد يحسن لدفع الاحتمالات الغير الظاهرة كما مر اليه الاشارة هذا ولقد كان الانسب بطريقة السيد دعوى اشتراكه بين كل من المعنيين و
القدر المشترك لشيوع الملازمة ايضا فتأمل فيه على القول بان الامر للفور هل يجب على المكلف اذا لم يأت بالفعل في الوقت الاول ان يأتي
به في الوقت الثاني وهكذا الى الاقوال وبنى العلامة وغيره الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني من الامر فان
قلت فعلى الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان الحال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل
في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية واعترض عليه في المعالم بان هذا الكلام وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى
اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه ويمكن دفعه بان ما ذكره بيان لمدرك
الوجهين فان القائلين بالفور لما تمسكوا في اثباته بالتبادر تفرع عليه الترديد المذكور وكان المرجع في التعيين الى افهامهم اذ لا
لمن انكر تبادر الفور من الامر الى تعيين كونه على احد الوجهين ولو بعد التنزل والتسليم وكان هذا هو الوجه في عدم ترجيح العلامة
لاحد الوجهين لكن يشكل بانهم تمسكوا على الفور بالتبادر المستند الى القرائن الحالية كما مر في الدليل الاول فيمكن تعيين احد الوجهين
بعد التنزل والتسليم لكون التبادر ناشيا عن نفس اللفظ او كون التبادر مع القرينة علامة الحقيقة الا ان يعتذر بان القرائن الحالية
لما لم تكن منضبطة لاختلافها باختلاف الموارد لم يصح الترجيح نعم يرد على العلامة ان حجية القول بالفور لا تنحصر في التبادر فلا وجه لقصر البحث
عليه وتحقيق القول ان الوجوه التي تمسكوا بها انما هي التبادر على تقدير تسليمه مختلفة التبادر فكثيرة ما بل اكثر ما صائمة لكل
من المذهبين ... وهي انما تدل على عصيان ابليس بتركه السجود ... الامر به كما يدل عليه الاية المذكورة ... زمانية او مع الامكان كما يدل عليه قوله تعالى في اية الخرس مالك ان لا تكون من الساجدين ولا دلالة فيها على سقوط التكليف به

بعد ترك السيد ولا على عدمه لا يوجب تخصيص الذم بترك الفعل في وقت الامر ومع الشك يقتضي تعيين الوجه الاول والا لكان المناسب تعيين لكونه
ادخل في التشنيع عليه لانا نقول هذا انما يتم اذا ثبت ان وقوع الذم عن زمن الخالفة وهو ممنوع لجواز المقارنة ومنها الدليل العقلي وهو انما يتم
على عدم جواز الرخصة في تاخير الواجب الى وقت غير معين واما بتقدير التكليف بالفعل بعد التاخير وعدمه فيما لا دلالة له عليه ومنها
المسارعة والاستباق وهما انما تدلان على وجوب المسارعة الى فعل الواجب ما دام باقيا على وجوبه لكونه من اسباب المغفرة ومن جملة الخيرات
لا مطلقا ولا دلالة لهما على بقائه بعد التاخير ولا على سقوطه نعم من اعتمد على هذه الوجوه تمام اعداد الوجه الاول في اثبات الفور ولم يعول على غيرها
من الادلة المفيدة للسقوط لزمه القول بعدم السقوط عملا باطلاق الامر ومن جملتهم ما يفيد بظاهره البقاء على تقدير تسليمه وهو قياسه
بالنهي بناء على ان النهي يفيد الدوام فيصح ان يقاس الامر على النهي في دلالته على الفور وعدم سقوط التكليف به على تقدير المخالفة وان لم
يلتزم ببقائه على تقدير عدمها نظرا الى وجود المعارض وفيه اشكال ينشأ من ان عدم السقوط في النهي انما كان متفرعا على ثبوت الدوام فيه
الالحاق بعد تسليم عدم المساواة في العلة واما على ما حكي عن الشيخ في العدة من مصيره الى منع دلالة النهي على الدوام مع قوله بدلالته على الفور
فالحجة المذكورة ناهضة على القول بعدم البقاء ان التزم في النهي بالسقوط وعلى البقاء ان التزم فيه بعدم السقوط وكذا الحال في سائر الحجج
بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ويعرف بالقياس الى ما سبق ومن جملتهم ما يفيد عدم البقاء وهو الحاقه بالاعم الاغلب فان الالحاق انما
يثبت الفورية اذا لم يتضمن الامر الازمنة المتاخرة والا لاحتمل ثبوت الحكم فيها على سبيل التخيير فلا يتم التقريب وكذا الاحتجاج بالوجه الثامن
الا انه لا اشارة اليه في كلامهم واما ما زعمه صاحب المعالم من ان من اعتمد في استدلاله على الفور على غير الايتين المامور فيهما بالمسارعة و
الاستباق فلا مفر له من القول بالسقوط بعد التاخير ومن اعتمد عليهما فله ان يقول بعدم السقوط فواضح الضعف والسقوط انما قررناه
ثم اعلم ان من قال بان الامر للتكرار يلزمه القول بالفورية بالنسبة الى الفرد الاول قطعا وكذا بالنسبة الى ما قاربه من الافراد لئلا يبقى صدق
الفورية عرفا ويلزمه القول بالتراخي بالنسبة الى غيرها ان فسرت الفورية بالزمن الثاني من وقت الخطاب واما اذا فسرت باول ازمنة
الامكان او بالزمن الثاني من وقوع مؤدى الخطاب الفعلي وجعل التكليف باللاحق مشروطا بحضور زمانه تحققت الفورية بالنسبة
الى الجميع وربما امكن ان يعتبر الفورية على الوجه الاول بالنسبة الى المجموع ايضا نظرا الى انها تصدق اذا تحققت بالنسبة الى الفرد الاول
وتحققه بقية الافراد كما يصدق على العمل المتكثر الاجزاء اذا جيء بجزء منه فورا وتوبع بالاجزاء الاخر او بقي الزمن الثاني من الخطاب هو
الزمن الذي يوقع فيه الفعل على الوجه الذي امر به فيدخل زمن التكرار فيه واما على مذهب الاخرين فلا يتعين عليهم شيء من الاقوال
تمهيد مقال لنوضح حال ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط فالمطلق منه ما لا يتوقف وجوبه بعد حصول شرائط
التكليف من البلوغ والعقل والعلم والقدرة على شيء كالمعرفة وانما اعتبرنا الاطلاق بعد التقييد بتلك الامور لامتناع الاطلاق بالنسبة
اليها عقلا او شرعا ويقابله المشروط وهو ما يتوقف وجوبه على غيرها كالحج وقد يطلق الواجب المطلق ويراد به ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف
على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غير ما مر وحصل كالحج بعد الاستطاعة او لم يتوقف كما مر وهو بهذا المعنى محل النزاع في المبحث الاتي
ويقابله المشروط وهو ما يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل والنسبة بين كل من المطلقين ومشروطه تباين وبين كل منهما و
كل من الاخرين عموم من وجه وقد يعتبر الاطلاق والتقييد بالنسبة الى شيء معين فيقال الحج واجب مشروط بالنسبة الى الاستطاعة ومطلق
بالنسبة الى شراء الزاد والراحلة فالواجب بالنسبة الى سببه التام او الجزء الاخير منه لا يكون الا مطلقا لئلا يلزم ايجاب الشيء بشرط وجوده
فانه يعد سفها قطعا واما بالنسبة الى غيره من المقدمات فيجوز ان يكون مطلقا وان يكون مشروطا وح فهل الاصل في الامر المطلق اي
المجرد عن التقييد بالشرط ان يكون مطلقا او يتوقف بينه وبين ان يكون مشروطا قولان الاكثر على الاول وهو المختار وذهب السيد
الى الثاني لنا ان الظاهر من الامر المطلق هو الاطلاق بشهادة الاعتبار والاستعمال الا ترى ان السيد اذا امر عبده بامر فتركه نظرا الى احتمال ان
يكون مشروطا بشيء ذمه العقلاء وعللوا ذمه بمخالفته لظاهر الامر واطلاقه احتج السيد بان الامر يستعمل تارة في الاطلاق واخرى في
التقييد فيشترك بينهما فلا بد في التعيين من قرينة والجواب ان مجرد الاستعمال لا يوجب الاشتراك ان اراد به الاشتراك اللفظي كما هو
الظاهر من كلامه وقد سبق تحقيقه وان اراد به الاشتراك المعنوي فلا نسلم انه يتساوى بالنسبة الى فرديه حال الاستعمال بل يتبادر
عند الاطلاق الى الاطلاق كغيره من انواع المطلق على ما يشهد به الاعتبار والاستعمال ومن هنا يتضح ان مطلق الامر موضوع للاعم من التقييد
وانه حقيقة مع كل من الاعتبارين وما يظهر من بعض المعاصرين من مجاريه في التقييد فليس بسديد وسيأتي مزيد بيان لهذا في بعض ابحاث
الاتية وينقسم باعتبار اخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليتم منجزا والى ما يتعلق وجوبه به و
يتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليتم معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف
تعلقه على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل لا يتو
اذ توقف فعل الواجب على شيء غير مقدور له امتنع وجوبه قبله والا لزم احد الامرين من عدم توقفه عليه حيث وجب بدونه او التكليف
بالمحال حيث الزم المكلف بالفعل في زمن يتعذر فيه حصول ما يتوقف عليه لانا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه

ان يكون

ان يكون الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق ان يأتي بالفعل في الزمان اللاحق كما يجب على المكلف
في الحال الشروع من العبادة فيه مثلا ان يأتي بها خارجة فالزمن السابق ظرف للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معا فان قلت اذا
وجب الفعل قبل حصول ما يتوقف عليه من الامر الغير المقدور فوجوبه اما ان يكون مشروطا ببلوغ المكلف الى الوقت الذي يصح وقوعه فيه او لا
يكون فان كان الاول لزم ان لا يكون وجوب قبل البلوغ اليه كما هو قضية الاشتراط وان كان الثاني لزم التكليف بالمحال فان الفعل المشروط
بكونه في ذلك الوقت على تقدير عدم البلوغ اليه ممتنع قلت ان اردت بالبلوغ نفسه اخترنا الشق الثاني ونمنع لزوم التكليف بالمحال على تقدير
لانه انما يلزم اذا وجب عليه ايجاد الفعل المقيد بالزمن اللاحق على تقدير عدم بلوغه اليه وهو غير لازم من عدم اشتراطه بنفس البلوغ وان
اردت بالبلوغ ما يتناول بعض الاعتبارات اللاحقة بالقياس اليه ككونه ممن بلغ الزمن اللاحق منعنا توقف الوجوب على سبق البلوغ او
مقارنته له بل يكفي مجرد حصوله ولو في الزمن اللاحق فيرجع الحاصل الى ان المكلف يجب عليه الفعل قبل البلوغ الى وقته على تقدير بلوغه اليه فيكون
البلوغ كاشفا عن سبق الوجوب واقعا وعدمه كاشفا عن عدمه كذلك وقد حققنا بتبيين ذلك الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط وان
امرنا عليه في الشرط شرط الوجوب وفي المعلق شرط الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا وجوب قبله بخلاف الثاني كما اشرنا اليه
ففرق اذن بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر والالزام
بالمكلف عند دخول الوقت وهذا قد يقارن وقت الاداء فيه لوقت تعلق الوجوب كما في المثال وقد يتأخر عنه كقولك ان زارك زيد في الغداة
فزره في العشي والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الاتي وحاصل الكلام انه ينشأ في الاول طلبا مشروطا حصوله
بمجيء وقت كذا وفي الثاني ينشئ طلبا حاليا والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا ومن هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوده على
مقدمات مقدورة غير حاصلة فانه يجب قبل وجوب المقدمات ايجاد الفعل بعد زمن يمكن ايجادها فيه والا لزم خروج الواجب المطلق عن
كونه واجبا مطلقا او التكليف بما لا يطاق وكلاهما ضروري الفساد واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور
وقد عرفت بيانه كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون
واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة فالتحقيق ان وجوب الواجب ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة
وليس مشروطا بحصولها كما سبق الى كثير من الانظار والفرق ان الوجوب على التقدير الاول يثبت قبل حصولها وعلى الثاني انما يثبت بعد
تحققها لامتناع المشروط بدون الشرط وبعبارة اخرى حصول المقدمة على الاول كاشف عن سبق الوجوب وعلى الثاني مثبت له كما مر وتظهر
الثمرة في وجوب المقدمات التي يؤتى بها قبلها فعلى الاول يجب الاتيان بها على تقدير اتيانه بها لاطلاق الامر فيصح قصد القربة بها
وانعقادها على الوجوب بخلاف الوجه الثاني ويظهر ايضا فيما لو كانت المقدمة المحرمة مما يعتبر حصولها في اثناء التشاغل بالواجب كالاغتراف
من الاناء المغصوب في الطهارة الحدثية مع الانحصار وكترك الواجب المتوصل به الى فعل الضد فان العبادة تصح على الوجه الاول لوجوبها
ومطلوبيتها على تقدير حصول تلك المقدمة وعلى الثاني لا يصح لانتفاء الطلب والوجوب قبلها والذي يدل على المذهب المختار ان
ما دل على عدم وجوب الواجب عند حرمة مقدمته المعينة هو لزوم التكليف بالمحال الممتنع وقوعه بالعقل والسمع ولا ريب انه انما يلزم ذلك
لو كلف بالواجب ثم على تقدير الاتيان بالمقدمة المحرمة وعدمه واما لو كلف به مطلقا على تقدير الاتيان بها خاصة فلا يبقى اطلاق الامر
فيه بحاله فيرجع حاصل التكليفين بملاحظة القاعدة المذكورة الى مطلوبية ترك الحرام مطلقا على تقدير ومطلوبية فعل الواجب مطلقا على تقدير
حصوله ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقدمة المحرمة سببا او غيره وان كان الحكم في التسبب اخفى عن نوع خفاء نعم يعتبر فيه من اعتبار امر زائد
على المسبب لئلا يلزم ايجاب الشيء على تقدير وجوبه فانه مما يستقل العقل بقبحه فتوقف الواجب على حصول هذه المقدمة الاختيارية من
قبل توقفه على حصول المقدمة الغير الاختيارية كتذكر المكلف وقت الفعل وقدرته فيه بمعنى خلوه في تمام الوقت من الموانع الاضطرارية
بالنسبة الى زمن التكليف مع ثبوت الوجوب على تقدير حصولها قبله ايضا واما القدرة مطلقا فليس حصولها معتبرا لجواز ان يمتنع الفعل في
الوقت مع ثبوت التكليف قبله كما في المتقاعد عن الحج فالموقوف عليه في الحقيقة في هذه الصور هو كون المكلف بحيث يأتي بالمقدمة المحرمة
ولو في زمن لاحق او كونه بحيث يكون وقت الفعل متذكرا خاليا من الموانع الغير المستندة اليه وهذا وصف اعتباري ينتزع من المكلف
باعتبار ما يطرأ عليه في الزمن المستقبل من هذه الصفات وهو غير متأخر عن زمن الوجوب وان تأخرت عنه الصفة التي تنتزع عنه
باعتبارها ولو كان نفس العلم والخلو من الموانع في الوقت شرطا لتأخر زمن الوجوب عن زمن الفعل فلا يبقى مورد للتكليف ومن هذا
القبيل كل شرط يكون وقوعه مراعا بحصول شيء آخر كالصحة المراعاة بالاجازة في الفضولي فان شرط الصحة فيه كون العقد بحيث يتعقبه
الاجازة وليست مشروطة بنفس الاجازة والا لامتنعت قبلها وينقسم الواجب باعتبار الحاجة الى نفسه وغيره الى الواجب النفسي ما تعلق الطلب
به لنفسه والواجب الغيري ما تعلق الطلب به للوصلة الى غيره واللام هنا للتعليل على وجه مخصوص لا لمطلق التعليل والا لاشتبه
الحدان بكثير من الواجبات النفسية وتوضيح ذلك ان المطلوب من المكلف في الواجب الغيري انما هو ايجاده للتوصل به الى غيره
بكون التوصل به اليه مطلوبا منه وان كان حاصلا على الطلب ايضا والمطلوب منه في الواجب النفسي ايجاده فقط والتوسل به الى امر

حصوله ان كان مطلوبا فهو امر خارج عن كونه مطلوبا منه وانما هو مما على الطلب فلا يجب التعبد بما يكون المطلوب من المكلف في اجابته
ودون توجه طلبه الى غيره والواجب الغيري ما يكون التوصل بفعله الى غيره مطلوبا من المكلف فالتعبد بالخصوصية اصلا فانه المطلوب
من المكلف حتى اذا عرفنا انه ليس بمطلوب في الظاهر لا نكون مطلوبين من المكلف لا لانتفاء الفرق بينهما لا لانه ان تعذر الجزء
فلا ينتفي بعضه بعضه الاجماع على فعل بعضه وتبع الواجب لا يترتب عليه عدم وجوبه بل يترتب عليه فعل الغير والاجماع على ان يقصد
ذلك او يعتبر قصد التوصل اليه او في الامتثال به وان لم يعتبر منه او يعتبر الامران او لا يعتبر شيء منهما وجوه والتحقيق من هذه الوجوه
هو الوجه الاول لان مطلوبية شيء للغير يقتضي مطلوبية ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره لما عرفت من ان المطلوب فيه المقيد من حيث
كونه مقيدا وهذا لا يتحقق بدون القيد الذي هو فعل الغير واما القصد فلا يعقل له مدخل في حصول الواجب وان اعتبر في الامتثال
به نعم ان كان عبادة وكان مطلوبيتها من حيث كونها للغير فقط اعتبر فيه ذلك كما في الوضوء والغسل بناء على تقريب جماعة الذي
وكظهر الشرعية بما لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق يتوقف عليه فدخل بغير ذلك قبل له فانقذه وكذا
الحال فيما لو نذر ان لا يدخله حيث ينعقد به النذر او حلف او عاهد عليه فصلى ما حققناه ليس عليه معصية الغصب والحنث
انما عليه معصية التجري بيان ذلك ان التصرف في الفرض المذكور يقع تارة واجبا وهو ما اذا ترتب عليه الانقاذ واخرى حراما وهو
ما اذا لم يترتب عليه ذلك فاذا علم من نفسه ان الذي يرتكبه من نوع الواجب وصادف الانقاذ فلا اشكال وان علم انه من نوع الحرام
حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه فان لم ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان ما اتى به حراما والا كان واجبا و
عصى التجري فقط لكن تصرف في ماله على انه مال الغير او اتى زوجته على انها اجنبية الى غير ذلك هذا اذا قلنا بان التجري انما
يحرمه المقرون بالعمل ولو قلنا بانه يعصى بجملة كما هو الظاهر امكن اعتبار الشرة في جهة التحريم والتحقيق ان الوجوب على هذا التقدير مقصود
على تقدير العلم او الظن بالانقاذ لانتفاء الوجوب بطريان التحريم ولو من جهة التجري لتضاد الاحكام فيرتفع المانع من ثبوت
نحو به الاصلي واما لو اتى بالواجب الغيري للامتثال بالغير ولم يترتب عليه اختيارا كما لو نص عليه او اضطرارا كالوطء مانع
او شرعي لم يمتثل به من حيث كونه واجبا في الواقع نعم يمتثل في الصورة الثانية من حيث انه ظنه واجبا وبعبارة اخرى يمتثل
التكليف الظاهري ويترتب عليه آثاره من المدح والثواب دون الواقعي فامتثاله في هذا الفرض على حد عصيانه في الفرض
السابق واما في الصورة الاولى فلا ريب في عدم استحقاقه المدح والثواب بشهادة العقل والعادة والى هذا ينظر قولهم بان الاجير
على الحج من البلد ان قطع المسافة وفاته الحج لموت وشبهه استحق اجرة القطع بالقسمة وان تركه متعمدا لم يستحق شيئا وهل ذلك
حبط العمل السابق او كاشف عن عدم مطلوبيته بحسب الظاهر لكونه مراعا بعدم ترك ذي المقدمة اختيارا او جبرا وعلى ما فرقنا
فمن نذر ان يغتسل غسل الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزر او منعه مانع منها لم يبرء ذمته وكذا لو نذر ان يصلي ركعة غير الوتر فصلاها
نذره لو اعتبرها لا بشرط الوحدة ويجب عليه من باب المقدمة ان يأتي بالركعة الاخرى لتقع الركعة رابعة شرعا فاذا اتى بالركعة
ثم بدا له قطع الصلوة فقطعها او فاجأه بعض القواطع لم تبرء ذمته الى غير ذلك وذلك لان مطلوبية الغسل في الفرض الاول والركعة
في الفرض الثاني انما هي للغير اعني الزيارة في الاول والمجموع في الثاني وعلى تقدير عدم حصوله ينكشف عدم المطلوبية فلا يقع المنذور
وهذا مبني على ما هو الظاهر من لفظ الغسل والركعة ونظائرها اعني الصحيح الذي تعلق به الطلب الواقعي ولو اراد به مطلق الراجح منها
ولو في الظاهر برئت ذمته بالمذكور في غير صورة العمد ووجهه ظ ومما يتفرع ايضا على ما حققناه مسئلة التيمم في ضيق وقت الفريضة
لغاية غيرها بناء على مراعاة التضييق فانه اذا لم يترتب عليه الغاية كشف عن بطلانه فيبطل الفريضة ان صلاها به ولو في اخر وقتها وكذا
لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها ففاته نعم لو ترتب على تيممه في المقامين غاية كان تيممه حين وقوعه مطلوبا لها ايضا صح وجاز
الدخول به في غاياته المتاخرة ومن هنا يعلم ان قصد الغاية بالمقدمة غير معتبر في مطلوبيتها كما بيناه ويكفي في انعقاد
العبادة مطلوبيتها وافعا مع قصد القربة بها فقد اتضح مما قررنا ان الواجب الغيري اذا لم يترتب عليه فعل الغير جاز ان يتصف بغير
الوجوب من سائر الاحكام حتى الحرمة لانتفاء الوجوب الضاد لها ولاحظ هذا فانه ينفعك في بعض المباحث الاتية واعلم ان
الراجح للغير يستدعي عقلا رجحان الغير بالاعتبار الذي رجح له ويكون رجحانه على حد رجحانه ان واجبا فواجبا وان مندوبا
فمندوبا على اختلاف مراتبهما ضعفا وقوة وهذا عند التامل مما لا اخفاء فيه واما رجحان غسل اليدين للاكل ووضوء الجنب للنوم
من غير فرق بين ان يكون الاكل والنوم راجحين او مرجوحين فغير منافي لذلك لان الاكل والنوم اذا وقعا مسبوقين بالغسل و
الوضوء تجردا عن وصف منقصة ومرجوحية لهما على تقدير وقوعهما بدونهما فالغسل والوضوء راجحان للتخلص عن تلك المنقصة
والمرجوحية وكذلك كل فعل اوجب تخفيفا في كراهة فعل اخر فانه يكون راجحا لذلك كمضمضة الجنب واستنشاقه للاكل والشرب
الموجبين لتخفيف كراهتهما الى غير ذلك وبالجملة فكما ان التخلص عن المرجوحية راجح كذلك التخلص عن تاكد المرجوحية راجح واعلم
ايضا ان الواجب النفسي قد يكون وجوبه لفائدة التمهيد والاستعداد لواجب اخر مشروط بشرط غير حاصل فيجوز ان يكون وجوبه

[illegible]

[illegible]

[illegible]

النزاع فنقول كالا نزاع في وجوب المقدمة بالوجوب العقلي بمعنى اللزوم والملازمة اذ انكار ذلك يؤدي الى انكار كون المقدمة مقدمة
كذلك لا نزاع في عدم تعلق الخطاب الاصلي بها بحيث يكون الخطاب بالشيء خطابا بامر به وبمقدمته للقطع بان معنى اصل الامر الاطلاب الفعل
فقط دون ذلك مع طلب مقدماته ولا في عدم كونها مطلوبة لنفسها ضرورة ان مطلوبية شيء لنفسه لا توجب مطلوبية ما يتوقف عليه
لنفسه ايضا وانما النزاع في وجوبها بالوجوب الغيري المبتغى وقد عرفت تحقيق الكلام فيهما وما قيل من ان النزاع في الوجوب بمعنى كونها
بحيث يترتب عليها الثواب والعقاب او بمعنى كونها بحيث يشتمل تركها على مفسدة فليس بسديد اما الاول فلانه راجع الى النزاع في الثمرة
على تقدير القول بها واما الثاني فلانه ان اريد بالمفسدة ترك الواجب او ما يترتب على تركه فهو مما لا يقبل النزاع وان اريد بها ترتب العقاب
على تركها رجع الى الاول وزعم الفاضل المعاصر ان القائلين بوجوب المقدمة لا بد لهم من القول بانها مع كونها واجبة توصلية واجبة
نفسية اصلية وذلك لانهم جعلوا ثمرة النزاع في امرين في عدم الاجتماع مع الحرام وفي ترتب الثواب والامر الاول لا يترتب الا على الوجوب النفسي
اذ الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام والامر الثاني لا يترتب الا على الوجوب الاصلي اذ لا دليل على ترتبه على التبعي اقول فعلى ما زعمه قد يكون
وجوب المقدمة من حيث كونها مقدمة اقوى من وجوب ذي المقدمة وهذا مما لا يمكن اسناده الى ذي مسكة واما ما استدل به من
الزامهم بذلك من الامرين المذكورين فواضح الفساد اذ ما ذكره من ان الوجوب التوصلي يجتمع مع الحرام غير سديد كيف ولزوم التكليف بالمحال
على تقدير ظاهر جلي نعم يجوز ان يجتمع التوصل مع الحرام وهذا هو الذي نص بعض المحققين على جوازه والثواب كما يترتب على الوجوب الاصلي
كذلك يترتب على الوجوب التبعي كما سيأتي بيانه في بيان ثمرة النزاع ثم المقدمات منها الجزء والمعد والشرط والسبب لا تنحصر فيها كما يعرف
من حدودها وحصر بعض المعاصرين لها في الشرط والسبب غير مستقيم والظاهر ان نزاعهم في المقام يتوجه الى الجميع كما يرشد اليه تعبيرهم
عن محل النزاع بمقدمة الواجب او ما لا يتم الواجب الا بدونه او ما يتوقف عليه الواجب واما ما نقل عن البعض من نقل الاتفاق على وجوب
اجزاء الواجب المركب فان اراد الوجوب النفسي على البيان الآتي فخارج عن محل النزاع وان اراد الوجوب الغيري ثم لما عرفت واما الاحتجاج عليه
بان وجوب المركب يدل على وجوب اجزائه بالتضمن فخطأ لان الوجوب النفسي لا يتركب من وجوبات غيرية نعم دلالة الواجب عليه بالتضمن و
اما دلالة وجوبه على وجوبها الغيري فبالالتزام كسائر المقدمات والمراد بالمعد هنا ما يعتبر وجوده وعدمه في حصول المطلوب مع بقاء
الاختيار معه على الفعل كنقل الاقدام في الوصول الى الحج واحترزنا بالقيد الاخير عن الاسباب الاعدادية فانها داخلة في السبب والوجه في سائر
القيود ظاهر والمراد بالشرط الخارج الذي يقتضي عدمه عدم المشروط مع عدم قيام البدل ولا يقتضي وجوده وجوده فخرج الجزء لدخوله
ولوازم الشرط لعدم اقتضائها حقيقة والمعد لان عدمه المقارن لا يقتضي العدم كيف وقد اعتبر في المقتضي نعم عدمه مطلقا يقتضي ذلك
لكن ظاهر لفظ الحد هو الاول وقد يعرف بما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده وهو منقوض طردا بالمقتضي الجامع
لعدم الشرط او لوجود المانع وبعض اجزائه واجزاء المشروط ان كان مركبا وخروج الثلثة الاول عن الحد الاول مبني على تعميم الاقتضاء المنقسم
الى الفعلي والشأني والاستقلالي والضمني وباللوازم ان لم يجعل من مسببية وعكسا بالشرط المتأخر عن المقتضي كالاجازة في الفضولي على
القول بحصول الانتقال حين الاجازة وقول بعض المعاصرين بدخول جميع العلل الناقصة في الشرط غريب واغرب منه انه عمم السبب الى السبب
الناقص وجعله في مقابلة الشرط مع ان الاسباب الناقصة علل ناقصة والسبب قد يطلق ويراد به السبب التام ويراد به العلة التامة
وقد يطلق ويراد به الجزء الاخير منه وحد بهذين الاعتبارين بما يستحيل انفكاكه عن الشيء مطلقا وهو غير مطرد لدخول لوازم السبب و
اللوازم المساوية للمسبب فيه وحده بعضهم بالاعتبار الاول بما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه وهو ايضا غير مطرد لدخول
اللوازم والجزء الاخير من المركب والجزء الاخير من العلة وما قبله ان استلزمه فيه وان جعلت من مسببيته خرجت اللوازم لكنه يوجب الدور
الا ان يجعل المسببية المطلقة ومع ذلك ينتقض عكسه بما اذا قام مقام السبب سبب آخر والاظهر ان يحد بالخارج الذي يمتنع انفكاكه
عن المسبب مع توقفه عليه فيخرج الجزء لدخوله وما عدا الجزء الاخير لجواز الانفكاك ولكن يدخل ما قبله للاستلزام واللوازم لعدم التوقف
واعتبار المسبب في الحد لا يوجب الدور اذ يكفي فيه تصوره الاجمالي وتفسيره بالسبب باحد هذين المعنيين في هذا البحث ونظائره
كما وقع عن البعض غير سديد اما الاول فلان من قال بالوجوب في السبب دون غيره من المقدمات لم يقصد به المقدمات من حيث
المجموع وهو ظ واما الثاني فلان الجزء الاخير ربما لا يكون فعلا اختياريا في نفسه والقائل بالاقتضاء في السبب انما يقول به في السبب
الاختياري على ما يساعد عليه حجته مع ان السبب قد يكون مركبا من اجزاء كصيغة العتق وهذا القائل لا يخص الوجوب بالجزء الاخير
منه وكذلك من قال بان الامر بالمسبب راجع الى الامر بالسبب لا يريد به مجموع المقدمات ولا الجزء الاخير الغير الاختياري ولا الجزء الاخير من
السبب الاختياري اذا كان مركبا كما يفصح عنه دليله وفسره الفاضل المعاصر بما يستلزم وجوده وجود المسبب وعدمه عدمه لذاته وقيد
بقوله لذاته لئلا ينتقض عكس الحد بالسبب الذي لم يستلزم وجوده وجود المسبب لمانع كعدم الشرط او عدمه العدم لوجود سبب آخر لتحقق
استلزام الوجود في الاول والعدم في الثاني بالنظر الى ذات السبب هذا حاصل كلامه وهو صريح في ان القيد المذكور معتبر في المقابلة
وان المراد بالسبب ما يتناول السبب الناقص ايضا وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بالاقتضاء في السبب يقصد به السبب الناقص اعني ما

[illegible] ومع العلم به لظهور ان لا غرض للآمر في فعله وكذا من يحمل الامر بالمسبب وابحا الى الامر بالسبب فيقصد به السبب الناقص
كما يفصح عنه دليله مع ان اطلاق السبب على السبب الناقص مجاز ولا قرينة عليه في كلامه فلا يصح حمله عليه ثم اقول في حد ان اراد بالا
وعلم الاستلزام لم يتناول السبب الناقص وكذا ان اراد الاستلزام من حيث الذات كما هو الظاهر من لفظ الحد لا مشاع تخلف ما بالذات عنها على
ما سبق في محله وان اراد الاستلزام في الجملة دخل الشرائط ايضا لانها قد تستلزم وذلك اذا اخذت بشرط المقارنة لغيرها من تتمة العلة
ثم السبب بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول فيرد عليه الاشكال المورد عليه على ان قوله ويلزم من عدمه العدم مستدرك لحصول الاحتراز
عن المانع كما ذكره بما ذكر من الاستلزام في جانب الوجود وما زعمه من ان تقييد الاستلزام في جانب العدم بقوله لذاته لادخال الاسباب
المتعددة غير سديد لان عدم كل سبب في ذاته لا يستلزم عدم المسبب والا لامتنع وجوده بسبب آخر لما مر وانما يستلزمه بشرط عدم بقية
الاسباب ويستلزمه عدم جميع الاسباب الا ان يتعسف بحمله على الاستلزام في الجملة كما مر في بعض الوجوه والتحقيق ان المراد بالسبب هنا
هو الجزء الاخير من العلة لا الخارج المقتضي وجوده وجود المسبب فخرج الغير الاختياري في نفسه لما عرفت والاجزاء لدخولها
ولوازم السبب وجزئه ان كان مركبا والاسباب الناقصة والمعدات والشرائط اذ لا اقتضاء لها حقيقة وان كان للاسباب الناقصة
شائبة الاقتضاء ودخل المقتضي بواسطة مسببه لان المقتضي للسبب مقتضي لمسببه ايضا عرفا ثم اعلم ان مقدمة الواجب المطلق قد تنحصر
في المقدور كالطهارات الثلث بالنسبة الى المتمكن وقد يشترك بينه وبين غير المقدور كالطهر للثوب فانه يحصل تارة بغسله المقدور و
اخرى بوقوعه في الماء من غير قصد وبغسل غيره له من غير اذنه الى غير ذلك مما لا يستند الى قدرة المكلف ولا ريب في ان وجود الواجب في
مثله لا يتوقف على التقدير الاول فقط بل على احد التقديرين منه ومن التقدير الثاني فيكون مقدمة الواجب احد الامرين لكن الوجوب
على القول به انما يتعلق بالمقدمة المقدورة على التعيين دون غيرها ولو على التخيير لاستحالة التكليف بغير المقدور مطلقا نعم يسقط
وجوب المقدورة عند الفاعل بحصول غير المقدورة ولا يلزم منه وجوبه كسقوط ما في ذمة زيد باداء عمرو وكسقوط وجوب ازالة
النجاسة عن المسجد باستباق السيل والمطر اليها مع ان الوجوب في الصورتين تعييني انما تقرر هذا فالمستند على القول المختار وجوه
الاول شهادة الضرورة بذلك فان من راجع وجدانه حال ارادته لشيء وطلبه له وقاس نفسه الى ما يتوقف عليه من مقدماته
وانصف قطع بانه مريد لها للوصلة اليه على حد ارادته له وقطع بان منشأ هذه الارادة انما هو ارادة ذي المقدمة ولهذا
حتى انه لو بنى على عدم ارادتها حال ارادته وجد ذلك من نفسه مجرد فرض لا حقيقة له لمخالفته مقتضى عقله واعترض عليه بان الامر
كثيرا ما يذهل عن تعقل المقدمات فيمتنع ارادتها اذ تعلق الارادة والطلب بامر غير معقول غير معقول والجواب انه ان اريد امتناع ذلك
في الطلب الاصلي فخارج عن محل البحث وان اريد امتناعه في الطلب التبعي فمم فان لوازم الخطاب مرادة بارادته كتعيين اقل الحمل من الآيتين
وان قدر الذهول عنها او نقول المقدمة مرادة على تقدير الذهول عنها بالارادة الثانية بمعنى انها بحيث لو تنبه الامر لها لارادها
وهي منزلة منزلة الارادة الفعلية بحكم العقل والعادة كمحافظة العبد على ما يجده من مال مولاه في معرض التلف وكانقاذه للغريق من اهله
وصديقه اذا تمكن من ذلك من دون مانع فانه يذم على الترك في ذلك قطعا وان لم يسبق اليه خطاب به وليس ذلك الا لكون المقام
بحيث لو اطلع عليه مولاه لالزمه به على انه لا اخفاء في ان الوجوب المشار فيه انما هو الوجوب الشرعي وهو مستند الى امره تعالى وارادته
ومنع الذهول والغفلة عليه واما الوجوب المستند الى امر من يجب طاعته شرعا فراجع الى امره تعالى فانه تعالى حيث امرنا بالطاعة امرنا بمقدماتها
انتهى الثاني ان صريح العقل قاض بان اتصاف الامر المقدور بالرجحان النفسي المانع من النقيض بالفعل يوجب اتصاف ما يتوقف عليه
من مقدماته التي تقدم ذكرها بالرجحان له اعني الرجحان الغيري كذلك وقضية ما تقرر عند اهل التحسين والتقبيح من ان احكام
الشرع تابعة لما تتضمنه الافعال من وجوه المصالح والجهات المرجحة ان يكون الراجح النفسي مطلوبا لنفسه والراجح الغيري مطلوبا
للغير على اختلاف مراتب الطلب بحسب تفاوت مراتب الرجحان وحيث ان رجحان الواجب رجحان مانع من النقيض فلا بد ان يكون
رجحان مقدماته ايضا كذلك وذلك يستلزم وجوبها على القاعدة المذكورة وهو المطلوب الثالث انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان
بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بالمحال لامتناعه حال عدمها والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل منهما
ظ واعترض عليه بعد التزام القسم الاول تارة بمنع بطلان التالي لجواز التكليف بالمحال اذا كان ناشيا من فعل المكلف واخرى
بمنع الملازمة لان القدرة لا ترتفع بجواز الترك اذ تاثير الايجاب في القدرة غير معقول والاعتراض الاول انسب بان يكون قوله
المستدل وح بمعنى حين الترك والثاني انسب بان يكون معناه حين الجواز والجواب عن الاول ان التكليف بالمحال ما يستقل كل من
العقل والنقل بطلانه سيما اذا ترتب على فعله جائز وعن الثاني ان المقصود ليس تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة بل
في صحة التكليف بحيث يترتب الذم على تركه لانه اذا لم تجب المقدمة عليه لم يصح ترتب الذم عليه لعدم صدور مخالفة منه اذ حال
القدرة لا يجب عليه التوصل الى الواجب باتيان مقدماته وبعدها لا تكليف عليه والا لزم التكليف بالمحال واما ما يقال من ان اللازم
على تقدير وجوب المقدمة شرح وقوع المخالفة فيها لا في ذي المقدمة فيبقى الاشكال فيه بحاله بناء على عدم جواز التكليف بالمحال فيمكن

فيكون دفعه بان وجوب المقدمة ليس لنفسها بل للتوصل الى المطلوب فرجع الخالفة فيها الى المخالفة فيه وبهذا يندفع ايضا ما سلمه بو من ان الدليل
المذكور انما يقتضي وجوب المقدمة ولو لنفسها والمقصود انما هو اثبات وجوبها لغيرها وان كانت واجبة لنفسها ايضا كما في المعارف الخمس هذا غاية توجيه
الدليل والتحقيق ان وجوب المقدمة لا مدخل له في ترتب الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة بل المدار في ترتبهما على مجرد ترك الواجب مع العلم و
التمكن ولو في بعض ازمنة الوجوب والذي يفصح عن ذلك ان العقلاء يذمون تارك الواجب معللين بانه علم وتمكن ولم يفعل فلو كان
وجوب المقدمة ايضا مما يعتبر في وجوب الواجب لاعتبروه في ترتب الذم عليه كالعلم والتمكن وايضا وجوب المقدمة من لوازم وجوب الواجب وثبوت
المتوقف عليه بالضرورة فلا يكون مما يتوقف عليه وجوب الواجب ويعتبر فيه كما يفيده الدليل المذكور والا لكان دورا وعلى هذا فالتحقيق
ان المكلف ما دام متمكنا من ذي المقدمة فهو مأمور به ولا مدخل لوجوب المقدمة فيه وبعد ارتفاع تمكنه منه يرتفع عنه التكليف لقبح التكليف
بغير المقدور ولقول المستدل والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اراد خروجه عنه بالنسبة الى حال ثبوت القدرة بان لا
يكون ما فرض واجبا مطلقا حال القدرة واجبا مطلقا فبطلانه واضح لان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم وجوب الواجب حال ارتفاع
عدمه قبل ارتفاعها كما لا يلزم من ارتفاعه بعد فعل الواجب او فوات وقته عدمه قبلها وكذا تمنع الملازمة ان اراد خروجه بالنسبة الى
بالنسبة الى حال ارتفاع القدرة اذ لا يثبت بها وجوب حتى يتحقق الخروج عنه ولا ينافي ذلك ترتب الذم والعقاب على المخالفة اذ لا يشترط فيه
استمرار التكليف الى زمان الفعل وان اريد بالخروج ارتفاع الوجوب المطلق عند ارتفاع القدرة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي
ممنوع كما اشرنا اليه الرابع انها لو لم تجب لجاز تصريح الامر بجواز تركها والتالي باطل بيان الملازمة ان جواز ترك حكم من الاحكام فيجوز بيانه لا يليق
الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم لانا نقول ان كان الوجه في ذلك ظهور الحكم فظاهر خلافه لصير كثير من الاعلام الى خلافه مع ان اتحاد
حكم العقل بالشرع مما لا اعتبار عليه وان قد وضوحه كما وقع في غير المقام وان كان [illegible] فالتالي
التالي فما تشهد الضرورة به حتى اعترف به بعض المنكرين للوجوب واعتذر عنه بان [illegible] لا يرتضي [illegible]
بان مقدمة الفعل لازمة له وحكم الشارع بجواز ترك اللازم دائما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم ويدفعه ان تفكيك حكم الشرع عن حكم
العقل غير سديد كما سيأتي بيانه في محله انشاء الله وان عدم حكم الشارع بجواز الترك ان كان مع الحكم بعدم جواز الترك فقد ثبت المطلوب
الا فرد ودبا شفاء الواسطة بين الاحكام الخمسة حجة النافين الاصل وانه لا دلالة لصيغة الامر على ذلك بواحدة من الثلث اما المطابقة والتضمن
فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته وانه لو استلزم لعصى بتركه والتالي باطل للقطع بان ترك
الصلوة معصية واحدة لا معاص متعددة بحسب تركها وترك مقدماتها وانه يجوز تصريح الامر بعدم الوجوب كان يقول اوجبته لك غسل
الوجه ولا اوجب عليك غسل ما زاد عليه وان الامر كثيرا ما يذهل عن المقدمات فيمتنع تعلق طلبه بها وانها لو وجبت لوجب بيانها وانه
باطل والجواب اما عن الاول فبان الاصل لا يعارض الدليل واما عن الثاني فبما مر من بيان الملازمة ان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاعم
وان اريد بها اللزوم البين بالمعنى الاخص سلمنا انتفاء الدلالة بهذا الاعتبار لكنه لا يوجب نفي الدلالة مطلقا وقد مر ما يقتضي ثبوتها معنى
وعقلا واما عن الثالث فبمنع الملازمة فان الظ من العصيان انما هو المخالفة في الطلب الالزامي النفسي دون الغيري وان فسر بمخالفة
مطلق الطلب الالزامي كان بطلان التالي على تقديره ممنوعا اذ المذكور في بيانه انما يقتضي نفي العصيان بالمعنى الاول واما عن الرابع فبان
المنفي ان كان الوجوب النفسي فصحة التصريح به لا يثبت المدعى وان كان الوجوب الغيري او ما يعمه فقد مر ان الضرورة تشهد بخلافه واما
المثال المذكور فليس مما نحن فيه في شيء لانه ايجاب شيء وتصريح بعدم وجوب مقدمة شيء آخر فان غسل ما زاد على الوجه مقدمة للعلم
بالغسل لا لنفس الغسل ففي وجوبه ينافي تحصيل العلم بغسل تمام الوجه لا وجوب غسل تمام الوجه واما عن الخامس فبما مر واما عن السادس
فبمنع الملازمة كما في ازالة النجاسة ونظائرها ثم هذه الادلة كلا او بعضا مشتركة بين الاقوال الثلثة واحتج من خصها بغير السبب بان
وجوب السبب ليس محل خلاف يعرف بل ربما نقل الاتفاق عليه وبان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها
ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان عدم معروفية المخالف لا تعويل عليه عندنا بل ولا عند المستدل فانه انكر حجية عدم معلوم
المخالف وهو يستلزم انكاره لحجية عدم معروفية المخالف بطريق اولى وكذا لا تعويل عندنا على نقل الاجماع في نظائر المقام حيث ان الظ
منه ارادة مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول الامام او المستدل عليه وان [illegible] العمل المذكور في كلام اهل الخلاف كما هو الظ بعد
الاعتراف به اوضح واما الثاني فلان مجرد الاستبعاد لا يثبت به الحكم الشرعي وذلك ظ مع انه جار في غير السبب من المقدمات ايضا اذ
القدرة غير حاصلة مع ذي المقدمة ايضا وبها ايضا يجري فيها الاستبعاد المذكور واعلم ان القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت سببا
مبني على القول بعدم رجوع الامر بالمسببات الى الامر بالاسباب اذ على تقدير الرجوع تخرج الاسباب عن كونها مقدمة [illegible] الواجب كما هو محل
البحث باحتجاج الفاضل المعاصر على القول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت سببا [illegible] الآتية للقول برجوع الامر بالمسببات الى
الامر بالاسباب او تنزيله القول المذكور على ذلك وهم واضح كيف والبحث هنا عن [illegible] الشرعي والبحث هناك عن وجوبها النفسي
لا غيره واعلم هنا انهم تعرض صاحب المعالم لنقل هذا القول وحجته في اثناء الاحتجاج عموم منه اتحاد القولين واسبح من خصها [illegible]

الشرح لرق

الشرط الشرعي ان الشرط الشرعي لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بما يجب سابقا امر به فيجب حصوله وهو مناف للشرطية وفيه انه بدون
الشرط لا يصدق انه اتى بما امر به لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط وان لم يجب ولو جعلنا التقييد بالشرط داخلا فالمنع اوضح واما ما اورد على
الحجة المذكورة من انها تجري في غير الشرط الشرعي من سائر المقدمات فما لا وجه له لعدم امكان الاتيان بالواجب ولو صورة بدونها بخلاف
الشرط الشرعي وقد يستدل بان ترك الشرط سبب لترك الواجب فيحرم فيجب ضده وهذا مع جريانه في سائر المقدمات مبني على تحريم السبب
الشامل للمحرم وهو ممنوع كما يأتي ثم لا يذهب عليك ان بعض الوجوه المتقدمة اورد وها النفي الوجوب في غير السبب والشرط لو تم افاد نفي الوجوب فيهما
ايضا كما لا يخفى واعلم ان القوم وان خصوا بحث المقام بمقدمة الواجب لكن يجري في مقدمة المندوب ايضا والتحقيق بانه مندوب للوصلة
اليه والكلام فيه كالكلام في مقدمة الواجب وقد يشكل ذلك باستلزامه نفي المباح اذ ما من مباح الا وتركه مقدمة لفعل مندوب فيكون تركها
راجحا ان تركه المستلزم لمرجوحية فعله وسيأتي بيان دفعه في ذيل بحث الضد مضافا الى ما في كلية الدعوى من وضوح توجه المنع اليها واعلم
ايضا ان الكلام في مقدمات الواجب المشروط كالكلام في مقدمات الواجب المطلق فيجب مقدمته بالوجوب الشرطي حيث يجب مقدمات
الواجب المطلق بالوجوب المطلق نعم يستثنى منها المقدمة التي هي شرط الوجوب من حيث نفسه او تقديره فانها لا تجب بالوجوب الشرطي من
حيث كونها مقدمة للواجب المشروط والا لزم وجوب الشيء بشرط وجوده او على تقدير وجوده وهو ممتنع وقس على ذلك الحال في مقدمات
المندوب المشروط **تنبيهات** الاول قد ذكرنا ان وجوب مقدمة الواجب غيري وبينا ايضا انه يعتبر في اتصاف الواجب الغيري بالوجوب
كونه بحيث يترتب عليه الغير الذي يجب له حتى انه لو انفك عنه كشف عن عدم وقوعه على الوجه الذي يجب فلا يتصف بالوجوب ونقول هنا
توضيحا لذلك وتأكيدا له ان مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة
لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم الا يكون خطاب بالمقدمة اصلا على تقدير عدمه فان ذلك مستلزم لفساد كيف واطلاق وجوبها
وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه وعدمه بل بمعنى ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه
تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وجوبها على الوجه المعتبر فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجوب لها لا من قبيل شرط
الوجوب وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وان لم اقف على من يتفطن له والذي يدل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب
الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور وايضا لا يأبى العقل ان يقول الآمر الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل
به الى فعل الحج له دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شأنه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك كما انها قاضية
بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له فظهر او على تقدير التوصل بها اليه وذلك انه عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير
عدم التوصل بها اليه وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل اليه وحصوله معتبرا
في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء لا يريده اذا وقع مجردا
عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله الثاني اذا تركب الواجب في الخارج من اجزاء كالصلوة فكل جزء
من اجزائه واجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن المركب واجب نفسي فان المركب عبارة عن نفس الاجزاء والا
لم يكن مركبا فوجوبه عبارة عن وجوبها لكن تعلق الوجوب بكل جزء مع كونه مستقلا بل في ضمن الكل فالدال على طلب الكل بالمطابقة دال على طلب الجزء
بهذا الاعتبار ايضا بالمطابقة وان كان الدال على متعلقه الاول اعني الكل بالمطابقة دالا على متعلقه الثاني اعني الجزء بالتضمن لا يقال هذا انما
يتم فيما اذا اجتمعت اجزاؤه في الزمان دون ما اذا تفرقت فيه كالصلوة والحج اذ لا وجود للكل في الخارج حال وجود الجزء حتى يعتبر وجوده
في ضمنه وقد تقرر في الكتاب ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالطبايع باعتبار وجوداتها الخارجية لا غير لانا نقول قد حققنا في محله ان
الاحكام الشرعية امور اعتبارية تلحق الافعال الخارجية في الذهن باعتبار كونها خارجية ولا ريب ان الافعال الخارجية مجتمعة في الذهن
وان اخذت من حيث كونها خارجية فيصح اعتبار الجزء في ضمن الكل في ظرف الاتصاف ومن هنا صح وصف الكل بالوجوب مع ان ثبوت
الوصف فرع ثبوت الموصوف ولا وجود للكل في الخارج وانما الموجود اجزاؤه التدريجية وليس شيء منها صالحا للاتصاف لعدم
استقلاله به هذا وباعتبار كونه مما يتوصل به الى الكل واجب غيري لتوقفه عليه ضرورة ان وجود المركب مسبوق بوجود اجزائه
فيدل الامر به على الامر بها بالاستلزام فيتعلق الوجوب بها على الاستقلال وليس بالتضمن لان الوجوب النفسي بسيط وان تعلق بمركب
فلا يتركب من وجوبات غيرية وكان من ادعى عدم الخلاف في وجوب الجزء يريد به الوجوب بالاعتبار الاول فيكون خارجا عن محل
النزاع الثالث المقدمة كما تكون مقدمة وجوب ومقدمة وجود كذلك قد تكون مقدمة علم كغسل جزء من الرأس لتحصيل العلم بغسل
تمام الوجه فيجب حيثما يجب ومرجع هذه المقدمة عند التحقيق الى مقدمة الوجود حيث يتوقف حصول العلم الواجب عليها فوجوبها انما
يستفاد من الخطاب بتحصيل العلم الثابت في موارده بالعقل او السمع لا من الخطاب بالفعل اذ لا توقف له عليها وهذا واضح وقس على ذلك
الحال في مقدمة الظن حيثما يعتبر ولا يذهب عليك ان وجوب تحصيل العلم او الظن في موارده غيري اذ الواجب في الحقيقة هو العمل المعلوم
او المظنون وجوبه دون نفس العلم او الظن ولهذا لا يعاقب تارك الواجب على ترك تحصيل العلم او الظن به ايضا اذا تمهد هذا فمن

فرع ما لو اشتبه الواجب بالجائز فعلى ما حققناه يجب الاتيان بما يعلم معه الاتيان بالواجب وربما قيل بعدم الخلاف في وجوب مثل هذه
المقدمة وانكره بعض المعاصرين في غيرها ورده فيه نظر فعلى ما ذكرنا يجب فيما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها ان يأتي بصلوات متعددة بحسب الجهات
المشتبهة لا بمن يجب الصلوة الى جهة القبلة ولا يجوز الى غيرها فلا يكون من اشتباه الواجب بالجائز بل بالحرام لانا نقول عدم جواز الصلوة
الى غير جهة القبلة انما هو من جهة كونها بدعة من حيث عدم تعلق طلب الشارع بها وظاهر ان هذا يختص بغير حال الاشتباه اذ حال الاشتباه
يتعلق بها طلب غيري بناء على ان نظر الى اطلاق الامر واما لا تبقاء الاشتغال فيخرج عن كونها بدعة فالمراد بالجائز ما يكون جائزا مع قطع
النظر عن كونه بدعة كما مر التنبيه عليه في عنوان البحث هذا اذا قلنا بان حرمة الصلوة الى غير جهة القبلة تشريعية محضة واما اذا
قلنا بانها محرمة ذاتية كما يستفاد من بعض الادلة فلا خفاء في ان تحريمها مقصور على غير صورة الاشتباه لعدم مساعدة دليل التحريم على
ثبوته في صورة الاشتباه فيتم التفريع المذكور ايضا وعلى هذا فينوي عند الاتيان بكل واحد من احاد المشتبه انه يأتي بالواجب ولو اريد
تعيين كونه نفسيا او غيريا عينه بالنفسي الاحتمالي والغيري القطعي ويحفظ ثم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الواجب فعلا كما مر او تركا
كما في الحرام المشتبه بغيره مع الانحصار فيجب الاجتناب عن كل واحد من باب المقدمة لتوقف العلم بترك الحرام الواقعي عليه صرح بذلك جماعة
منهم العلامة وانكره بعض المعاصرين بناء على وجوب مقدمة الواجب معللا بان الواجب ترك ما علم حرمته لا ما كان حراما بحسب نفس
الامر اذ لا دليل عليه وهو ضعيف اذ العقل لا يفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الكلام فيه في محله ان شاء الله واعلم ان هذه القاعدة مبنية
جواز الاتيان بالزائد على الواجب لتحصيل العلم باتيانه ولو مع التمكن من تحصيل العلم بغيره اذ غاية الامر ان يكون وجوبه على هذا
التقدير تخييريا لا تعيينيا لكن الطريقة المتلقاة من صاحب الشريعة لا تساعد عليه في العبادات الموظفة عند التمكن من الاستعلام
للقطع بعدم جواز الصلوة الى الجهات الاربع او في الثياب المتعددة مع التمكن من تعيين جهة القبلة وتحصيل الثوب الطاهر فينبغي
تخصيصها فيها بصورة عدم التمكن ومنه يظهر ان للصلوة الفائتة للشرط عند التمكن جهة قبح زائدة على قبح التشريع اعني فعل غير المأمور
به على انه مأمور به اذ لو انحصر فيه لزم وجوبها على وجه التخيير على ما تقتضيه الادلة السابقة فان قضيتها عدم انفكاك مقدمة
الواجب بقيودها المعتبرة في العنوان عن الوجوب الغيري ولو على وجه التخيير حيث تعدد الرابع تظهر ثمرة النزاع في مواضع منها في
صحة قصد الامتثال والقربة بفعلها من حيث كونها مقدمة فعلى القول بالوجوب يصح قصد ذلك لان تعلق الطلب بفعل ولو للغير
يوجب صحة قصد الاتي به لتعلق الطلب به انه يأتي به لذلك فيصح وقوعها على وجه العبادة اذا كان مشروعيتها كما في الصلوة
الى الجهات وفي الاثواب المشتبهة ولا يصح على القول الاخر لانتفاء الطلب ومنها ترتب الثواب وقد انكره جماعة والحق انهم ان ارادوا
بالثواب امرا غير المدح والقرب فربما كان له وجه نظرا الى ان العقل لا يستقل باثباته في جميع موارده وثبوته في بعض الموارد شرعا كالسير الى الجهاد
ونحوه لا يثبت الكلية وقوله تعالى لا يضيع عمل عامل منكم لا دلالة له على تعيين ترتب امر غيرها وان ارادوا الاعم منهما فترتب الامر الاول اعني المدح
مما لا ريب فيه لشهادة العقل والعادة به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بامر فاخذ يسعى في تحصيل مقدماته ويرتكب المكاره في تمهيد
اسبابه للوصلة الى مطلوبه ان العقلاء يمدحونه معللين حسن مدحه بفعله ذلك التوصل الى مطلوب مولاه والمنع منه مكابرة لا يعبأ به
وكذا الامر الثاني على ما يشهد الفطرة السليمة اذ لا ريب في ان فعل المقدمة على الوجه المذكور لطاعة وانقياد ومن البين انهما يستلزمان القرب
الى المطاع حيث يتجردان عن الموانع الخارجية وهذا ظاهر عند من استشعر بمعنى العبودية هذا اذا اتى بالمقدمة وصلة الى المطلوب من حيث كونه
مطلوبا واما اذا اتى بها لغيره فلا ريب في عدم ترتب الثواب عليها من هذه الجهة نعم يجوز ان يترتب عليها الثواب من حيث نفسها ان كانت راجحة
كذلك كما في الطهارة على القول برجحانها الذاتي كما يجوز ان يترتب عليها العقاب اذا كانت محرمة في نفسها ووجب فعلها وصلة الى ما هو اهم
منها كترك الفريضة المضيقة المتوقف عليه انقاذ الغريق اذا اتى به لغيره وبهذا التحقيق يظهر ضعف ما تمسك به بعض المعاصرين في تخصيص
الثواب بالواجبات الاصلية من انه لا دليل على ترتبها على الواجبات التبعية واما تركها فلا يترتب عليه الذم والعقاب من حيث كونه تركا لها
وان ثبت وجوبها بخطاب اصلي ايضا على ما يساعد عليه النظر الصحيح واما ترتب الذم والعقاب على تارك مقدمة الواجب وان لم يصادف بعد
زمن الواجب كما يشهد به العقل والعادة ولهذا يزجر ويعزر عليه فلا نم انه يترتب عليه من حيث كونه تاركا لمقدمة الواجب بل من حيث
كونه متجريا على ترك الواجب فان التحقيق ان التجري على المعصية معصية ايضا لكنه ان صادفها تداخلا وعد معصية واحدة وانما تظهر الثمرة
فيما لو تخلف عنها واما ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة فلا ينافي ما ذكرناه لان الاستحقاق هنا انما هو من جهة التجري
الناشي من الترك المقرون بالنية لا من حيث نفس النية مع ان نفي المؤاخذة لا ينافي الاستحقاق وترتب الذم كما في الصغائر لا يقال لو ترتب
الثواب على فعل مقدمة الواجب من حيث كونها مقدمة ولم يترتب العقاب على تركها كان لم تكن واجبة بل مندوبة لان ذلك معنى المندوب
لانا نقول حد الواجب عندنا على ما يساعد عليه التحقيق امران احدهما ما ينحصر بالواجب النفسي وهو ما يستحق تاركه من غير بدل
ولا عذر والثاني ما يتناول الواجب الغيري ايضا وهو ما الزم الشارع بفعله وفي حد المندوب ايضا امران احدهما ما ينحصر بالنفسي منه
وهو ما تعلق به طلب الشارع لنفسه مع عدم المنع من تركه فظهر الثاني ما يتناول الغيري ايضا وهو الحد المذكور بحذف قولنا لنفسه وقس على

ذلك حتى الحرمة والكراهة صح فلا يلزم خروج مقدمة الواجب عن حد الواجب ولا صدق حد المندوب عليها بهذه الحيثية وان قلنا بعدم ترتب
العقاب على تركها من حيث كونه تركا لها بل من حيث ما يلزمه من التجري على ترك الواجب كما هو التحقيق واما ما زعمه بعض المعاصرين من ان القائلين
بوجوب المقدمة يقولون بترتب العقاب على تركها واستفاد ذلك من احتجاجهم على فساد ضد الواجب اذا كان عبادة بتعلق النهي به من باب
المقدمة حيث قالوا ان النهي المقتضي للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا فيه ما لا يكاد يخفى بل النهي المقتضي للفساد اعم من ذلك كما سنبينه
عليه وزعم ايضا ان الواجب الغيري اذا كان وجوبه اصليا ليترتب العقاب على تركه بخلاف التبعي وضعفه ظ بل التحقيق ان الواجب الغيري لا
يستحق على تركه العقاب وان كان اصليا كما ان الواجب النفسي يستحق على تركه العقاب تبعيا للقطع بان المولى اذا قال لبعض عبيده ادهب
الى السوق واشتر اللحم منه وقال لآخر اشتر اللحم منه من غير امر بالذهاب اليه كانا متساويين في استحقاق العقوبة على المخالفة من هذه الجهة فلا
يعاقبان الا عقابا واحدا ومنها ما ذكره بعضهم من الاجتماع مع الحرام وعدمه فعلى القول بالوجوب لا يجتمع مع الحرام وعلى القول الآخر
يصح ان يجتمع اقول وهذه الثمرة يتدركة اذ لا خلاف ظاهرا بين من قال بوجوب المقدمة ومن لم يقل بوجوبها في ان المكلف اذا توصل
بالمقدمة المحرمة منه وجاء بغيرها وصح منه الواجب ان تقدم فعلها عليه كالسير بالنسبة الى الحج واما ان قارنته فان قول على ما تحققه من
ان الواجب مطلوب على تقدير حصول المقدمة صح على القولين والا بطل على القولين فغاية ما تقتضيه القاعدة المذكورة اختصاص الوجوب
فيها على القول به بغير المحرم وهذا ليس ثمرة للنزاع بل تخصيص له وقد يحصل من ثمرة النزاع برائة ذمة الناذر وعدمها فيما لو نذر ان يأتي
بواجب فاتى بمقدمته فانه تبرئ ذمته بفعلها على القول بوجوب المقدمة ولا تبرئ على القول الآخر وهذا انما يتم اذا نوى مطلق الواجب
الا فالاطلاق ينصرف الى الواجب النفسي الخامس زعم بعضهم ان الامر بذي السبب الغير المقدور ينفسر راجع الى الامر بسببه الصادر من المكلف
من غير واسطة لامطلق السبب فيلزم ارتفاع التكليف لانتهاء الاسباب اليه ثم فالامر بالقتل الذي هو عبارة عن ازهاق الروح مثلا راجع
الى الامر بقطع الاوداج او الالقاء من شاهق او نحو ذلك وذلك لان الامر لا يتعلق بغير المقدور والقدرة لا تتعلق بغير الاسباب وضعفه
ظ لان المعتبر في صحة التكليف بنحو عقلا وعرفا هو كونه مقدورا ولو بالواسطة ولا ريب في ان المسببات مقدورة بواسطة اسبابها
فلا باعث على صرف اللفظ عن ظاهره وقد يفرق بين ما اذا كان المسبب فعل الغير كالاحراق الذي هو فعل النار وبين غيره فيلتزم بمقالة
الخصم في الاول فيحمل الامر بالاحراق مثلا امرا بسببه مجازا كالالقاء في النار ومرجع هذه الدعوى الى منع كون التسبب لحصول الاحراق
مثلا مصححا لاسناد الاحراق حقيقة وانه يتعين ح ان يكون المراد فعل السبب مجازا وكلاهما ممنوع اما الاول فلانه لو تم لجرى في جميع الافعال
الصادرة بواسطة الاسباب فيسقط الفرق بل التحقيق ان معنى الاحراق التسبب لوجود الاحراق ولو بواسطة النار فيكون اسناده الى
المكلف حقيقة كاسناده الى النار وعلى قياسه سائر الافعال التي معناها التسبب نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك الافعال التوليدية التي هي
فعل انسان آخر باختياره فان اسنادها الى السبب مجاز كامر السلطان للوزير ببناء دار او صنع سرير او فتح حصن فان اسنادها اليه مجاز
ومن هنا ترى الفقهاء يقولون بان الوكيل على امر ليس له توكيل غيره الا مع شهادة الحال عليه او تصريح الموكل به وان آمر نفسه على ان يعمل عملا
مع الاطلاق ليس له ان يستنيب غيره عليه ومن هنا يظهر ان ما ذكره في الروضة من عدم الفرق في منع القائل من الارث بين المباشر والسبب
في المذهب للعموم محل نظر واما الثاني فلانه لو سلم مجازية الاسناد فحمل الامر على ارادة التسبب بعيد بل الظ ارادة المسبب بالتسبب لحصوله
ولو بواسطة التسبب مجازا فيكون فعل السبب مطلوبا غيريا لا نفسيا الثامن ذكر الفاضل المعاصر في غير موضع ان الامر بالطبيعة يقتضي الامر
بالفرد من باب المقدمة وقد سبقه الى ذلك غيره وهو عندي غير مرضي لان الطبيعة عين الفرد في الخارج ان فسر الفرد بالطبيعة المتشخصة
كما هو الظ فالاتيان به عين الاتيان بالمامور به فيمتنع التوقف عليه في الخارج وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فان قلنا
باتحادهما في الخارج فكما مر ولا يقدح توقف وجودها على التشخص لانه توقف عقلي في ظرف التحليل لا خارجي والمعتبر في المقدمة هو
التوقف في الخارج اذ به يناط التكليف وان قلنا بتغايرهما فيه فعدم التوقف اوضح لان وجود الجزء لا يتوقف على وجود الكل بل الامر على العكس
وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه التاسع زعم جماعة ان القول بوجوب المقدمة يوجب القول باشتغال المباح لان ترك الحرام واجب
ولا يتم الا بفعل من الافعال فيجب ذلك الفعل بناء على وجوب مقدمة الواجب وحيث استصعب هذه الشبهة على جماعة تصدوا عنها بعضهم بانكار
المقدم كالحاجبي حتى انه جعلها احد الادلة عليه ومنهم من اعترف بالتالي واشتهرت حكاية هذا القول عن الكعبي وربما ذكر له حجة اخرى
ايضا وهي ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم لوجود فعل من الافعال فيجب لامتناع ان يختلف حكم المتلازمين والجواب عن الاول انكار الملازمة
فان الشبهة المذكورة على تقدير صحتها لا توجب نفي المباح راسا فان المكلف قد لا يتمكن من الحرام فلا يجب عليه تركه لان النهي عن الممتنع قبيح
كالامر بالواجب فلا يجب عليه مقدمته ايضا وذلك كالتشاغل حال الغفلة عن الحرام او تعذره منه وهذا مما لا حصر له واما ثانيا فان
ترك الحرام انما يتوقف على وجود الصارف فقط ولا ريب في وجوبه دون غيره من الافعال اذ لا يتوقف عليها بل يستلزمها فانها من لوازم
وجود المكلف بمعنى عدم امكان انفكاكه عن جميعها على تقدير ترك الحرام وقد ظهر مما ذكر ان ذلك مبني على القول بسد بقاء الاكوان او
انها على تقدير البقاء تحتاج الى المؤثر والا فالملازمة ايضا لجواز خلو المكلف عن كل فعل ولا يحتمل منه الا الترك سواء امر بالكف او نص انه افعل

لا الفعل وهذا التفصيل يبنى على ان تكون الاكوان على تقدير عدم البقاء مستندة الى المكلف والبقاء على تقدير الحاجة مستند الى علة الحدوث وان
كانت علة اعدادية وكلامنا في محل المنع بجواز ان يبقى بعدم بقاء الاكوان ويلزم بخلو المكلف عن جميع الافعال بان الكون الاول مستند واعتدوا بقية
الاكوان مستندة الى علة اخرى كالكون الاول من حيث اعداده وحصولها او يكون كل كون لاحق مستندا الى الكون السابق من حيث اعداده
وهذا هو الظاهر على هذا القول بدليل صدورها حال الغفلة وعدم الشعور بها او بقى بالبقاء ولحاجته الى المؤثر ويلزم الخلو نظرا الى استناد
البقاء الى غير المقتضى للحدوث اعني المكلف كما في كثير من الآثار الاعدادية وربما يتوهم ان الشبهة المذكورة مبنية على احد القولين الاولين
اذ على التقدير الثالث ينتفي دعوى التوقف والاستلزام فلا يتم التعريف وليس بشيء لان ترك الحرام على هذا التقدير يتوقف على احد الامرين
التشاغل بفعل من الافعال والخلو من الجميع او يستلزمهما فان جعلنا الخلو تابعا ان يتعلق به التكليف كان احد افراد الواجب المخير والا تعلق
الوجوب بالفرد الاخر على التعيين وان سقط بحصول الخلو كما سيأتي الاشارة اليه فيما اورد المقدمة بين المقدور وغير المقدور وسيأتي لهذا زيادة
توضيح في البحث الآتي فان قلت لا ريب في ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول الاخر كما هو شأن الضدين بكون سببا لعدمه كما هو قضية
المانعية فاذا حرم الفعل وجب الترك فيجب سببه الذي هو فعل المانع من باب المقدمة غاية الامر ان الاستباحة ثابتة فيجب الكل على التخيير قلت
وجوب الترك انما يقتضي وجوب ما يستند اليه استنادا فعليا لا ما يستند اليه استنادا شأنيا لما عرفت من تحقيقنا السابق من ان مطلوبية
المقدمة للغير انما تقتضي مطلوبيتها له على تقدير ترتب الغير عليها واستناده اليها لا مطلقا وظاهر ان ترك الحرام انما يستند بالفعل الى وجود
الصارف دون فعل الضد لسبقه عليه كيف لا وهو من شرائط حصوله فلا يقتضي الا وجوب الصارف ولا كلام فيه نعم لو فرض التوقف على
غير الصارف احيانا بحيث لا يتمكن من ترك الحرام الا بالتشاغل بفعل اتجه الحكم بوجوبه كما في الساقط الحادي لنفس محترمة اذا كان بحيث
لا يمكنه الخلاص من الوقوع عليها الا بالتشبث بحبل دشبهه ولا يلزم الدور لتغاير الموقوف من الفعل والترك الموقوف عليه منهما ولكنا
لو تمكن منه بدونه لكن كان الصارف منه ضعيفا بحيث يعلم او يخاف وقوعه في المحرم اختيارا بدون لعقوبة ما يجده في نفسه من الامر الداعي
اليه فيجب تقوية الصارف بالمجاهدة او تضعيف الداعي بما يوجبه من الافعال بحيث يقاومه الصارف الضعيف فيكون الفعل مقدمة
بدلية فيجب عليه على وجه التخيير والى هذا ينظر قول الفقهاء بوجوب النكاح على من يخاف الوقوع في المحرم بتركه وعلى هذا لو تعذر في حقه
الفعل تعين عليه الاخر من تقوية الصارف بالمجاهدة ولا عذر له في فعل المحرم مع التمكن منه هذا وقد يجاب بان ترك الحرام لا يختص
بالمباح بل قد يتم بالواجب ايضا وبانه لو صح ذلك لزم ان يكون الحرام واجبا كالقتل لتوقف ترك السرقة مثلا عليه وان يكون الواجب حراما
اذا ترك به واجب اخر ولا يخفى ما في هذه الوجوه اما الاول فلان الواجب المتوصل به الى ترك الحرام عند هذا القائل احد افراد الواجب المخير
واما الثاني فلان القتل يراعى فيه الجهتان على ما قيل وهو خطأ بل ينبغي تخصيص الدعوى بغير المحرم على ما عرفت في تحرير العنوان واما
الثالث فلان الزام الكعبي بصيرورة الواجب محرما انما يتجه عليه اذا التزم بكون الفعل سببا للترك وح فيلزم تحريم فعل الواجب اذ لا اشكال
في تحريم سبب الحرام لكن ربما يفسد مقالته ح بلزوم الدور عليه اذ كما ان وجود المسبب سبب لوجود المسبب كذلك عدمه سبب لعدمه كما
يدل عليه حدوث المسبب فاذا كان فعل كل واحد من الضدين سببا لترك الاخر لزم ان يكون ترك الاخر سببا لفعله ولا يخفى ما فيه
لمنع الملازمة كما في المانع واما اذا جعل الفعل مقدمة غير سببية للترك فتوجه المنع عليه جلي اذ لا دليل على تحريم مقدمة الحرام مطلقا
ما لم يقصد بها التوصل اليه والالزام المحرم على تقديره مما لا بعد فيه وان كان مبنى الجواب على ان ترك الفعل مقدمة لفعل ضده فاذا
وجب مقدمة الواجب لزم تحريم الواجب في الفرض المذكور وهذا مع ما فيه كما سنبه عليه في مبحث الضد غير وارد على الكعبي لان الزامه
بتوقف ترك احد الضدين على فعل الاخر لا يوجب الزامه بتوقف فعله على تركه ولو فرض الزامه به لكان الزامه بشناعة الدور اللازم
على هذا التقدير اولى من الزامه بتحريم فعل الواجب ولو اورد هذان الوجهان على الوجه الثاني من الحجر لكان اولى كما لا يخفى وعن الوجه
الثاني بعد تسليم الاستلزام ان دعوى امتناع اختلاف حكم المتلازمين مما لم يساعد عليه عقل ولا نقل فان زعم ان الاحكام الخمسة
متضادة وان اجتماع اثنين منها في المتلازمين يوجب اجتماع الضدين وانه مح فساده واضح لان الممتنع انما هو اجتماع الضدين في محل واحد
لا في محلين وان كانا متلازمين وان اعتبر التضاد من حيث اجتماعهما في المكلف صدورا او في المكلف تعلقا فهو باطل واضح الفساد اذ لا
فرق في ذلك بين المتلازمين وغيرهما فيلزم ان لا يصدر من مكلف واحد حكمان في زمان واحد او لا يتعلقا بمكلف واحد كذلك وهو باطل
بالضرورة وان زعم ان الحكم يسري من احد المتلازمين الى الاخر كالمقدمة لانه لو وجب احدهما ولم يجب الاخر لجاز تركه لكن تركه غير جائز
لانه يؤدي الى ترك الواجب فذ فوع بان ذلك بالنسبة الى الواجب ومقدمته متجه واما بالنسبة الى غيره فلا اذ لا توقف للواجب عليه
وتصادي ما هنالك انه يصدر عن المكلف عند صدور الواجب عنه وذلك لا يفيد وجوبه لا بقى اباحة الفعل [illegible] لازمه صفة اذ لا
يترتب عليها زائد منها فلا نفقه من الحكيم وح فلا بد من القول بسري حكم لازمه اليه او يلزم بخلو من جميع [illegible] الاحكام [illegible]
بالنسبة الى لازمه كالممتنع فلا يصلح لتعلق حكم به لانا نقول الفعل ملزوم الحرام وتركه عند عدم توقفه عليه مقتضا وبان بالنسبة الى
نفسه وهو ظ ولذا ما النسبة الى لازمه اذ لا توقف له عليه ولا ينفي بالاباحة الا ذلك ويترتب عليه ثمرة من عدم ترتب [illegible] ولا ذم عليه

بالاعتبار يتخلف فعل مقدور عن الاحكام الخمسة غير معقول ودعوى كونه كالممتنع من حكيم يجوز نسل التكليف بفتح شروحه وعما
حقيقتا يندفع ايضا ما زعمه بعض الشارحين من ان اشغال الذمة في المعلول يستلزم اشغالها في العلة بحيث يعاقب عليه بلا استبعاد العقل بحال ان ذلك مع ان
مجرد الاستبعاد على تقدير تسليمه لا ينهض حجة لا سيما في مثل هذه المسئلة هذا وقد يخطر بالبال ان الكعبي يشترط لا بل التنبيه عليها وهي ان
فعل المباح عين ترك الحرام في الخارج وان غايره بحسب العقل ولا ريب في ان ترك الحرام واجب فيجب فعل المباح من حيث اتحاده معه فان المباح المتحد
مع الواجب واجب كما ان المباح الضد مع الحرام حرام ووجهه واضح مما تحقق في مبحث النهي والحجة على ان ترك الحرام عين فعل الواجب في الخارج
ان معنى ترك الشيء لعدم الفعل وهو في الخارج عين التسبب لفعل الضد لصدقه عليه مثلا يصدق على الصدق من حيث الخارج انه لا
كذب كما يصدق على الانسان لا شجر ولا حجر وقضية الحمل الاتحاد في الوجود فيكون التسبب لوجود الصدق عين التسبب لما يتحد معه من عدم الكذب
فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب والجواب اما اولا فبالمنع من اتحاد الصدق وعدم الكذب في الخارج بل هما متباينان كالانسان و
الفرس وانما الثابت اتحادهما مع تحقق عدم الكذب او ذي عدم الكذب وقول المنطقيين الانسان لا شجر ولا حجر ليس معناه انه نفس عدمهما
في الخارج للقطع ببطلانه كما مر بل معناه انه عاد منهما او ذو عدمهما واما ثانيا فبانه لا ريب في ان التارك للفعل يتصف بتركه اولا من
حيث انه تاركه مع قطع النظر عن اتحاده بضده ويتصف به ثانيا بواسطة اتصافه بضده الذي هو متصف بعدمه وتحقق ان صفة
صفة بالتبع وهما متغايران قطعا لاختلافهما في القيام ولتعدد الثاني بتعدد الافعال التي هي منشأ لانتزاعه واشتقاقه باشتقاق موصوفه
بخلاف الاول فانه لم يتحد لا بتعدد الا بتخلل الفصل ومن الواضح ان المطلوب بالنهي انما هو الاول دون الثاني لتحققه مع الفعل ايضا اذ لا
يختص انتزاعه بالصدق فان الكذب يصدق على الجلوس الجامع للكذب مع وضوح عدم مطلوبيته فسقط الوهم المذكور راسا واعلم ان
الفائدة المتقدمة عن الكعبي في المقام لا تخرج عن نوع اجمال الا ان قضية احتجاجه الاول ان يجب بالوجوب الغيري كل ضد مقارن لترك
الحرام وقضية الاحتجاج الثاني ان يجب كل ضد للحرام فان تعين فعينا والا فتخييرا وفي اقتضائه للوجوب النفسي او الغيري نظر ثم
اعلم انه لو ثبت شبهة الكعبي لزم نفي المندوب والمكروه ايضا وظاهر القوم استناد نفي المباح اليه خاصة فيمكن ان يكون ذلك قصورا منه
او منهم في البيان لا قصورا في الحكم او ينزل المباح فيما نقل عنه من وجوب كل مباح على معناه الاعم فيدل على نفي الاحكام الثلثة ومع لا حاجة
الى ما تكلفه بعضهم في دفع التنافي في قوله بوجوب كل مباح من ان المراد وجوب ما هو مباح عند القوم او ان ما هو مباح بالذات واجب
بالعرض الا ان بعض كلمات القوم مردود البعض له بان ترك الحرام قد يتم بفعل الواجب يابى عن ذلك الثامن لا ريب في وجوب مقدمة ترك
الحرام فان مرجعه الى وجوب مقدمة الواجب فان ترك الحرام واجب واما مقدمة فعله فالتحقيق ان تحريم الشيء لا يقتضي تحريم مقدمته
وان ترتب عليها ما لم يكن سببا فعليا او قصد بها التوصل اليه وان لم يترتب عليها فيخرج من حيث التجري اما الاول فلاصالة عدم تحريمها التبا
عن المعارض والفرق بينها وبين مقدمة الواجب ان التوصل الى الواجب لا يمكن بدون مقدمة منه فتستلزم مطلوبيتها بخلاف
ترك الحرام فانه يمكن مع الاتيان بمقدمة منه ولو حرم مقدمة الحرام مطلقا لحرم جميع الافعال او معظمها لامكان التوصل بها الى محرم وبطلانه
ضروري واما الثاني فلشهادة العقل والشرع والظاهر انه موضع وفاق ولهذا ترى هم يحكمون بحرمة السفر الذي قصد به محرم وان لم يترتب
عليه المحرم وظاهرهم استحقاق العقوبة عليها بل تجويز ترتبها عليها نعم يستثنى من ذلك نية المحرم فانها بمجردها لا عقاب عليها لبرء الظ
انه لا حرمة فيها لبعض ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة تفضلا منه تعالى عليهم وذلك لا ينافي قبحها العقلي وهذا مما لا اشكال فيه
على ما تحققه من ان تكاليف الشرع انما تتبع جهات التكليف وان منها جهات المكلف به واما على ما هو المعروف من انها تتبع جهات
المكلف به فقط فلا محيص الا بالمنع من قبحها العقلي او اثبات قسم ثالث للمعصية غير الكبيرة والصغيرة ولهذا المقام تفصيل يأتي في محله
اذا تركب المحرم فكل جزء من اجزائه ان اخذ في ضمن الكل كان محرما بحرمة الكل فان اتصاف الكل بصفة يوجب اتصاف كل جزء منه بها
في ضمن الكل وان اخذ منفردا كان محرما ان قصد به التوصل الى الكل او كان بمنزلة التسبب كالجزء الاخير في وجه والا فلا والكلام في
مقدمة المكروه كالكلام في مقدمة الحرام التاسع اذا توقف الواجب الموقت موسعا كان او مضيقا على مقدمة مقدورة على وقته في
الحصول او توقف الموسع عليها في اول وقته كذلك وجب فيه بحكم العقل احد الامرين من اختصاص وجوبه في تمام الوقت او اوله بواجد المقدمة
فيكون وجوبه مشروطا بحصولها ومن وجوبه ولو في حق فاقدها قبل حضور الوقت وجوبا مطلقا ولو بمقدار فعل المقدمة فيكون وجوبها
ح ايضا مطلقا والا لزم التكليف بالمحال حال صدور التكليف ووقوعه وهو ممتنع بالضرورة فمن فروع المسئلة عدم وجوب ايقاع الصلوة في اول
الوقت على فاقد بعض شرائطها المعتبرة في حقه بمقدار من يمكن تحصيل الشرط فيه وان وجب عليه فيه ايقاعها فيما تاخر عنه ومن
فروعها ايضا وجوب الغسل للصوم الواجب على المحدث بالاكبر قبل الفجر فانه اذا ثبت وجوب الصوم من الفجر المشروط بالطهارة في حق المحدث
والمطهر ثبت وجوبه قبله ولو في حق المحدث لتحصيل الطهارة لا بمعنى ان ما قبل الفجر ظرف للواجب بل لوجوبه كما مر ولا يذهب عليك
ان هذا البيان انما يقتضي مطلوبية الصوم قبل الفجر بمقدار ما يغتسل فيه واما ما زاد عليه فلا لاندفاع التكليف بالمحال به فيمكن ان يوجه
على هذا القول من قال بوجوبه اذا بقي للفجر بمقدار الغسل بان اصحاب هذا القول قد اقتصروا في اثبات الوجوب على محل اليقين

الى اسقاط عدمه في غيره لكن يرد ان ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك ما يدل على وجوب الصوم منه من غير اعتبار حضور شيء من الاوقات من
الايات والاخبار وهو غير واضح بل قضية الاطلاقات اطلاق الوجوب في جميع الاوقات والاخبار وان كان فعل الواجب مقيدا بحضور
وقت مخصوص فاذن يتم القول بوجوب الغسل له مطلقا لكن بعد دخول الليل كما هو ظاهر آخرين وان تضيق الوقت بتضييق الوقت ثم لا
يقع فعله على جهة الوجوب الغيري الا ان ترتب عليه فعل الصوم الواجب كسائر المقدمات على ما مر تحقيقه ولا يجوز قصد الوجوب
به مع العلم او الظن بعدم ترتبه عليه وفي الشك وجهان وحيث قد خفي هذه الدقيقة على كثير من افاضل اصحابنا حيث لم يفرقوا بين
زمن الوجوب وزمن الفعل فزعموا ان زمن الوجوب هو زمن الفعل اشكل عليهم الحال في المسئلة المذكورة حتى تفصى عنه بعضهم
بالزام وجوب الغسل للصوم مع انه كما ترى مما لا جدوى له في ثبوت التكليف والعصيان بالصوم على تقدير المخالفة في الغسل ثم يمكن
توجيهه بالتقريب الذي مر التنبيه عليه في اخر المقصد لكن لا اشارة في كلامهم اليه والمذكورة لوجوبه
قد تخلصوا عنه بوجوه اخر غير موجهة منها ما حكاه بعضهم عن ابن ادريس من منع التوقف مع تسليمه لبطلان الصوم بدونه
زعما منه ان الصوم الواجب يتم بالغسل بنية الندب فلا يتوقف على قصد الوجوب بعروضه مع ظهور النقض عليه بسائر
المقدمات فان فعل الواجب انما يتوقف على فعلها لا على فعلها بنية الوجوب والحل مشترك وهو ان المقدمة الواجبة هي ما يتوقف
على فعلها فعل الواجب لا ما يتوقف فعله على فعلها بنية الوجوب ومنها ما زعمه بعضهم من انه اذا بقي لطلوع الفجر مقدار ما يتطهر
فيه فهذا الزمان منزل منزلة حضور الوقت فيجب الغسل فيه وهذا ايضا ضعيف لانه اذا كان زمن وجوب الصوم واقعا هو اول الفجر
كما هو المفروض فالتنزيل المذكور مما لا يعقل له وجه لان الاحكام العقلية مبنية على التحقيق لا على التسامح ومنها ما توهمه بعض افاضل
المتاخرين من ان وجوب التوطين على ادراك الفجر طاهرا وهذا ايضا ضعيف لانه ان اراد بالتوطين التهيؤ للصوم بفعل ما يعتبر في صحته
من الغسل وغيره فصادق وان اراد به العزم على فعل الصوم فهذا وان توقف فحص العالم بالحال على فعل الغسل لامتناع العزم على
الصوم الصحيح مع العلم بوجود المانع الا ان وجوب العزم تابع لوجوب الفعل ولا يعقل وجوب الصوم المشروط بالفجر في حق الجنب
حتى يجب عليه العزم مع ان وجوب العزم على فعل الواجب المشروط قبل حصول شرطه في محل المنع ومنها ما تخيله بعض افاضل متاخري المتاخرين
وهو ان مقدمة الواجب يجب ان يتصف بالوجوب الغيري قبل ان يتصف ما وجبت له به واحتج عليه بقضاء الضرورة به حيث لا يسع
وقت الفعل لفعل المقدمة كالحج بالنسبة الى قطع المسافة وهذا ايضا ضعيف لاطباق كلمة الاصوليين على عدم وجوب مقدمة
الواجب المشروط من حيث كونه مقدمة قبل حصول شرطه فحكمهم بوجوبها الحج خرق لاجماعهم المطابق لما يشهد به صريح العقل كما مر بيانه
وما ذكره من مثال الحج فغير مطابق للدعوى لان وجوب الحج غير مشروط بحضور زمانه بل بالاستطاعة ومتى حصلت وجب الحج وان
تاخر زمن فعله وما ذكره في عدم وجوب الطهارة للصلوة قبل وقتها من انه خرج بالاجماع غير سديد لان وجوب الواجب يقتضي
وجوب جميع مقدماته المقدورة الخالية عن صفة القبح ولو بعد صيرورتها مقدمة وجوبا فعليا بقول مطلق فان عممنا ذلك الى
الواجب المشروط امتنع تخصيصه بالطهارة لخلوها عن صفة القبح قبل دخول الوقت والا لم تكن مندوبة والقواعد العقلية لا تنخرم
التخصيص وبالجملة فمنشأ هذه الخبالات ما اشرنا اليه من عدم الفرق بين زمن الوجوب وزمن الواجب وبعد الوقوف على ذلك
بما بيناه المتقدم يتبين كيفية التخلص عن الاشكال المذكور بما لا مزيد عليه **فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي
عن ضده ولا ولا بد قبل الخوض في تحرير النزاع من بيان محله فنقول ضد المامور به هو ما لا يمكن اجتماعه معه لذاته فيتناول
اضداده الوجودية والعدمية من العقلية والشرعية والعادية وانما قلنا لذاته احترازا عن لوازم الضد فانها لا تسمى ضدا وان امتنع اجتماعها
مع فعل المامور به ومن التزم بلزوم تساوي المتلازمين في الحكم مطلقا او حيث يكون بينهما علية او تشارك في العلة فان التزم في المقام
بالاقتضاء لزمه القول به في لوازم الضد ايضا على مقتضى اصله وحيث افردنا بيان ذلك فلا حاجة الى تعميم المقام اليه وقد تداول بينهم ان
يعبروا عن الترك بالضد العام وعن غيره بالضد الخاص وتسمية الاول ضدا اما حقيقة عرفية او مجاز نظرا الى العلاقة وزعم
بعضهم ان من فسر الترك بالكف فقد استراح عن ذلك وكان الضد عنده على معناه المعروف وهو غير واضح لان الضدين بالمعنى
المعروف هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع توارد هما معا على محل واحد لذاتهما وهذا يقتضي ان يصح ورود كل منهما على ما
يصح ورود الاخر عليه لئلا يكون التنافي باعتبار المورد كالعلم والسواد وظاهر ان الكف وفعل الضد لا يتواردان غالبا على محل واحد لان
الاول من صفات النفس والثاني من عوارض الجوارح وكذا ان اخذا بمعنى التنافر وقلنا بانه عين الاثر ذاتا والا فالمخالفة اوضح لظهور
ان التنافرين لا يتنافيان من حيث ذاتهما بل من حيث تنافي الاثرين ويمكن اخذهما بالمعنى الاول بجعل الوصف المنوع من الورود فيرتفع
الامكان لاتحاد الموضوعين فيه وقد يرتم وصف الاول بالعموم والثاني بالخصوص اما من حيث عموم الوصف المتعلق بالاول و
خصوصه في الثاني كتارك الصلوة وفاعل الاكل مثلا واما من حيث تحقق الاول حينما يتحقق فيه الثاني من دون عكس ولو غالبا
وقد يطلق الضد العام ويراد به احد اضداده الخاصة وهذا راجع الى الضد الخاص معنى ويترتب عليه ما يترتب عليه ثم الكلام في

المقام يجري في الواجب التخييري بجميع انواعه بالنسبة الى جميع افراده عبادة كانت او غيرها فيختلف اقتضاء الامر والنهي عن الضد على حسب
اختلاف نوعي الوجوب والضد فقد يقتضي الامر التخييري النهي عن الضد على التخيير وقد يقتضيه على التعيين وهكذا وجه اعتبار
جريانه في الواجب الغيري ايضا الا انه خلافا لظ من اطلاق عنادين البحث لا ثمرة له بالنسبة الى ما يكون ضدا له وذا وجهه الا
بعد الاعتبار وبعد في الكلام فيه بالمقايسة ثم المراد بالنهي هنا ما يعم النهي التحريمي الاصلي والغيري التبعي فيتعين الاول حيث يدعى فيه
العينية قطعا وكذا التضمن على اظهر الوجهين والثاني حيث يدعى فيه الالتزام بالنسبة الى غير الضد العام ومن هنا يظهر ان المراد
بالاقتضاء ما يعم اقسامه الثلثة بل الاربعة لينطبق على جميع اقسام المسئلة واقوالها وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا انما هو
في الواجب المضيق الذي يكون ضده واجبا موسعا وهذا خلط منه بين موضع النزاع والموضع الذي تظهر فيه الثمرة مع ان الثمرة على ما
سنبين يظهر في غير ذلك ايضا وزعم ايضا ان النزاع في استلزام النهي الاصلي دون التبعي اذ النهي التبعي ليس محط النزاع في شيء وقد سبق
مثل ذلك منه في بحث المقدمة ثم هناك الى فساده ثم اعلم ان النزاع في الضد الخاص ينافي في مقامين في اصل الاقتضاء وفي
كيفيته واما العام فلم يعلم بمعنى الترك اعني عدم الفعل فانما ينافي النزاع فيه في كيفية الاقتضاء فقط بناء على تفسير النهي بطلب الترك
بمعنى عدم الفعل اذ منع الاقتضاء فيه مطلقا ينافي معنى الوجوب وقد يحكى عن المرتضى وبعض العامة انكار الاقتضاء بالنسبة اليه ايضا
لان الامر كثيرا ما يامر ولا يتصور الترك فضلا عن النهي عنه وانت خبير بان هذا التعليل على تقدير تسليمه انما يقتضي نفي الاقتضاء
بالملزوم البين بالمعنى الاخص دون الاقتضاء بطريق العينية في المعنى او الجزئية او اللزوم البين بالمعنى الاعم او اللزوم الغير البين و
كذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء على عدم تعلق الطلب بالامور العدمية ثم انه قد اضطرب كلام جماعة في تحرير محل النزاع فمنهم من اطلق
لفظ الضد ومنهم من جعل النزاع في الضد العام وسكت عن الضد الخاص ومنهم من جعل النزاع في الخاص ونفاه عن العام لان انكاره يؤدي
الى خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا التعليل لا يقتضي نفي النزاع فيه بالاعتبار الثاني فالتحقيق ما ذكرناه اذا عرفت هذا فالحق و
ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام بمعنى الترك معنى ان فسر الترك فيه وفي النهي بعدم الفعل ونفيه كما هو الظ ويستلزمه بالبين بالمعنى
الاعم ان فسر فيهما او في احدهما بالكف وكذا يستلزم النهي عن ضده الخاص سواء فسر النهي بطلب الترك او بطلب الكف ما لم يكن الضد على نحو
الاول وجود ما تعلق الامر بعدمه ولو في ضمن الكل فيكون عين النهي عنه ولو في ضمن الكل ومن هنا يتبين الحال في الاضداد العامة للاجزاء
فان الامر بالشيء عين النهي عن اضداد اجزائه العامة باعتبار ويستلزمه باعتبار وذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في
المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا ومنهم من نفى الدلالة في الضد الخاص لفظا واثبتها
معنى وذهب بعض المتاخرين الى نفي الاقتضاء في الضد الخاص مطلقا واثبته في الضد العام بالتضمن لنا على ان الامر بالشيء عين النهي عن
الضد العام ان فسر الترك فيهما بعدم الفعل ان معنى النهي عن الترك طلب ترك الترك لان معنى النهي طلب الترك وطلب ترك الترك عين
طلب الفعل في المعنى وذلك ظ وانما قلنا انه عينه في المعنى اذ لا ريب في تغايرهما بحسب المفهوم كالوجود وعدم العدم واعترض بان النزاع
يرجع الى اللفظ حيث سمي طلب الفعل طلب الترك تركه فعبر عنه بالنهي عن الضد وطريق ثبوته النقل عن اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت
فرجعه الى ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالابجية ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في عينية المفهومين
بحسب الصدق لا في التسمية اذ لم يدع احد ان النهي عن الضد له معنى غير معناه المتداول اعني طلب الترك حتى يطالب فيه بالنقل وعينية
المفهومين في الصدق وان كانت من الامور الواضحة الا ان التشاجر في نظايرها غير عزيز في كتب القوم ولنا على انه يستلزم النهي عن ضده
العام ان فسر الترك فيهما او في احدهما بالكف ان عدم الكف او الكف عن العدم او الكف عن الكف حيث يتوقف عليه فعل الواجب معتبر في
حصول المامور به فيجب له على ما عرفت في بحث المقدمة ووجوب عدم الكف هو معنى النهي عنه او نقول ترك المامور به حرام والكف
سببه فيحرم له وعلى التقديرين يكون النهي غيريا تبعيا على ما هو شان المقدمة وانما لم نقل ان عدم الكف سبب لحصول المامور به ليكون
الاستلزام اوضح لظهور ان الفعل لا يستند الى مجرد عدم الكف بل الى ملزومه من الارادة وهذا ظ ولنا على انه يستلزم النهي عن
الضد الخاص حيث لا يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان ترك الضد ح ما يتوقف عليه حصول الواجب فيجب لما
مر من وجوب مقدمة الواجب ووجوب الترك المتوصل الى الواجب معنى النهي الغيري وقد يستدل على ذلك بان فعل الضد مستلزم
لترك الواجب المحرم فيحرم به لاستلزامه الاختلاف حكم المتلازمين وقد مر ضعفه سابقا حيث بينا ان مستلزم الحرام لا يكون من حيث كونه
مستلزما له حراما ما لم يكن مسببا فعليا ولا ريب ان فعل الضد وان كان لما نعيه سببا لترك الواجب الا انه سبب تولدي غالبا
لاستناده الى الواجب الى الصارف دون فعل الضد فيحرم الصارف دونه وكذا الحال فيما لو فسر النهي بطلب الكف حيث يتوقف فعل
الواجب عليه ولنا على انه عين النهي عن ضده الخاص حيث يكون الضد وجود ما تعلق الامر بتركه ولو في ضمن الكل ان مطلوبية
الترك من النهي عن الفعل فان كان الترك تمام المطلوب فلا اشكال فان قولنا لقائل اترك كذا امر بترك الفعل وهو معنى النهي عنه و
مثله تجنب واحترز وكف فان المفهوم منها عرفا انما هو طلب الترك وان كان جزئه كما في الصوم فان اعتبر منفردا كان واجبا غيريا

باب المقدمة كما مر وهو معنى النهي عن فعله وان اعتبر في ضمن الكل كان واجبا تقييدا بوجوب الكل والاولى اخراج هاتين الصورتين عن
موضع النزاع نظرا الى ان ليس فيهما امر بالشيء وان امكن تعميم الشيء بحمله على المفهوم والمعنى بحيث يتناول ذلك فقد نص بعضهم على الخروج
في الاول والاولى ارجاع الضد الخاص فيه الى الضد العام لان الفعل الذي يضاد الترك هو نفس ترك الترك ونفس الذي هو ضد
عام وان غايره في المفهوم فينحصر المقتضاء الامر بالنهي عن الضد الخاص عندنا في الالتزام وهذا اوفق بتعميم بعض مباحث الايضاح واعلم
ان قضية ما قررنا من ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص من باب المقدمة شأن يكون كل واحد من افعال الواجب المخير منهيا عنه بالنهي
التخييري من باب المقدمة اذا تضادت وتوقف وجود كل واحد منها على عدم الاخر وهو كذلك على ما يساعد عليه النظر الصحيح فان قيل
قررناه من وجوب مقدمة الواجب المطلق ليس مخصوصا بغير هذه المقدمة لكن لقائل ان يقول قضية التخيير تساوي الاحاد في
المطلوبية بمعنى ان مطلوبية كل واحد على حد مطلوبية الاخر فلا يكون تركه مطلوبا له والا لتساويا في المطلوبية على ما مر الاشارة
اليه في بحث المقدمة فيلزم تساوي فعله وتركه في المطلوبية فيرجع الى الاباحة مع ان طلب شيء لا يجتمع رجحانه له وهو يستلزم
مرجوحية الفعل وهو ينافي رجحانه فضلا عن مساواته للاخر في الرجحان وجوابه اولا بالنقض بما اذا كان الضد شرعيا كالواجبين
الجميع ومنع من الجمع فانه لا ريب في مطلوبية ترك كل واحد للتوصل الى الامتثال بفعل الاخر مجردا عن وصف الاجتماع فينافي الاشكال
فيه والفرق بينه وبين الضد العادي او العقلي غير معقول كما لا فرق بين المقدمات وثانيا بالحل اما عن الاول فبان مطلوبية الترك
للتوصل الى الفرد الاخر انما تقتضي مطلوبية ما يتوصل به اليه لا مطلقا على ما حققناه سابقا فالتخيير بين الفعل وترك خاص لا يكون
اباحة وانما الاباحة هو التخيير بين الفعل ومطلق الترك واما عن الثاني فبان رجحان الفعل على وجه التخيير لا يستلزم مرجوحية
تركه مطلقا وانما يستلزم مرجوحية تركه المجرد عن المعادل فلا ينافي رجحان تركه المتوصل به الى المعادل وسيأتي لهذا مزيد بيان في
مبحث النهي حجة من قال بان الامر بالشيء عين النهي عن الضد انه لو لم يكن عينه لكان اما مثلا او ضده او خلافه والتالي باقسامه
باطل بيان الملازمة ان المتغايرين اما ان يتساويا في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات
بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية للانسان والحيوانية للحيوان فان تساويا فمثلان كسوادين وبياضين والا فان
امتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتهما فضدان كسواد وبياض والا فخلافان كالبياض والحلاوة واما بطلان التالي
باقسامه فلانهما لو كانا مثلين او ضدين لامتنع اجتماعهما في محل واحد لان ذلك شأن المثلين والضدين لكنهما يجتمعان في
محل واحد مكلفا او مكلفا به اما الاولان فواضح واما الاخير فلان الحركة يجتمع فيها الامر بها مع النهي عن السكون الذي هو
ضدها يعني يجتمع فيها وصف كونها مأمورا بها ووصف كونها منهيا عن ضدها ومن هنا يظهر فساد ما قيل من احدهما باعتبار الذات
والاخر باعتبار المتعلق فليس في اجتماعهما اخلال بحقيقة الضدية كحسن زيد وقبح الغلام فانهما يجتمعان مع ان بين وصف الحسن و
القبح تضادا وذلك لان الكلام في حال هذا الوصف المتعلق بحال الموصوف لا نفسه ولو كانا خلافين لجاز ان يجتمع كل واحد منهما مع
ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين ويمتنع اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد اعني الامر بالضد لانه تناقض او تكليف بالمحال
واجيب بمنع ما جعله لازما للخلافين من جواز الاجتماع مع ضد الاخر لانهما قد يكونان متلازمين كاضائة العالم ووجود النهار
او ضدين لازمين كالعلم والقدرة المضادين للنوم فيستحيل ان يجتمع كل منهما مع ضد الاخر لادائه الى انفكاك المتلازمين
او اجتماع الضدين وهذا انما يستقيم اذا انحصر الضد او كانت الدعوى بالنسبة الى جميع الاضداد والتحقيق ان القائل المذكور
ان ادعى العينية بالنسبة الى الضد العام بالمعنى الذي سبق او الضد في الجملة وفسر النهي بما ذكرناه صحت دعويه لما بيناه وان فسد
حجته لما ذكروا لا فسد دعويه وحجته حجة من قال بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده العام ان مهية الوجوب يعني الايجاب
مركبة من امرين من طلب الفعل والمنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الايجاب دالة على النهي من الترك بالتضمن والجواب ان مدلول
الامر لا يزيد على طلب الفعل كما مر في مدلول الصيغة فالمنع من الترك ان كان بمعنى النهي عنه فطلب الفعل راجع اليه او الى جزء مدلوله
وان كان بمعنى تأكد الطلب فهو من عوارضه الطارئة عليه بحسب بعض مراتبه وكيف كان فلا يكون المنع من الترك جزءا له
حتى يدل عليه الامر بالتضمن سلمنا ان الامر يدل على الايجاب لكن المنع من الترك ان فسر بطلب ترك الترك المتأكد كما هو الظاهر فهو في
الحقيقة عين الايجاب اعني طلب الفعل المتأكد وان غايره في المفهوم فلا يكون جزءا منه وان فسر المنع بطلب الكف او فسر الترك بالكف
فساد مقالته اوضح فان الامر بالشيء لا يتضمن معنى الكف فضلا عن طلب عدمه او طلب الكف عنه كما يشهد به الاعتبار الصحيح على
انا نقول اذا كان النهي عن الترك او الكف الذي تعلق به الطلب واجب لتحقق معناه فيه ولاستحالة اتصافه بغيره من الاحكام و
لا يكون الامر للايجاب فاذا قلنا بان النهي عن الترك جزء من معنى الايجاب لزم تركب كل ايجاب من ايجابات وزائد غير متناهيين
وهو ظاهر الفساد حجة من قال بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض مفهوم من مهية الوجوب فاللفظ الدال عليه يدل
على حرمته بالتضمن وفي هذا الاحتجاج اشعار بان المأخوذ في الدعوى مطلق الاستلزام لكنه تعسف الثاني ان الايجاب طلب فعل

يذم على تركه الفاقا وهو اما نفس الكف او فعل ضد غير الكف اذ لا ذم الا على فعل لانه المقدور عليه فما كان فالذم عليه يستلزم النهي عنه وفيه
عن الاول بانه ان اريد بالنقيض الترك فلا نزاع لنا في دلالة الامر على النهي عنه بالتضمن وان خالف فيه القائلون بالعينية وان اريد به
ضد الاضداد الوجودية فلا نسلم انه جزء من معنى الوجوب اذ لا يزيد مفهومه على رجحان الفعل مع المنع من الترك وعن الثاني بالمنع من انه
لا ذم الا على فعل بل قد يذم على عدم الفعل سلمنا لكن نقول ليس الذم على فعل الضد بل على الكف ولا نزاع فيه فان اذا الحظت خبرا عما ذكرنا وما
سيأتي ذكره وقفت على ما في الاحتجاج بين وجوابهما من الوهن والضعف واحتج الفاضل على كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده العام
المعاصر
بما بنيناه بالمعنى الاعم بان الامر حقيقة في الطلب الحتمي ويلزمه ان لمصدر من الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية منه وكانه يزعم ان
المنع من الترك مغاير للحتم والالزام معنى وان الامر موضوع للطلب المقيد بكونه حتميا على ان يكون القيد خارجا عن مدلول اللفظ كالبصر
بالنسبة الى العمى وقد صرح بهذا في بعض مقدماته بحث المقدمة حيث جعل دلالة الامر على الحتم والالزام من باب اللزوم البين بالمعنى الاخص
وضعفه لان المتبادر من الامر انما هو الالزام بالفعل وهو نفس الحتم والايجاب والبديهي المنع من الترك وهذا التبادر عند عدم وضعه لا
اطلاق كما عرفت فلا يكون الحتم قيدا خارجا عن المدلول واما الممنوعية من الترك بمعنى مبغوضيته فهي وان كانت من لوازم ايجاب الفعل
والالزام به الا انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في النهي عن الضد ومع ذلك فهي لا يختص بامر الشارع بل يعم جميع الاوامر الالزامية
نعم لا يترتب عليها اثرها من استحقاق الذم والعقاب في غير اوامر العالي جهة من نفي الاقتضاء في الضد الخاص انه لو اقتضاه لكان بطريق الاستلزام
والتالي باطل اما الملازمة فلما مر من بطلان العينية والتضمن وانحصار طرق الاقتضاء في الثلثة واما بطلان التالي فلانه لو استلزمه
لكان اما من جهة ان فعل الضد يستلزم ترك الواجب وهو محرم فيحرم فعل الضد لان مستلزم المحرم محرم واما من جهة ان فعل الواجب يتوقف
على ترك الضد فيجب من باب المقدمة ووجوب الترك في معنى حرمة الفعل وكلاهما ممنوع اما الاول فلما مر من منع لزوم تساوي المتلازمين
في الحكم ما لم يكن بينهما علية على التفصيل السابق وهي في المقام ممنوعة وقد سبق منا تحقيق الكلام في ذلك واما الثاني فلهم في دفعه وجوه
الاول ان مقدمة الواجب لا تجب ما لم يكن شرطا شرعيا كما يراه الحاجبي او سببا كما يقوله بعض صاحب المعالم وقد ان ترك الضد ليس باحدهما وفيه
يشكل على الاول بالاضداد الشرعية مع ان اطلاق كلامه يقتضي منع الاقتضاء فيها ايضا وربما امكن توجيهه بان الكلام هنا في الاقتضاء من جهة
الصدقية وهي مغايرة لجهة الشرطية وان استلزمها فاعترافه بالاقتضاء في الضد الشرعي بالاعتبار الثاني لا يوجب اعترافه به فيه بالاعتبار الاول
فيه تكلف والجواب واضح مما حققناه سابقا من وجوب مقدمة الواجب مطلقا وفساد التفصيلين المذكورين فلا حاجة الى اعادته الثاني ما ذكره
بعض الافاضل من ان ترك الضد ليس مقدمة لفعل الواجب اذ لا توقف له عليه وانما هو يستلزمه بل يتوهم التوقف في عكسه اولى كما زعمه الكعبي
قال ومنشأ التوهم عدم انفكاكهما ولذلك يتوهم من الطرفين مع انه محال انتهى واراد بقوله ولذلك يتوهم من الطرفين الرد على الحاجبي والعضدي
حيث التزما بالتوقف في المقامين وقوله مع انه محال اشارة الى لزوم الدور الظاهر على هذا التوهم وهذا الرد متضح الورود وقد اغرب الفاضل
المعاصر حيث استغرب قوله مع انه محال معترضا عليه بان المقامين متغايران وهو ما يقتضي بعدم وقوفه على مقصوده مع ان دلالة كلامه عليه
في غاية الوضوح والظهور وانما جعل توهم التوقف في العكس اولى لان الفعل يستلزم الترك بخلاف الترك والجواب ان قضية تضاد الافعال
الا كون ان يكون وجود كل فرد منها مشروطا بعدم الاخر فان عدم الضد لما نفسه معتبر في وجود الضد الاخر بخلاف عدم فرد منها فانه لا يعتبر
فيه وجود الاخر وانما ذلك من لوازم وجود الموضوع على ما مر التنبيه عليه سابقا فالفرق بين المقامين في غاية الظهور فان قلت قضية ما تقرر
نفي الشيء ان يكون وجوده سببا لعدمه فاذا كان وجود كل من الضدين مانعا من وجود الاخر كان سببا لعدمه وهذا ينافي ما قررت من ان
عدم كل منهما شرط لوجود الاخر لاستلزامه الدور قلت قضية المانعية تاثير المانع في عدم الشيء ولم يسبقه في التاثير سبب اخر لا التاثير الفعلي
وليس الشرط في وجود احد الضدين عدم الاخر المستند اليه بل عدمه مطلقا وان استند الى امر اخر كعدم الارادة وعدم المقتضي هذا كله اذا كانت
المانعية من الجانبين واما اذا كانت من جانب واحد كالضحك والاستدبار والحدث والكلام بالنسبة الى الصلوة حيث ان تلك الامور مانعة
من وجودها بل مستلزمة لعدمها ضرورة استلزام الشيء لعدم المانع فالكلام المذكور انما يجري هناك من جهة المانع ولا يتوهم فيه الاشكال
المذكور هذا ومن عجائب الاوهام ما سنح للفاضل المعاصر في المقام حيث استظهر ان يكون منشأ توهم الفاضل المذكور هو ان ترك
الضدين تخلف غالبا عن [illegible] توهم انه لا مدخل له في علة ارادة ما [illegible] توهم ان مقدمة الفعل عبارة عما يتوقف عليه في نظر المكلف عند
التفطن ووجدان الاضداد [illegible] ابتركها الفاعل من غير ان يتفطن بتوقفه على تركها توهم عدم كون الترك مقدمة لعدم فعل فطرد الكلام
الى حال التفطن فمنع من كونه مقدمة له مطلقا وانه لما لم يجد التوقف عند ترك الضد اذ لا يتحقق له حتى يتحقق ذلك التوقف انكر التوقف فيه
[illegible] حال الاشتغال فتوهم عدم توقفه عليه مطلقا هذا محصل كلامه بعد تنقيحه وتصحيحه وانت خبير بان الفاضل المذكور
[illegible] واجل من ان يخطر بباله هذه التوهمات الواهية فضلا من ان يعترف بصحتها ويسند اليها بل انما ادعى منشأ توهمه على ما
[illegible] بيانه هو انه لما وجد ترك الضد منوطا على الصارف فقط ووجد فعل الضد [illegible] جملة [illegible] توهم تلك في جانب الترك
ولم ينتبه للفرق بين المقامين هذا واما ما استند اليه المعاصر المذكور في منع توقف ترك احد الضدين على فعل الاخر كما ذكره [illegible]

المذكور من جواز خلو المكلف عنهما جميعا فحينئذ نظر لانه ان اراد الخلو عنهما مع التشاغل بغيرهما من الاضداد فيمكن ان احدا لا يقول بتوقف ترك الضد
على التشاغل بضد آخر على التعيين بل بقول بتوقفه على فعل احد الاضداد على البدل كما مر التصريح به في بحث الكعبي فلا يقدح جواز خلوه عنهما في
التوقف على فعل احدهما كما هو مناط الاشكال وان اراد الخلو عنهما وعن سائر الاضداد كما ذكره قبل ذلك وصرح به في دفع شبهة الكعبي ايضا وقد
اخذه من صاحب المعالم وغيره ففيه ان ذلك مع ابتنائه عندهم على اصل فاسد غير مفيد لان حالة الخلو وهي حالة التشاغل بترك النفس لضرورتها
الارادية في البدن حالة وجودية فيه مضادة لجميع الافعال بالضرورة فتكون كاحد الاضداد الفعلية في توقف ترك الفعل الخاص عليها فلا
ما في الباب ان لا يجب من باب المقدمة بناء على خروجها عن قدرة المكلف لكن قد حققنا سابقا ان الواجب اذا كان له مقدمتان بعد التحقيق
احديهما مقدورة والاخرى غير مقدورة فتعلق الوجوب بالمقدورة على التعيين وسقط عن المكلف بحصولها وغيرها ان اتفق فظهر ان جواز خلو
المكلف عن جميع الافعال ما لا جدوى له في منع التوقف اليدي على الافعال ومعه يبقى الاشكال بحاله على انه لا خطر في ان حالة الخلو وان لم يستند
وجودها الى قدرة المكلف استنادا ذاتيا لكن لقدرته مدخل فيها قطعا لظهور انه مشروط بعدم ارادته منها وهذا القدر من الاستناد كاف
في صحة التكليف كما سنشير اليه في بحث النهي حيث تساوى حالة الخلو وسائر الاحوال في ذلك وقد سبق لهذا مزيد بيان الثالث ما ذكره المعاصر
المذكور من ان وجوب المقدمة اصالة كما هو محل البحث ممنوع ووجوبها لغيرها تبعا غير مفيد اذ النهي الغيري التبعي لا يوجب العقاب ولا يترتب
عليه الفساد والجواب عنه ظاهر مما مر فانا قد بينا ان الكلام في الضد الخاص انما هو في النهي الغيري التبعي والمنع من ترتب العقاب والفساد عليه كلام
في الثمرة وهو نزاع آخر مع ان النهي الغيري التبعي وان لم يترتب عليه العقاب من حيث نفسه لكنه لا يجتمع مع الوجوب لامتناع توجه الامر
والنهي الى شيء واحد شخصا وجهة والاختلاف بجهة التفسيرية والغيرية والاصالية والتبعية لا يوجب اختلافا في المتعلق لا حقيقة ولا اعتبارا
وسيأتي لهذا مزيد بيان اذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع في الضد الخاص تظهر فيما اذا دار الامر بين واجب مضيق وعبادة
موسعة فانه لو لوحظ بالموسع عصى وصحت عبادته بناء على القول بعدم الاقتضاء اذ لا مانع من الصحة وبطلت على القول بالاقتضاء نظرا الى
امتناع الترجيح الذي به قوام العبادة حيث ان تركه راجح ويمتنع رجحان الفعل مع الترك للتناقض ولانه منهي عنه بالنهي الغيري فلو صح لكان
مامورا به ايضا لان صحة العبادة موافقتها الامر فيلزم اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي وهو محال ومن المتاخرين من انكر الثمرة المذكورة
حيث اثبت بطلان الضد على القول الاول ايضا نظرا الى ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالجمع لامتناع الجمع بين الضدين
فيبطل اذا كانت عبادة لان صحتها متوقفة على تعلق الطلب بها ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بان فعل الضد يتوقف على ترك الواجب ويتحقق
الصارف عنه وهما محرمان ويمتنع طلب الشيء حال تحريم مقدمته فهذه وجوه اربعة تقتضي بطلان الضد اذا كانت عبادة يتفرع الاول
منها على القول بالاقتضاء فقط والاخيران يتفرعان على القولين ثم ان جماعة قصروا موضع الثمرة على الصورة المذكورة ونفوها في المضيقين
لانهما ان تساويا فالتخيير والا تعين الاهم وامتنع الامر بالآخر وهو ضعيف اذ ليس منشأ هذا الامتناع عند التحقيق الا لزوم الامر بالشيء و
بضده وهذا بعينه وارد في الموسع ايضا كما سنبينه عليه ووجه التفصي عنه في المقامين واحد كما سنذكره بل اقول ويظهر الثمرة في غير
اوامر الشرع ايضا من ليس له اهلية الايجاب كامر صاحب الدار لمن اذن له بمطلق التصرف فيها بامر فعلى القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن
اضداده الخاصة يحرم عليه جميع التصرفات المضادة له ما عدا الخروج منها اذ ليس له المنع منه فيبطل لو كانت عبادة وكذا الحال بالنسبة
الى الآمر بثوب الامر وشبهه هذا ولما كان القول بمقتضى ذلك اعني بطلان الضد مظنة بعيدا عن الطريقة المستحسنة بل مقطوعا بالعدم
حيث يلزم في مثل ما لو ترك المكلف اداء دين مضيق عليه ان يفسد كل صلوة صلاها في التصحاح علم وتذكره بل كل عبادة منافية
لاداء الدين اذا اتى بها كذلك ولو استوعب تمام عمره والمعهود من المذهب خلافه تصدى عنه بعض مشايخنا الاعلام بان الحكم بالصحة وان
خالف القواعد المقررة لكن لا بد من القول بها لقيام الاجماع والسيرة القطعية عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة لا يعتد بها لكونها
شبهة في مقابلة الضرورة والا فالقواعد العقلية لا تقبل التخصيص وتما يعضد ما ذكره ان اهل العرف والعقلاء الذين سلمت فطرتهم
ازهانهم عن الشبهات المذكورة لا يرتابون في ان العبد المامور بامرين متشاركين في بعض الوقت احدهما مضيق والآخر موسع انه
تمثيل اذا اتى بالموسع في وقت المضيق وان حكموا بعصيانه من حيث مخالفته للامر بالمضيق وكذا لو نضيق وقتهما وكان احدهما اهم في
نظر الآمر فتركه واتى بغير الاهم وتفصى في المعالم عن اشكال منافاة مطلوبية ترك الضد بناء على وجوب المقدمة لصحته بان الذي
يقتضيه التدبر في ادلة وجوب المقدمة كون وجوبها للتوصل الى ذي المقدمة فيختص بحال عدم الصارف عنه اذ حال وجوده لا يمكن
التوصل اليه فلا معنى لوجوب المقدمة وعن منافاة حرمة مقدمة الضد لصحته بان وجوب المقدمة ليس على حد وجوب غيرها بان يكون
المطلوب حصولها بل التوصل الى الغير فمتى حصل التوصل ولو بمقدمة محرمة حصل المطلوب وسقط وجوب غيرها كما لو سار الى الحج
بدابة غصبية فان الحج يصح وان وقع السير على الوجه المحرم ولا يجب عليه اعادة السير على وجه محلل وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول
فلان وجود الصارف لا يرفع تمكن المكلف من الفعل كيف وهو مكلف بالفعل في تلك الحالة فيكون مكلفا به مقدمته ايضا والادلة التي
استدل على وجوب المقدمة تنهض دليلا على وجوبها مع الصارف وبدونه وهذا ظاهر لا سترة عليه وربما امكن ان يتوهم الاحتجاج

على القول

على القول المذكور بظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا حيث علق فيها الامر بالوضوء الذي هو مقدمة للصلوة على ارادتها بناء على ان المراد بالقيام
ارادة القيام كما ذكره اهل التفسير فيدل بالمفهوم على عدم وجوب الوضوء عند عدم ارادة الصلوة ويتم الكلام في باقي المقدمات بعدم القول بالفصل
وجوابه ان المفهوم من التعليق في الاية مساعدة سياقها انما هو تحريم اشتراط الصلوة بالوضوء ووجوبه لها لا توقف وجوبه على ارادتها كما يظهر
بالرجوع الى العرف فيما ورد من نظائرها مع ان القيام فيها مفسر في بعض الاخبار بالقيام من النوم ومعه لا تعلق للاية بالمقام ومع التنزل
فالاية ظاهرة في ذلك فلا تصلح مقابلة ما قدمناه من الادلة القاطعة واما في الثاني فلانه لا ينهض بدفع الاشكال على الوجه الذي قررناه
من امتناع التكليف بالشيء حال تحريم مقدمته اذ غاية ما يحصل منه جواز التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة وهذا انما لا اشكال فيه وانما
الاشكال في وجوب الواجب على تقدير حرمة مقدمته وقياس ذلك بصحة الحج بالركوب على الدابة المغصوبة قياس مع الفارق لان تلك المقدمة
مقدمة في الحصول على حصول ذي المقدمة فيصح الامر به بشرط حصولها من غير اشكال بخلاف فعل الضد فان مقدمته المحرمتين مقارنتان
له في الحصول مستمرتان باستمراره فيصح التكليف به بشرط حصولها لوجوب مقارنة تمام الشرط لتمام المشروط وهو هنا مستحيل وقد ينقضي عن اشكال
لزوم توارد الامر والنهي الخ بان الامر النفسي يجوز ان يجتمع مع النهي الغيري وانما المنع اجتماعه مع النهي النفسي وهذا ضعيف بناء على ما يظهر
من تفسير النهي بطلب الترك المطلق لان المانع من اجتماع النفسيين انما هو تنافي قضيتهما فان كون الشيء الواحد بالشخص مرادا ومحبوبا كما هو قضية
الامر ينافي كونه مكروها ومبغوضا كما هو قضية النهي وهذا كما ترى لا يختص بالنفسيين بل يجري فيهما وفي الغيريين والملفق منهما وهذا على ما
نقول به من امتناع الاجتماع واضح واما ما يراه جماعة من المتاخرين من جواز ذلك مع تغاير الجهتين فلا شفاء له في المقام لظهور ان المامور به
بالامر النفسي هو عين المنهي عنه بالنهي الغيري واما جهة النفسية والغيرية فهما الاحقتان للامر والنهي والاختلاف فيهما لا يوجب تغايرا في متعلقهما
ولو بحسب الاعتبار وهذا واضح وايضا لو جاز ان يجتمع الوجوب النفسي مع الحرمة الغيرية لجاز ان يجتمع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري اذ لا نعقل
فرقا بين المقامين مع ان ظاهرهم الاطباق على المنع في الثاني حيث خصوا وجوب المقدمة بغير الفرد المحرم واسقطوه بفعله من غير نقل خلاف فيه
فيتوجه المنع الى الاول ايضا وتظهر ثمرة النزاع فيما ذكرناه في سبب الحرام ومقدمته التي يقصد بها التوصل اليه فانهما محرمان غيريان على ما هو التحقيق
ويمتنع ان يكونا مع ذلك واجبين نفسيين او غيريين كما في الجهر بالقراءة حيث يكون سببا للتنبيه واقدم محرم او مؤديا الى قتل شخص محترم واما
في غيره فلا ثمرة فيه على ما سنقف عليه من تحقيقنا الاتي لا يقال لا نسلم وحدة المتعلق في ذلك لان المطلوب بالامر نفس الفعل والمطلوب بالنهي
التوصل الى الواجب بالترك لا نفس الترك وهذا معنى مطلوبية المقدمة للتوصل فان المطلوب ليس نفسها بل التوصل بها غاية ما في الباب
ان تكون تتميما عن الضد توسعا ولا باس بالتزامه لانا نقول مطلوبية التوصل يوجب مطلوبية نفس المقدمة لانها مقدمة له ولا
الى ان يجعل المطلوب التوصل الى التوصل دون نفس المقدمة للزوم التسلسل ومع ذلك لا يجدي لان التوصلات الغير المتناهية اذا اخذت
بامرها كانت مستندة الى نفس المقدمة فيلزم مطلوبيتها لها هذا والتحقيق ان مطلوبية الشيء يستلزم مطلوبية ما يتوقف عليه من نفس
المقدمات واما التوصل الى الواجب فهو عند التحقيق راجع الى فعل الواجب وهو واجب نفسي كان التوصل الى المقدمة راجع الى ايجادها وهو
واجب غيري فاندفعت الشبهة واستاثم لا يخفى ان الجواب المذكور على تقدير صحته لا ينهض بدفع جميع الاشكالات السابقة هذا وقد ينقضي
ايضا عن الاشكال المذكور بان الامر والنهي يجوز توارده على شيء واحد اذا كانا متر تبين سواء كانا نفسيين او غيريين او مختلفين وان قلنا بان
التكليف بالمحال محال مطلقا اذ لا يمتنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده احرم عليك الكون في دار زيد مطلقا لكن لو عصيتني وكنت فيها فانا اوجب
عليك ان تكون في موضع كذا منها فانت حال كونك في موضع كذا منها منهي عن الكون فيه مطلقا وما مور به بشرط الكون فيها فالمكلف مامور
الا بفعل الواجب وترك الضد لكنه اذا عزم على المخالفة وتحقق فيه الصارف عنه وجب عليه فعل الضد مع بقائه على وصف الحرمة فوجوب الضد
مشروط بحصول الصارف عن الواجب بخلاف الواجب فان وجوبه مطلق بالنسبة الى ذلك اقول قضية ما ذكر توجه الامر المطلق عند وجود
شرطه وضرورة العقل قضية بامتناع توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد بالشخص والجهة مطلقا والدليل المذكور ينهض حجة عليه حتى انا لم نعثر
في ذلك على مخالف من القائلين بامتناع التكليف بالمحال مطلقا نعم يتجه جواز ذلك عند من اجاز التكليف بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما
سبق لكنه غير سديد عندنا كما سننبه عليه الله واقول في المثال المذكور ان كان مقصود الامر ان الكون في موضع كذا منها اقل تحريما
من الكون في غيره والحال انه الوجوب عليه توسعا فخارج عن محل البحث وان اراد انه مع كونه مبغوضا له مطلقا مطلوب له على تقدير الكون
في الدار حتى انه يصح قوله الامتثال والتقرب به ليصح تنظيره بالمقام ففساده ضروري كما ترى ثم الاعتذار بان وجوب الضد مشروط بحصول
الصارف بما لا ماخذ له اصلا ومع ذلك فستقف على ما فيه بما لا مزيد عليه ويمكن التفصي عن الوجوه المذكورة ايضا بالتزام جواز التكلف
بالمحال اذا كان من قبل المكلف كما يقول به بعض المتاخرين فيمنع الوجه الاول لان الرجحان المعتبر في العبادة انما هو جهة مطلوبيتها وهي متحققة
في الضد بتعلق الامر به والتكليف بالحج اللازم في الوجوه المتاخرة غير مانع من الامر بالضد لاستناده الى المكلف حيث عصى بترك الواجب
وضعفه واضح مما حققناه من ان التكليف بالحج مطلقا واجاب الفاضل المتاخر عن الوجه الثالث بان الذي يقتضيه الامر بالشيء مضيقا انما
هو عدم الامر بضده مضيقا واما عدم الامر به موسعا فلا لان مفاد الواجب الموسع وجوب الفعل في مجموع الوقت من غير تعيين لجزء من

الى المكلف بعد وجود الصارف مع توجه النهي المطلق اليه لان الواجب الذي فيه مطلق

اجزائه ولا استحالة فيه وهو نظير ما يجوزه من اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع شدة الجهة فانه من سوء اختيار المكلف هذا محصل
وفيه نظر اما اولا فلان ما التزم به من البطلان فيما اذا كانا مضيقين غير مستقيم كما ستقف عليه من تحقيقنا الآتي مع ذلك فالضرورة
قاضية بعدم الفرق فيما لو ترك الانقاذ الواجب واشتغل بالصلوة بين ما اذا وقع ذلك في اثناء الوقت او آخره فالتزامه البطلان في الثاني
دون الاول مجازفة واضحة ويمكن التفصي عن الاخير بالفرق بين التضييق الاصلي والتضييق العارض بسبب تاخير الموسع الى آخر الوقت فان
الامتثال فيه ايضا ليس باعتبار ايقاعه في آخر الوقت بل في مجموع الوقت واما ثانيا فلان ما ذكره في الموسع مبني على ان الامر يتعلق بالفعل
الكلي في كل ذلك الوقت فلا يضاد الواجب بهذا الاعتبار وانما يضاده باعتبار الفردية وعدم مطلوبية الطبيعة لا
الفرد مقدمة للتوصل الى الطبيعة ويجوز التوصل الى الواجب بالمقدمة الغير المطلوبة وهذا فاسد من وجوه الاول ان المطلوب بالامر اما
الوجود او الايجاد الخارجيان او الطبيعة المأخوذة من حيث الخارج ولا شيء من هذه الامور بكلي كما سيأتي تحقيقه الثاني ان الكلي عين
الفرد في الخارج فلا يكون مقدمة له وقد مر بيانه الثالث ان المطلوب بالامر الموقت ايجاد الطبيعة في الوقت الخارجي لا الوقت المفهومي ولا
الذهني وذلك واضح وظاهر ان الوقت الخارجي جزئي مشتمل على اجزاء فقضية التوقيت التخيير بين الاجزاء فتكون الطبيعة مطلوبة في
كل جزء على وجه البدلية وان لم يعد مثل ذلك في الاصطلاح تخييرا لا خفاء في ان الطبيعة المقيدة بوقت الواجب مضادة لنفسها
فيبقى الاشكال وهو الامر بالشيء مع الامر بضده بحاله ثم اقول والتحقيق عندي ان العبادة المذكورة صحيحة على القول بالاقتضاء
كما هو المختار وان الوجوه المذكورة فاسدة لا تنهض حجة على الفساد اما اجمالا فبالنقض بالواجبات والمندوبات المتزاحمة في
الفصل التوليدي اذا توقف فعل غير الاهم منها على ترك الاهم فانه لو تم ما ذكر ولزم بطلان كل فعل راجح عند التمكن من فعل الاهم
والتالي باطل قطعا بيان الملازمة ان الوجوه المذكورة جارية فيه فان ترك الراجح مطلوب للتوصل الى الاهم وراجح له فلا يكون فعله
مطلوبا ولا راجحا للتنافي وتعلق الامر بضده على التعيين وترك مقدمته كذلك توجب عدم تعلق الامر به والا لزم الامر بالضدين والامر
بالشيء مع النهي عن مقدمته وان كان كل من الامر والنهي للطلب الغير المانع من النقيض ضرورة ان التكليف بالحج مطلقا ولا يذهب
عليك ان هذا النقض يبتني على امرين الاول ان تكون مقدمة المندوب مندوبة وقد بيناه سابقا الثاني ان يكون افضل الفردين
المخير بينهما مندوبا على التعيين كما ابداه بعضهم لكنه غير مرضي عندنا كما سيأتي بيانه في محله وعلى تقديره يكون النقض الزاميا واما
تفصيلا فنقول في الوجه الاول ان رجحان ترك الضد للتوصل به الى فعل الواجب لا ينافي رجحان فعله في نفسه مطلقا ولو على تقدير عدم
التوصل بتركه الى فعل الواجب وانما ينافي رجحانه في نفسه مطلقا وعلى تقدير التوصل فيقتصر على نفيه ولا ريب ان التقدير الاول من
لوازم فعل الضد فلا يقع بحسب هذا الاعتبار الا صحيحا وتحقيق المقام ان الرجحان والمرجوحية من الصفات المتنافية المتقابلة فلا
يمكن تواردهما على موصوف واحد ولا تحقق احدهما بدون الآخر وهما قد يكونان عينيتين تعينيتين فيعتبران بالنسبة الى الفعل
ونقيضه وقد يكونان تخييريتين او كفائيتين فيعتبران بالنسبة الى الفعل وما هو اخص من نقيضه وهو المجرد من البدل وقد يعتبران
بالنسبة الى فعل وفعل آخر فيقال هذا ارجح من كذا او اشد مرجوحية منه ولا خفاء في ان الراجحية والمرجوحية المعتبرتين في
التكليفية العينية التعيينية انما هما بالاعتبار الاول وح فمتى اتصف فعل مطلق او مقيد بالرجحان المطلق او المقيد المأخوذ بهذا
الاعتبار لزم بحكم التقابل ان يتصف تركه بالمرجوحية على حسبه اطلاقا وتقييدا وعلى قياسه رجحان الترك المطلق المتعلق بالفعل سواء
كان الرجحان مطلقا او معلقا واما رجحان الترك المقيد المتعلق بالفعل فقضيته مرجوحية ترك هذا الترك المقيد لمكان التناقض دون
الفعل لعدم مناقضته معه نعم قد يكون تركه المطلق راجحا ايضا كالافطار في شهر رمضان فيكون فعله مرجوحا بهذا الاعتبار كما مر في القسم
الاول وحيث ان ترك الضد كان راجحا لكونه مقدمة لفعل الواجب كان اتصافه به مشروطا بحصول التوصل به الى فعل الواجب على ما اشرنا
بتحقيقه في بحث المقدمة وقد عرفت ان قضية رجحان ترك خاص مرجوحية ترك هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحانه على
بعض الوجوه وقد بينا ان رجحان فعل الضد مبني على تقدير عدم التوصل بتركه الى فعل الواجب فقضيته مرجوحية تركه على هذا
التقدير لا مطلقا ومرجعه الى مرجوحية تركه الغير المتوصل به لان تقييد الصفة يستلزم تقييد الموصوف من حيث الاتصاف فلا ينافي
رجحان الترك المتوصل به فاندفع المنافاة لان مبناه على اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية في محل واحد وعلى ما قررنا يغاير مورد
كل واحد لمورد الآخر وانما يلزم الاجتماع اذا كان ترك الضد راجحا على الاطلاق او راجحية فعله على الاطلاق
او على تقدير التوصل بتركه وقد بينا خلافه ونقول في الوجه الثاني ان المقام ليس من باب اجتماع الامر والنهي الذي نقول بامتناعه
اذ يشترط في ذلك تعلق النهي بمعنى طلب الترك المطلق بمورد الامر ليلزم منه كون الشيء الواحد واجبا وحراما كما سيأتي التنبيه عليه في محله
ايضا وهو غير حاصل هنا اذ المطلوب بالنهي الغيري المتعلق بالضد عندنا الترك المقيد بالتوصل به لا المطلق وقضية ذلك تحريم ترك
هذا الترك المقيد دون الفعل فلا يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصل بتركه اجتماع الوجوب والتحريم في شيء منهما فان قلت هذا
الجواب راجع الى ما ذكره جماعة من جواز اجتماع الامر النفسي مع النهي الغيري فلم عدلت عنه قلت وجه العدول انهم يفسرون النهي الغيري

الرجحانية نسخة

على ما هو فاكلاتهم بل صريح لطلب الترك المطلق للغير ويزعمون انه انما يجوز اجتماعه مع الامر النفسي ثم كثير منهم اطلق الامر النفسي وربما فسره
بعض الافاضل بما اذا كان مشروطا بمخالفة النهي ونحن لا نقول بشيء من ذلك وانما يجوز اجتماع النهي الغيري بمعنى طلب الترك المقيد بقيد
كالتوصل به الى فعل الغير مع الامر النفسي المشروط بكون المكلف بحيث لا يأتي بذلك الترك المقيد فحصل الفرق بين مقالتنا ومقالتهم من وجوه
عديدة منها بالجملة فلا مدخل للنفسية والغيرية عندنا في ذلك كما زعموه وانما العبرة بتقييد الترك في النهي وتقييد الامر بتقدير عدمه فحيث
يتحقق الامران يجوز الاجتماع من غير فرق بين النفسيين والغيريين والملفق منهما وحيث ينتفي احدهما او كلاهما يمتنع الاجتماع مطلقا وتنقيح
المقام وتوضيح المرام ان الطلب العيني التعييني بكلا نوعيه من الايجابي والتحريمي يستلزم مبغوضية تركه على حسب مطلوبية الطلب ومطلوبية الترك المعلق المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيد ايضا يستلزم ايضا مبغوضية الفعل على حسب الاطلاق وتقييد او مطلوبية
تركه المقيد المتعلق بفعل مطلق او مقيد مطلقا او مقيد ايضا يستلزم مبغوضية ترك هذا الترك المقيد لمكان المناقضة دون الفعل لعدم
مناقضته معه من حيث ارتفاعهما في الترك المجرد عن القيد لا بقي ترك الترك المقيد اعم من الفعل والترك المجرد وحرمة العام يستلزم حرمة الخاص
لانا نقول العموم بحسب الوجود لا يستلزم ذلك وبحسب الصدق وقد مر بيانه في رد شبهة الكعبي وتظهر الثمرة فيما لو نذر التعبد بترك مرجوح
كالسفر منفردا فانه يجب عليه تركه منفردا فلو عصى وسافر كان سفره مباحا واما تحريم فعل الافطار في شهر رمضان مع ان المطلوب تركه
المقيد بالنية فليس من جهة وجوب تركه المقيد بل لوجوب تركه المطلق ايضا ولهذا يحرم عليه وان ترك النية ايضا واما الافطار ربما يحرم من حيث
نسبته لترك الواجب ايضا كالو شرع في الصوم ثم تبدا له الافطار بناء على عدم العبرة بالاستدامة الحكمية في نيته وعلى تقدير اعتباره
بنقض النية لاستناد الابطال اليه وقد عرفت ان المطلوب في النهي عن الضد الترك المتوصل به الى فعل الواجب وان الامر انما يتعلق بفعله
على تقدير عدم التوصل بتركه اليه ففضية مطلوبية ترك الضد المتوصل به مبغوضية تركه دون الفعل وقضية مطلوبية فعله على تقدير عدم
التوصل مبغوضية تركه الغير المتوصل به فلا منافاة في اجتماع الحكمين لعدم استلزامه اجتماع وصفي المطلوبية والمبغوضية في الشيء الواحد
فان قلت فعل الضد المطلوب مطلق وان كانت مطلوبيته مقيدة فيكون تركه المبغوض ايضا مطلقا وان كانت مبغوضيته مقيدة
مر من ان اطلاق احدهما او تقييده مستلزم لاطلاق الاخر وتقييده وقضية مبغوضية ترك المطلق ولو مقيدة به بتقدير عدم التوصل
مبغوضية فرديه من التوصل به وغيره ولو مقيدة بالتقدير المذكور مع ان تركه المتوصل به مطلوب على كل تقدير فيجتمع المطلوبية والمبغوضية
في الترك المتوصل به على تقدير عدم التوصل وهو محال قلت تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب باعتبار كونه مطلوبا فضل الضد باعتبار
كونه مطلوبا مقيد بصورة عدم التوصل بتركه فيكون مبغوضية تركه مقيدة بذلك ايضا ولو بواسطة تقييد الطلب فلا يكون مطلوبا
على الاطلاق والتقييد ان ما هو شرط لوجوب الواجب من حيث نفسه او تقديره يمتنع ان يكون مبغوضا بالقياس الى ذلك الواجب وكذا
لوازم شرطه وان جاز اتصافه بذلك من حيث نفسه او لامر اخر لا بقي فيلزم على تقدير ترك الواجب ان يجب ترك الضد المتوصل به الى فعل
الواجب على الاطلاق كما هو قضية كونه مقدمة للواجب المطلق وان يجب فعله على الاطلاق نظرا الى حصر ما قرر من شرط وجوبه وهو كون
المكلف بحيث لا يتوصل بتركه الى فعل الواجب ولتحصيل التكليف الفعلي بالفعل وبتركه معا لانا نقول استحالة مثل هذا التكليف لكان
من حيث استلزامه لاجتماع وصفين متنافيين في شيء واحد من كونه مطلوبا وبغوضا او راجحا ومرجوحا ثم ترتب خلاف حيث
بتينا ان مورد كل منهما مخالف لمورد الاخر وان كان من حيث استلزامه للتكليف بالمحال حيث ان قضية فعلية التكليف بين الجمع بين الضدين
من الفعل والترك ولمن اعتبر مقيدين وانه ممتنع ففيه ان التكليفين وان كانا فعليين لكن ليس مقتضاهما الجمع بين الفعل والترك
حتى يلزم منه التكليف بالمحال كيف واشتغال احدهما معتبر في مطلوبية الاخر وانما يمتنع التكليف بالضدين اذا آل الى طلب الجمع بينهما بالطلب
لا يمنع العقل من التكليف بالضدين معا اذا كان التكليف باحدهما مبنيا على تقدير الخلو من الاخر لا لجواز التكليف بالمحال اذا آل
الى التكلف بل لان التكليف بهما على الوجه المذكور ليس تكليفا بالمحال حيث ان شوب احدهما مشروط بعدم وقوع الاخر فكما يصح ايجاب احد
الضدين مطلقا والاخر على تقدير عدم التشاغل به ولا يلزم منه ايجاب الممتنع اعني الجمع بين الضدين فكذلك الحال في القياس الى التكليف و
الطلب وجه الثالث ايضا وتوضيحه ان ما ذكروه من لزوم التكليف بالمحال انما يتجه اذا كان المطلوب حصول
الضدين معا [illegible] اولا هو حصول احدهما ويكون مطلوبية الاخر على تقدير المخالفة في الاول فلا [illegible] لان
عدم تمكن المكلف [illegible] مخصوص بحال التشاغل بالواجب اذ حال عدم التشاغل به يتمكن من فعل [illegible]
التشاغل انما [illegible] تعلق التكليف بهما اذا لم يرجع الى طلب الجمع بينهما وبالجملة [illegible] وجوب انما [illegible] مطلق بمعنى انه
ليس على تقدير وجوب الضد مقيد بمعنى انه انما يجب على تقدير وقوع المخالفة في الواجب لا يؤثر مشروطا بترك الواجب ولهذا
لا يتغير [illegible] بالضد وقوع المخالفة في الواجب بل المعتبر كونه ممن يترك الواجب ويخالف فيه ويكفي علم المكلف به بمرجحه [illegible]
[illegible] المرجحات ولا حاجة في افادة ذلك الى التصريح به بل يكفي التعويل على مجرد العموم والاطلاق وقد سبق التنبيه عليه [illegible]
[illegible] الرابع ان الممتنع انما هو ايجاب الشيء حال تحريم مقدمته مطلقا واما ايجابه على تقدير حصولها كما نقول به في [illegible] فلا باس

فلا بأس به وان كانت مقارنة له في الحصول وقد مر تحقيق ذلك واعلم انه قد يستدل على الفساد بعموم قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين
وجوابه ان البناء على هذه الآية يقتضي بطلان كل عبادة تصدر عن غير المتقي مطلقا وان كان عدم المقارنة من غير جهة العبادة وهو خلاف
الاجماع بل الضرورة فيدور الامر بين التخصيص وبين حمل القبول على القبول الكامل فان لم يرجح الاحتمال الثاني فلا اقل من تكافؤ الاحتمالين
ومعه لا يتم الدلالة ثم اعلم ان الصارف عن الواجب قد يكون ارادة الضد وقد يكون غيرها وجريان ما ذكرناه في الوجه الاخير متضح و
اما في الوجه الاول فقد يستشكل من حيث ان الارادة ح سببا مرين ترك الواجب وفعل الضد فحرمة احد معلولها وهو ترك الواجب
فيمتنع وجوب معلولها الآخر اعني فعل الضد لان ايجاب الشيء حال تحريمه علة محال ولا سبيل الى الاعتذار هنا على حسب ما مر في بعض الوجوه
بان وجوب الضد بعد الصارف عن الواجب لان وجود الضد بعد تحقق الصارف واجب يمتنع ايجاب الفعل بعد وجوبه وحصول سببه
والجواب اما اولا فبالنقض بالعبادات المترتبة في المفضول اذا كان ترك الافضل منها مستندا الى ارادة ما دونها لان ترك المفضول
ح مطلوب للتوصل الى الافضل على التعيين فينافي مطلوبية فعله فلا يدل على البيان المذكور من ان يحمل مطلوبيته على تقدير وجود
الصارف عن الافضل وهو لا يستقيم فيما اذا استند ترك الافضل الى ارادة المفضول للزوم ما ذكر من مطلوبية الشيء على تقدير وجوبه
وحصول سببه ويعرف الكلام في ذلك مما مر في النقض المتقدم واما ثانيا فبالحل وهو ان الاستحالة المذكورة ان كان مبناها على ما
زعمه بعضهم من ان حكم المعلول لا يغاير حكم العلة حتى انها اذا حرمت لحرمة احد معلوليها لم يحرم معلولها الآخر لحرمتها واستحالة وجوبه
فقد فرغ بما مر في بحث المقدمة من جواز الانفكاك وعدم الملازمة وان كان مبناها على ما اشير اليه في دفع الاعتذار من كونه ايجابا
للشيء بشرط وجوبه وحصول سببه كما مر في دفع الاعتذار المذكور فمردود باتا لا نم ان وجوب الضد يتوقف على وجود الصارف
عن الواجب بل يتوقف على تقدير عدم حصول الواجب لانه الذي ينافي اشتغاله بالضد بنفسه فبعدمه يتمكن منه بخلاف الصارف
فانه من لوازمه ح فلا يلزم ايجاب الشيء بعد وجوبه ويمكن دفعه بان وجوب الضد اذا توقف على ترك الواجب فقد توقف على وجود
الصارف الذي هو سببه ايضا لان ما يتوقف على المعلول يتوقف على علته ايضا بالضرورة فيلزم المحذور وايضا لا يتم لانا لا نسلم ان ترك الواجب
مستند الى وجود الصارف بل الى عدم الارادة وهو من لوازم وجود الصارف فلا يتم الدفع او نقول الاسباب على قسمين قسم يرتفع قدرة
المكلف عن مسببها حال حصولها ولا ريب في امتناع التكليف بمسبب يباح كالالقاء من الشاهق بالنسبة الى القتل وقسم يبقى معه
الاختيار كالاختيار فان المختار لا يخرج بالاختيار والارادة عن كونه مختارا والا لسقط التكليف عنه حال حصولها وهو ظ الفساد
فح يجوز ان يكون التكليف بفعل الضد مبنيا على ارادته ولا يحصل فرق بين بقاء التكليف حال الارادة وبين انشائه فيها لانا نقول
اما الاول فقد فرغ بان استناد ترك الواجب الى عدم الارادة لا ينافي استناده الى وجود الصارف ايضا فان عدم الارادة في الفرض
المذكور مستند الى وجود الصارف واما الثاني فقد فرغ بان الفرق بين الاسباب الاختيارية في ذلك ضعيف لان المكلف حال
التشاغل بها قادر على ترك الفعل من غير فرق بين الارادة وغيرها وبعدها لا يتمكن من الترك فيهما اما في غير الارادة فظ واما في
الارادة فلانها بعد حصولها هو سبب تام منها يمتنع تخلف الفعل الذي هو معلولها عنه والتحقيق ان هذا هو الصارف الذي يستند
ترك الواجب اليه حال وقوع الضد فيبقى الاشكال بحاله لان وجوب الضد يتوقف على ترك الواجب المستند الى ارادة الضد التي هي
لحصوله على ما هو المفروض فيلزم وجوب الشيء بعد وجوب وجوده بل التحقيق في الجواب ما حققناه سابقا من ان تعلق الوجوب
بالضد لا يتوقف على وقوع ترك الواجب ليلزم المحذور بل انما يتعلق على تقدير وقوع الترك لان وجوبه بالنسبة اليه مطلق لا مشروط
ووقوع الترك كاشف عن تعلق الوجوب لا مثبت له لانه اذا كان تعلق الوجوب على تقدير حصول المسبب كان تعلقه على تقدير حصول
السبب ايضا لكن التالي باطل اما الملازمة فلما عرفت عند بحث المقدمة من ان مرجع الى اشتراط الوجوب بكون المكلف بحيث يصدر منه
المسبب ولا ريب في انه مستند الى كونه بحيث يصدر منه السبب فيتوقف على الاول يوجب توقفه على الثاني واما بطلان الثاني فلانه ايجاب
للشيء على تقدير وجوبه وحصول سببه من غير اعتبار امر زائد اذا لم يقصد في التكليف الا مسبب تلك الارادة وفساده ضروري لانا
نقول وجوب الضد ثابت على تقدير عدم حصول الواجب سواء استند الى ارادة الضد اولا وبعبارة اخرى سواء اراد فعل الضد اولا
ولا ريب في ان التكليف كذلك لا اعتبار عليه وان صدق حصول الارادة كما في سائر التكاليف نعم يمتنع الثبوت على تقدير حصول الارادة
فقط وظ ان المقام ليس منه وهذا الجواب كما يدفع الاشكال على الوجه الذي قررناه كذلك يدفع الاشكال على الوجه الاول ايضا ومما يوضح ذلك انه
اذا وجب على المكلف بنذر او شبهه التشاغل بالقراءة او الذكر في وقت معين فاذا كان متطهرا فيه فانه اذا استند محافظته على الطهارة في ذلك
الوقت الى ارادته لفعل القراءة الواجبة او الذكر الواجب فيه فالضرورة قاضية بان التكليف بذلك لا يرتفع عنه مع ان الشبهة المذكورة
جارية فيه لظهور ان وجوب القراءة او الذكر مستند الى وجوب الطهارة او عدم الحدث المستند الى ارادة ملك القراءة او ذلك الذكر فيستند
وجوب القراءة او الذكر الى وجوب علتها الموجبة لها ومثله الكلام فيما لو استند ترك الصوم الى ارادة الصوم ووجه الدفع والحل بما عرفت من
ان التكليف بالقراءة او الذكر المشروط بوجود الطهارة او عدم الحدث او بالصوم المشروط بالخصوص مطلق وليس مقيدا بما اذا كان سببه وقوع

الشرط

الشرط الارادة الموجبة للقرائة او الذكر الواجب فلا استحالة في التكليف على تقديره ثم يرد على الوجه المذكور ان ترك الواجب او كان نفسه
شرطا في تعلق التكليف بالضد لكان تركه في تمام الوقت شرطا كما هو قضية هذا الاشتراط ويلزم منه عدم تعلق التكليف بالضد في اثنائه
الشرط المذكور مع ان المقصود نفيها بذلك وتمام تحقيق الكلام يطلب مما حققنا عند بحث المقدمة فاذا تبين لك فساد التفصيل المذكور بما لا
مزيد عليه فاعلم ان من فضلائنا المتاخرين من فصل في المقام بين ما اذا كان فعل الضد راضا التمكن المكلف من فعل الواجب وبين عدمه فالتزم
بالتحريم والبطلان في الاول ومنع منهما في الثاني وملخص ما ذكره في توجيه مرامه هو ان ايجاب الشيء انما يقتضي بحكم العقل والشرع والعرف ايجاب
التهيؤ له والتوسل اليه فيجب فعل ما يقتضي وجوده وجوده كالتسبب في ترك ما يقتضي تركه فعله كترك الحركة المقتضي لتحقق السكون الواجب
وما يقتضي فعله عدم التمكن منه كالمنافيات فالضد ان كان مما يوجب فعله لعدم التمكن من الواجب كالفرار المانع من ايصال الحق المضيق الى
صاحبه فهو محرم سواء قصد به الغاية المحرمة ام لا لان اباحته تقتضي عدم الاثم فيما يترتب عليه وان قدر اداء الواجب بعده فلو لم يكن
الضد الموجب لعدم التمكن منه محرما لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولان قضية اناطة الاحكام بالحكم والمصالح هو تحريم ما يقتضي رفع
التمكن من فعل الواجب ولما ورد من النهي عن دخول المسجد قبل الصلوة لمن لا يتمكن من الخروج عنه لاداءها وغير ذلك وان لم يرفع تمكنه بل كان في جميع
افعال الضد متمكنا من تركه واداء الواجب كالوقوف لاداء الحق المضيق وتشاغل بالصلوة فانه يتمكن في كل حال من احرامها ان يتركها ويتشاغل
بالواجب وليس في فعل الصلوة ما يقتضي رفع تمكنه منه عقلا وهو واضح ولا شرعا لسبق الحق المضيق على الدخول فيها فيجوز الابطال له كالابطال
لغيره من الامور المقررة عليها فلا يلزم من ايجاب الواجب تحريم مثل هذا الفعل اذ ليس في تركه مدخلية في اداء الواجب ولا فائدة يترتب على تركه
مع ترك الواجب ان التمكن حاصل على التقديرين هذا محصل كلامه ومرجعه الى قضاء وجوب الشيء بوجوب ما يوجب التهيؤ له ومنه ابقاء التمكن
فيحرم فعل الضد الرافع دون غير الرافع افتراك وهذا التفصيل عندي محل نظر لانه ان اراد ان التمكن من الفعل شرط في بقاء التكليف فيجب ابقاؤه و
المحافظة عليه لذلك فهذا فاسد قطعا لان ابقاء التكليف غير واجب بالنظر الى نفس التكليف فضلا عن وجوب مقدمته لذلك وقد سبق
في بحث المقدمة ان الواجب المشروط لا يقتضي وجوب مقدمته التي هي شرط الوجوب والضرورة قاضية بانه كما لا يجب تحصيل شرط الوجوب
من حيث كونه شرطا لذلك لا يجب تحصيل شرط بقائه من حيث كونه شرطا لبقائه لان البقاء عند التحقيق في معنى الحدوث وان اراد ان
التمكن شرط للتوصل الى فعل الواجب فيجب المحافظة عليه للتوصل به اليه ففيه ان رفع التمكن يكون على حد سائر الاضداد الغير الرافعة للتمكن
ضرورة ان ترك الكل شرط في التوصل الى الواجب كما هو قضية ما بينهما من التضاد فيتحد الكلام في المقامين ويسقط الفرق المزعوم في البين و
تحقيق المقام وتوضيح ان الامر بالشيء يقتضي ايجابه لنفسه وايجاب ما يتوقف عليه من مقدمات التوصل اليه على ما سبق ذكره في الفصل السابق
ولا خفاء في ان من جملة مقدمات الفعل ابقاء التمكن منه وهو يتوقف على ترك الاضداد المنافية له فيجب ان للتوصل الى فعل الواجب لان تمام
المقدمة مقدمة وقد حققنا ان قضية وجوب شيء لشيء انما هو وجوبه مقيدا لا مطلقا فلا يتصف بالوجوب الا على تقدير حصول الاخر
وترتبه عليه ومرجعه الى مطلوبية المشروط بكونه بحيث يترتب عليه الاخر فحيث لا يأتي المكلف بالواجب النفسي لا يتصف شيء من مقدماته
التي اتى بها في الخارج بالوجوب والمطلوبية الواقعية باعتبار كونها مقدمة له لانتفاء شرط وقوعها على وجه المطلوبية فيصح ان يتصف بضده
من الاحكام حتى التحريم لخلو المحل عن الضد المانع فيعمل المقتضي عمله لا يقال اذا تشاغل المكلف بفعل الضد فاما ان يتعلق به التكليف
بالواجب بالنسبة الى الزمن الذي ارتفع تمكنه عنه بفعل الضد او لا فان كان الاول لزم التكليف بالمحال وهو ممتنع وان كان من قبل المكلف على
ما هو التحقيق وان كان الثاني خرج عن محل الفرض اذ الكلام في صحة تعلق التكليف بضد الواجب حال وجوبه لا بعد سقوط وجوبه اذ
لا اشكال في جواز تعلق الوجوب بشيء وبضده في زمانين وذلك كالوقوف بعد فوت السهو على القول بفوريتها وتشاغل بالفريضة
سعة وقتها فان انعقادها منع يوجب دفع تمكنه من فعل التهجد بين شرعا الى ان يفرغ منها اذ لا يجوز له قطع الصلوة ولا ابطالها في اثنائها
وكالوقوف لاداء الدين المضيق وسار الى الحج فان بعده عن صاحب الحق يوجب رفع تمكنه من الاداء عقلا الى ان يرجع اليه مثلا لانا نقول
نختار القسم الثاني ونمنع خروج الصورة المذكورة عن محل النزاع اذ يجري الكلام فيها بالنسبة الى ما قبل التشاغل بفعل الضد فعلى ما نبهنا
توجه اليه الخطاب بها على الوجه المتقدم وكذا حال التشاغل به اذا تمكن من فعل الواجب في زمن يخل فعل الضد به والا كان اثر التكليف
بالواجب جاريا عليه وان انقطع سنة الخطاب بالنسبة الى زمن عدم تمكنه ثم لا يذهب عليك ان عدم جواز نقض العبادة غير رافع
للتمكن الشرعي من الواجب بل المكلف في اثنائها مامور بنقضها لاداء الواجب لان صحة العبادة ورجحانها مبنية على تقدير عدم صدور
الواجب منه في زمان يخل به فعلها فاذا بدا له العزم الى الواجب في زمان يخل اتمامها به عقلا او شرعا كان ذلك كاشفا عن عدم تعلق الامر
بها به في الواقع فتامل وليس هذا ابطالا حتى يطالب فيه بالحجة المجوزة له هذا واما الوجوه التي تمسك بها القائل المذكور فلا تخلو
من خدشة من حرمة الضد الرافع للتمكن من الواجب بمعنى عطاء نتيجة تركه فلما اما الوجه الاول فيرد عليه ان خروج الواجب مكونه
واجبا فلان الدليل المحرم غير بين الدلالة على وجوب مقدمة الواجب وقد بينا امتناعه في بحث المقدمة فلا يكون له
نه المقدمة فلم وانما يقتضي مطلوبية المقدمة التي يتوصل بها الى ذي ... بالفعل اذ منه نتيجة لزوم خروج الواجب

من كونه وليجيا وأما الثاني وهو كون الأحكام متعلقة بالحكم فلأن ذلك لا يقتضي مطلوبية ترك الضد مطلقا وإنما يقتضي مطلوبيتها على
تقدير التوصل بها الى فعل الواجب إذ لا فائدة في فعل المقدمة مجردة عن فعل الواجب فلا حكمة في إيجابها كذلك وهذا مما يشترك فيه جميع
المقدمات وأما الثالث وهو النواهي المتعلقة بالأفعال الرافعة للتمكن في خصوص بعض الموارد فالظاهر أن المفهوم منها ليس إلا مطلوبية
تركها للتوصل بها الى فعل الواجب ومع عدم إشارة لا يكون تركه مطلوبا على تقدير عدم التوصل به الى فعل الواجب فيجوز أن يتصف بغيره
من الأحكام ولو سلم أن المفهوم منها التحريم مطلقا فإنما يثبت بها ذلك في خصوص الموارد التي ورد النهي فيها فلا يتسرى الى غيرها من الأمثلة
التي لم يرد فيها نهي ودعوى أن المفهوم من سياقها سريان الحكم الى جميع الأضداد المانعة وعدم مدخلية خصوصيات تلك الموارد في
ذلك في حيز المنع كما لا يخفى وبقي إطلاقات الأوامر وعموماتها سليمة عن المعارض ثم أورد في كلامه أنظارا لا بأس بالتنبيه عليها منها أنه
فرّع أولا أن إيجاب الشيء يقتضي إيجاب التهيؤ له والتوصل الى تحصيله ثم فرع عليه وجوب ترك الضد الرافع للتمكن دون الضد الغير الرافع
وهذا الفرع غير سديد لأنه إن أراد بالتهيؤ والتوصل ما هو الظاهر منه من الإتيان بمقدمات الشيء المتوصل بها إليه فهذا مع كونه خلاف التحقيق
كما لا يتم به الفرق لأنه يصدق على ترك الضد الرافع وغير الرافع مع قصد التوصل به ولا يصدق مع عدمه وإن أراد إتيان ما يكون له
تأثير في التمكن من الواجب والإتيان به كما هو معنى مطلق المقدمة فهذا مما يتساوى فيه الضد الرافع للتمكن والغير الرافع لوضوح
أن ترك كل منهما معتبر في وجود الواجب ومشروط له على ما عرفت مما حققناه سابقا حيث أبطلنا القول بأنهما من باب المقارنات الاتفاقية
فيكون في ترك كل منهما تهيؤ لفعل الواجب وتوصل الى تحصيله بالمعنى المذكور فيجبان ويحرم فعلهما على الإطلاق وإن أراد بالتهيؤ
والتوصل إتيان ما يلزم من وجوده وجود الواجب فهذا يرجع الى القول بعدم وجوب غير السبب من المقدمات وهو لا يقول به كما يظهر
من تمثيله بالمسبب وذكره لترك المنافيات الرافعة للتمكن ومع ذلك فقد أوضحنا فساد هذا القول في بحث المقدمة ولا يعقل للتهيؤ
والتوصل معنى ثالثا ليصح في جميع ما يتوقف عليه الواجب من مقدماته ما عدا ترك الفعل الغير الرافع للتمكن نعم لو بني على القول بعدم
توقف الواجب على ترك الضد ولو بالنسبة الى خصوص الضد الغير الرافع للتمكن استقام كلامه لكن قد أوضحنا فساد هذا القول بما لا
مزيد عليه وكلامه نص في عدم البناء عليه وإلا لم يحتج الى التطويل المذكور ومنها أنه جعل ترك الحركة مقتضيا للسكون وليس بصحيح بل ترك
الحركة عين السكون إن أخذنا بالمعنى المصدري وعينا أو لازمه المنتزع عنه بالقياس الى ضده إن أخذنا بالمعنى الحاصل من المصدر نعم يصح
جعل ترك الحركة بالاعتبار الأول علة للسكون لا باعتبار الثاني ولو بضرب من التوسع لكنه ليس من باب كون ترك شيء علة للشيء
بل من باب كون التأثير علة للأثر ومنها أنه جعل قطع الصلاة مما لا ينافي أداء الحق المضيق وهو غير واضح لأن أداء الحق إذا توقف على
السير كما هو المفروض في كلامه فالترسيات للهوي الى السجود رافع للتمكن منه ولو بالنسبة الى زمن يسير وهو زمن النهوض فيحرم على ما
التزمه من حرمة الضد الرافع للتمكن فيبطل الصلاة لأن حرمة الجزء لا تجامع مطلوبية الكل فإن قلت التضييق عرفي وفوات التمكن
في مثل هذا الزمان لا يعتد به وإنا نعلم بالتضييق العرفي وحكم الشرع لا يعتد به [illegible] ثم في التضييق المستفاد من الحال
للتضيق دون التضيق العقلي الناشي من قبل المكلف [illegible]
تضييق عرفي [illegible] الى التضييق العقلي [illegible] ولو أراد ذلك لم يستقم [illegible]
[illegible] لا يتحقق في الخارج إلا [illegible]
[illegible] الذي [illegible] الاحكام كما [illegible] بعدم غيرها
عليه [illegible]
[illegible] حكم [illegible]
[illegible] مذكور [illegible] على التضيق [illegible]
[illegible] الصلاة [illegible] الإطلاق [illegible]
[illegible] الحرد
[illegible] الشاماه [illegible]
[illegible] محرم وهو محرم [illegible] الجرو الجفاه
[illegible] لا يقتضي الأمر بالكف
[illegible] القول [illegible] غير الضد
[illegible] الكعبة
[illegible] في دوام الإجابة [illegible]
[illegible] لا يقتضي [illegible]

مدخل في [illegible]

على ما [illegible]

تضاعف والا لكان جميع المباحات مكروهة لاشتمالها المندوب بلا شك المضاعفة لها ثم الحرام ليس بشيء لان الكراهة التنزيهية والتحريمية غير لازمة
اذ قد لا يلزم من قاعدة الضدية ههنا ترك الموصل به الى فعل المندوب وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وقوع المباحات
مكروهة اي متصفة بالمرجوحية وهو غير لازم في غير سبب ترك المندوب كما يظهر مما حققناه في معنى الوجوب التخييري مع ان المعتبر في الكراهة
ليس مجرد المرجوحية والا لكان تاركه كل مندوب فعلا مكروها وهو تركه ولا اختصاص في فساد ميل المرجوحية المنفصلة وبينه في فاعلها
غير محرمة ولا ريب ان مجرد تفويت الثواب او ترك الراجح لا يوجب ذلك وبهذا يظهر الفرق بين الترك المكروه وخلاف الاولى **فصل** اذا تعلق
الامر بشيئين او اشياء على التخيير كما في خصال الكفارة فالحق ان كل واحد منها واجب على التخيير بخصائصه واجب يجوز تركه الى الاخر وهذا هو المعروف
بين اصحابنا وذهبت الاشاعرة الى ان الواجب فيه واحد لا بعينه واستظهر العلامة وغيره تبعا للفخر الرازي عدم الفرق بين هذا القول والقول
المتقدم مع وهو بعيد كما ان الواجب على القول الاول كل واحد بعينه لا على التعيين لا واحد لا بعينه كما هو نص القول الثاني على ان
بعد ان اختار هذا القول صرح في اثناء الاحتجاج بان المراد وجوب مفهوم الواحد الصادق على كل واحد من مصاديقه لا بعينه اي
على البدلية لا المصداق لا بعينه فيلزم التكليف بالمبهم والواجب على الاول كما عرفت نفس المصداق دون مفهوم الواحد فلا يمكن التوفيق
بين القولين وحكي في المقام اقوال اخر ضعيفة منها انه يجب الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه يجب معين ويسقط بفعله او فعل ما يساويه
ومنها ان الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف قال العلامة وبه قال بعض الاشاعرة وهذا مذهب جمع من المعتزلة والاشاعرة منه وتنسب
الى صاحبه ونحن لا نبحث عن هذه الاقوال لوضوح فسادها واستغنائها عن تكلف البيان لنا ان معنى قول القائل اعتق رقبة او اطعم
ستين مسكينا طلب العتق بعينه وطلب الاطعام بعينه على التخيير وليس معناه طلب مفهوم خارج عنهما صادق عليهما على البدلية كمفهوم
احدهما فيكون ذلك مطلوبا على التعيين لان الصيغة الدالة على الطلب متعلقة بكل منهما بعينه فيكون هو المطلوب وليس في الكلام ما يكون
معناه مفهوم احدهما حتى يتعلق الطلب به ولفظ او ونحوه انما يفيد التخيير والبدلية بينهما بمعنى جواز ترك كل منهما الى الاخر لان كلا
منهما مطلوب باعتبار صدق مفهوم احدهما عليه ولا بمعنى ان كل واحد واجب بقيد ان لم يتحقق الاخر فيلزم ان يجب الجميع تعيينا على تقدير
المخالفة فيكون بذلك تاركا للعدة واجبات تعيينية فيستحق المعاقبة على كل واحد منها مستقلا بل بمعنى ان كل واحد واجب يجوز
تركه الى الاخر ومثل هذا لا يستحق بحكم العقل والعادة فيه الا عقابا واحدا على ترك الجميع نعم يصدق على الآمر بالوجه المذكور انه امر باحدهما
او احدهما لكن مجرد الصدق لا يقتضي التعيينية في المفهوم الا ترى ان الامر بضرب زيد يصدق عليه انه امر بضرب الانسان والضاحك و
غيرهما من المعاني الصادقة عليه مع انها متغايرة بحسب المفهوم قطعا واما جواز ترك البعض في الجملة او عدم ترتب استحقاق العقاب عليه
كذلك فلا ينافي وجوبه لما عرفت من ان الواجب على ما يساعد عليه التحقيق هو ما يستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر ولا ريب انه
هنا يستحق العقاب على ترك الجميع ويمكن ان يحتج لمن قال بان الواجب مفهوم احدهما بانه لو لم يكن ذلك لكان الواجب ما صدق عليه هذا
المفهوم اذ لا قائل بغيرهما بالفصل والتالي باطل لان ما صدق عليه احدهما ان اعتبر مبهما امتنع وجوده وان عين كلا
او بعضا خرج عن موضع النزاع اذ لا تخيير على تقديره لا بين الممتنع وجود المبهم في الخارج بشرط الابهام وعدم التعيين لا لا بشرط
كما في المقام الا ترى ان النكرة موضوعة لفرد غير معين من الطبيعة فان اخذ بشرط كونه غير معين امتنع وجوده وامتنع تعلق التكليف
به وان اعتبر من حيث ذاته اعني نفس الموصوف لا بشرط التعيين كما هو المفهوم منه امكن وجوده وصح تعلق التكليف به فالنكرة مبهمة
بالاعتبارين الا ان منشأ ابهامها على الاول اشتراط الابهام فيها وعلى الثاني عدم اعتبار التعيين فيها والفرق واضح على ان الاشكال
الاخير مبني على تقدير ان يكون الواجب مفهوم احدهما ايضا اذ لا تخيير في نفس الواجب والتخيير في الافراد لا يوجب صيرورة الواجب
تخييريا والا لكانت الواجبات التعيينية المتعلقة بالطبائع الكلية تخييرية ولا قائل به لانا نقول اما الاول فمدفوع بان التوجيه المذكور
انما يتجه فيما اذا كان هناك امر واحد يصلح لان يتصف بالابهام تارة وبالتعيين اخرى كما في النكرة وبدون ذلك لا يستقيم طعامه
وليس هنا ما يصلح لذلك سوى مفهوم احدهما فيتعين ان يكون هو الموصوف بالوجوب وهو المطلوب واما عن الثاني فبان المراد بالواجب
المخير ما صرح الشارع بالتخيير فيه او يكون التخيير فيه بين امور متخالفة بالحقيقة وينبغي ان يراد به ما يكون كذلك اما بحسب الحقيقة او في
نظر الشارع كالاطعام والاكساء فانهما وان كانا من نوع الشيء لكنهما يعدان في الشرع حقيقتين متخالفتين بخلاف التخيير بين الطعام
زيد وعمرو فان التغاير بينهما مجرد الاضافة وهذا لا ينافي في الواجبات العينية اذا التخيير بين افرادها من قبل العقل فقط او بين
امور لا تخالف بينها بحسب الحقيقة وهذه التفرقة مبنية على مجرد الاصطلاح فلا يتجه المشاحة فيها والاظهر عندي في الفرق ان الوجوب
في الواجب المخير يتعلق بالاحاد من حيث الخصوصية المفهومية التعيينية وفي غيره يتعلق بها لا بهذه الجنبة وانما قيدنا الخصوصية بالمفهومية
احترازا عن اعتبار خصوص الوجود بناء على ما سنقرره في تحقيق مدلول الامر بالطبيعة من ان الامر بها لا يعد واجبا تخييريا في الاصطلاح
مع تعلق الوجوب باحاد وجوداتها من حيث الخصوصية على البدلية مثل اكرم زيدا او عمرا واكرم في يوم الخميس او يوم الجمعة واجب تخييري
وان لم يكن هناك تخالف بالحقيقة ومثل افعل مندوبا او واجبا البس بواجب تخييري وان كانت الافراد متخالفة بحقيقة ولا عبرة

بالتصريح بالفظ لتحقق التخيير بين الواجبات العقلية كمقدمة الواجب اذا دارت بين امور متغيرة فان كل واحد منها مقدمة من حيث الخصوصية
فيجب كذلك عقلا على التخيير وهذا الفرق يبتني على ما اخترناه في معنى الوجوب التخييري وان كان يحصل الفرق في اعتبار ان الوجوبات قيس الى
التي لا بدل لها متعين تعيينيا وان قيس الى وجوداتها الخارجية متعين تخييريا هذا وفرق الفاضل المعاصر بان الكلي في التخييري منتزع من الافراد تابع لها
في الوجود كاحد الابدال بخلاف التعيينيات فانه مناط عليه وعلة للافراد وسابق عليها طبعا وهو كما ترى والجواب انا نختار ان الواجب هو
الجميع لكن لا على التعيين بل على التخيير فان الوجوب كما يكون تعيينيا كذلك يكون تخييريا ووجوب الجميع بالوجوب التخييري لا يوجب خروجه عن
محل النزاع بل يصح دخوله فيه وتحقيق هذا المقال وتوضيح هذا الاجمال انه لا ريب في ان الوجوب باعتبار كونه وجوبا ينافي جواز الترك المطلق
منه فيمتنع ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جائز الترك منه لكنه لا ينافي جواز الترك في الجملة فيصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا جائز
الترك الى بدل كما يصح ان يكون الواجب باعتبار كونه واجبا غير جائز الترك الى غيره منه وقد جرى مصطلح [illegible] الوجوب الذي يشوبه و
جواز الترك بالمعنى المذكور بالوجوب التخييري نظرا الى عدم اقتضائه تعيين الفعل وتعينه ما لا يشوبه الجواز [illegible] المذكور ووجوبا تعيينيا [illegible]
اياه فقولنا في الخصال العتق واجب لا على التعيين معناه ان العتق واجب بوجوب لا يقتضي تعيينه في الجملة وذلك لما فيه من شوب جواز
الترك الى البواقي وليس معناه ان العتق واجب مجردا عن اعتبار تعيينه فانه على تقدير صحته لا جدوى فيه ضرورة ان العتق المجرد عن اعتبار
تعيينه ليس الا عتقا ثم اقول من قال بان الواجب في صورة التخيير هو احد الامور ان اراد به مصداقا لا بعينه ورد عليه ما مر من امتناع
وجوده في الخارج وان اراد به المفهوم الحاصل في ضمن الافراد كما نص عليه الحاجبي والمحقق اعترض عليه اشكالا لان الاول انه لا يتم على القول
بعدم وجود الطبايع في الخارج كما يراه الحاجبي حيث اختار المنع من تعلق الامر بالطبيعة وخص تعلقه بالافراد واحتج عليه بامتناع وجود
الكلي الطبيعي في الخارج مع انه قد اختار في المقام ان الواجب مفهوم الاحد الحاصل في ضمن الافراد فبين ما اختاره في المقامين تدافع الثاني
ان الطلب المتعلق بمفهوم الاحد غير متعلق به باعتبار كونه مفهوما احد والا لامتثل باتيان غير المذكور بل متعلق به باعتبار كونه مقيدا باحد
الامور المذكورة ولا ريب ان المفهوم المقيد بكل واحد يباين المفهوم المقيد بالاخر كنفس القيد اذ قضية مباينة القيود مباينة المقيدات
المقتضية لمباينة المقيدات من حيث كونها مقيدات فان تعلق الوجوب بواحد من تلك المقيدات لا بعينه كان مبهما وورد عليه ما مر من
انه ممتنع وان تعلق بمفهوم احدها عاد الكلام اليه فاتضح مما حققنا ان صرف الوجوب في الواجب التخييري الى مفهوم احد الامور غير مجد في
رفع الاشكال وان طريق التخلص منحصر فيما ذكرناه ومما حققنا في معنى الواجب يتبين ان المكلف اذا اتى بالجميع دفعة واحدة امتثل الواجب
التخييري بالجميع اذا لم يكن منهيا عن الجمع لوقوع الجميع على وجهه ولامتناع عدم الامتثال ح او الامتثال بالمبهم لان الامتثال امر وجودي
يستدعي محلا وجوديا والمبهم لا وجود له او ترجيح البعض لامتناع المرجح لان قضية الوجوب التخييري ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول
الاخر فان ذلك قضية بدلية كل واحد عن الاخر فاذا اتى المكلف باز اد على الواحد دفعة كان حصول كل واحد مقارنا لحصول الاخر فيلزم ان
لا يكون الكل مطلوبا حال وقوعه ويلزم منه ان لا يحصل الامتثال بها اصلا لانا نقول نمنع المقدمة الاولى تارة ونرجع المدعى اخرى و
ذلك لانا ان قلنا ببقاء التكليف حال الفعل كما يراه جماعة منعنا كون قضية التخيير ان لا يكون كل واحد مطلوبا حال حصول الاخر بل حصول
والا لزم ان يؤول كل واجب تخييري الى وجوب تعييني فيمتنع ان يقع من المكلف واجب تخييري على صفة كونه واجبا تخييريا وهو ممتنع
الفساد وان قلنا بعدم بقاء التكليف حال الفعل كما يراه اخرون وهو الحق منعنا الاستلزام المذكور لان عدم المطلوبية حال الفعل لا
ينافي حصول الامتثال به على هذا القول وانما المنافي له عدم مطلوبيته قبله ولا ريب ان جميع افراد الواجب المخير متشاركة في كونها مكلفا
على وجه التخيير قبل حصول البعض فيصح وقوع الكل على وجه المطلوبية وان لم تكن مطلوبة حال الحصول فقد اتضح مما قررنا ان الواجب على
القول المختار متعدد وعلى القول الاخر لا تعدد فيه فتظهر الثمرة بين القولين فيما لو نذر ان يأتي بواجبات متعددة في زمان او مكان
مخصوص فان ذمته تبرئ بما يأتي بالخصائية على الاول دون الثاني وفي مبحث النية فانه يصح ان يتقرب بالخصوصية على الاول دون
الثاني وفي مسئلة اجتماع الامر والنهي فانه على ما قررنا يمتنع تعلق النهي التعييني باحد افراد الواجب المخير واما على ما قرروه فيبتني جوازه و
عدمه على كفاية تعدد الجهة وعدمها ومن نفى ثمرة النزاع فكانه غفل عن ذلك او لم يعتد بها ولعل ان الواجب التخييري قد يطلق على ما يقابل
الواجبات التعيينية المتبينة كالخصال حيث تترتب والطهارة المائية والترابية فيقال الواجب التخييري اما ترتيبي او غير ترتيبي والحق
ان هذا الاطلاق مجاز اذ لا يتخير هناك اصلا نعم هناك بدلية من حيث ارادة الثمرة المقصودة [illegible] الكفر في الاول والاستباحة
في الثاني ولعله لهذه العلاقة اطلق اللفظ عليه فتأمل اذا ورد التخيير بين الاقل والاكثر فالظاهر [illegible] متفاهم العرف ارادة
الاقل بشرط لا اي بشرط عدم لحوق الزيادة فيصح فيما اذا كان التخيير ايجابيا ان يكون كل واحد من [illegible] على التخيير [illegible] ومن هذا الباب
التخيير بين القصر والاتمام في مواضعه بناء على استحباب التسليم وعدم الاعتبار بالنية والتخيير بين التسبيحة الواحدة والثلاث في
الركوع والسجود ونحوهما مما يقع على التدريج والتخيير بين المسح باصبع واحدة والثلث ونحوه مما يقع دفعيا ولا يشكل ح [illegible]
الحاصل ولا خروج الواجب المخير عن كونه واجبا مخيرا ولا وقوع الترجيح من غير مرجح وذلك لان الامتثال بالاقل مع وقوع الاكثر [illegible]

على التقدير

على التخيير المذكور عند التحقيق لا يشتمل الاكثر على جهة الاقل على الوجه الذي يتصف بالوجوب ومسلا بتوجيه شيء من الاشكالات وقد
صرح بمطلق الزيادة او بتمام القدر الزائد وجهان اظهرهما الثاني لان الظ من المقابلة كون الاقل ماخوذا بشرط عدم وقوع الاكثر فقط
لعدم ما زاد عليه مطلقا وحيث تقوم قرينة على ارادة وجوب الاقل لا بشرط ولم يعتبر النية في تعيين الاقل خرج التخيير عن كونه تخييرا حقيقيا
ان يكون الاقل واجبا على التعيين والزيادة مندوبة ان لم يتحد في الخارج وجوبا لكل التخيير بين مطلق الذكر وذكر خاص لما سنحققه من ان
تعاد الاحكام يمتنع من اجتماع فردين منها في مورد واحد والظ ان الامر بالاكثر للافضلية او يتحد ازمانا مع كون الزيادة من جنس الاقل
بامور باحد افراده لا على التعيين كالتخيير بين اطعام فقير او فقيرين اذا اطعمهما دفعة ثم من وقوع كل جماع على وجه الوجوب في الوجه
ان يكون الامر بالاكثر للقدر المشترك بين شاع صورة الاتحاد في الزمان وان ندر الاتحاد في الوجه ان يحمل على الاستحباب كما ان الوجه في
عكسه الحمل على الوجوب ولا فرق فيما يتعين فيه الاقل للوجوب والزيادة للندب بين ان يتعاقبا دفعة كالتخيير بين عتق عبد وعبد وامة اذا
عتقهما معا او على التدريج كالتخيير بين نوع ثلثين وار بعين وذلك لامتناع الحمل على الوجوب اما في الصورة الاولى فلان المكلف اذا اتى
الاكثر فقد اتى بالاقل ايضا على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان اتصف احدهما بالوجوب بالخصوص لزم وقوع الترجيح من غير مرجح لتساويهما
في مطابقة الامر وموافقته وان اتصف كل منهما بالوجوب لزم ان يكون المكلف اتيا بواجبين وهذا مخالف للفرض من حيث ان التقدير كون
الاكثر احد الاحاد مع انهما ان كانا واجبين تعيينيين او كان احدهما واجبا تعيينيا خرج عن محل الفرض وان كانا تخييريين فليس معنى
الاقل الا الاكثر لان المفروض فيلزم التخيير بين الشيء ونفسه لتحققه فيه واما في الصورة الثانية فلان وقوع الاقل ان قضى
سقوط التكليف كان قضاء الاخر به ايضا تحصيلا للحاصل وان لم يقض به خرج عن كونه احد احاد الواجب المخير لان قضية ذلك سقوط
التكليف بما دله ولا فرق في ذلك بين ان يكون الزيادة من جنس الاقل وغيره ولا بين ان يقع قبل وقوع الاقل وبعده وح فيتعين ان
يكون الامر بالاقل للوجوب التعييني وبالاكثر للقدر المشترك او للندب لان المركب من الواجب والمندوب واجب يجوز تركه ولو لجواز
ترك احد جزئيه ولا ينافيه ما قيل من ان المركب من الداخل والخارج خارج لان المراد خروجه من شخص ما تركب منه لا من جنسه ولا
يخرج من التاويل في التخيير اذ لا معنى للتخيير بين الواجب نفسه او بينه وبين المندوب هذا ما يساعد عليه النظر الصحيح وفي المقام
قول اخر منها ان التخيير بين الاقل والاكثر مطلقا يقتضي وجوب كل واحد منهما الظاهر الامر ومنها ان الزيادة مندوبة مطلقا لانها تما
يجوز تركها ومنها ما نقله بعض المعاصرين بعد نقل القولين المتقدمين واستظهره وهو انه ان كان حصوله ندبيا بحيث يوجد
لناقص قبل الزائد فالواجب هو الاقل لحصول الامتثال به والا فكل واحد منهما واجب لانه فرد من الواجب وانت اذا احطت خبرا بما بيناه
وقفت على ما فيه وفي سابقيه من الضعف والسقوط **فصل** ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى موقت وغير موقت فالموقت ما
عين له وقت كالصلوة اليومية وغير الموقت بخلافه كالصلوة المعينة وقد يوقت بعض الواجب دون بعض كصلوة من ادرك
ركعة من الوقت بناء على ان ما الذي به خارج الوقت لا وقت له ولا بد من كون الوقت بحيث يسع لاداء الموقت فان ساواه فمضيق والا فموسع
لا نزاع في جواز الاول ووقوعه على ما حكاه بعضهم والتحقيق ان ذلك انما يستقيم اذا حمل المساواة على العرفية او اخذت الدعوى جزئية
في مثل الصوم دون مثل الصلوة فان تحصيل المقارنة الحقيقية فيها لجزء معين من الوقت كاول الزوال دائما متعذر وتحصيل
علم او الظن به ولو مرة ممتنع عادي اللهم الا ان يتسامح في طريقه كان يكتفي فيه بمجرد عدم العلم بالخلاف واما الثاني اعني الواجب الموسع
فالحق جوازه عقلا ووقوعه شرعا وخالف في ذلك جماعة فحالوه عقلا فمنعوا من وقوعه شرعا وحاولوا تاويل الاوامر التي بظاهرها تفيد
توسعة فخص الوجوب بعضهم باول الوقت واخرون باخره وهم بين قائل بان الاتيان به في اول الوقت نفل يسقط به الفرض كتقديم
الزكوة على القول به وبين قائل بان تقديمه يقع مراعى فان بقي المكلف فيه على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا والا كان
نفلا وهذا القول بظاهره لا يستقيم على اصله من امتناع التوسعة في وقت الواجب لان وقوع الواجب في صورة التقديم مراعى انما يتم
لو كان وجوبه فيما قبل اخر الوقت مشروطا بكون المكلف بحيث يدرك اخر الوقت بصفات التكليف فيلزمه القول بالتوسعة على تقدير
حصول الشرط اذ لم يتعين للفعل وقتا غير الاخر وهذا يصح بنا على جوازه عقلا لعدم ما يقتضي خلافه لما سبق من بطلان ما تمسك
الخصم وعدم ما يصلح لمرسواه وتلي وقوعه شرعا بدلوا بعض اوامر الشرع بالفعل في زمن يفضل عنه كامره باقامة الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل اذ لم يرد استيعابه بالفعل بتكبيرة فيه او تطبيق طرفيه على طرفيه بالاتفاق بل يجزي ايقاعه فيه وجميع الاجزاء تمام
لتسمية الاداء متعينين الاول او الاخر خروج عن ظاهر من غير دليل احتجوا بانه لو لم يتعين وقت الفعل لجاز تركه من وقت الى اخر
او ترك الواجب وانه ينافي الوجوب بين ان يكون الوجوب في وقت لا يجوز تركه فيه وهو اما اول الوقت او اخره اذ لا قائل
بالواسطة ثم ان الحق من خصه باول الوقت قائل بان الاخر لما برئت ذمته باداته في الاول وانه يعاقب بالايقاع فيتعين الاول لكنه اذا عصى
في تاخير الوقت استحق العقاب فيما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله لانه لو صح ذلك لكان المصلي في اخر
الوقت مسيئا وانه يعاقب بالاول الا ان يقال عدم جواز التاخير لوجوب صيرورة الفعل قضاء كما في صورة عدم التقديم واحتج من خصه باخر الوقت

بجزء الوقت بأن لو كان الأول لعصوا بالتأخير وانه باطل بالاجماع فيتعين الآخر فان قيل يلزم ح ان لا يصح تقديم الفعل على آخر الوقت كما لا يصح لو قدم
على أصل الوقت قلنا قد ثبت العفو والجواز هنا بالنص وغيره والمثل المذكور مع كونه قياسا مع الفارق منقوض بما قرر من تقديم الزكوة والجواب
ان معنى الواجب ليس ما يستحق العقاب على تركه مطلقا والا لخرجت الواجبات التخييرية عنه فعلى هذا فيستحق العقاب على تركه من غير بدل ولا عذر كما قر
ملا ينافي جواز الترك في الجملة كمن له بدل كما في المقام فان ايقاع الفعل في كل جزء من اجزاء الوقت بدل عن ايقاعه في بعض الاجزاء ولقائل
ما لحق من ان ترك الفعل في بعض الوقت ليس تركا للواجب لان الفعل انما يجب في تمام الوقت ولا ريب في استحقاق العقاب على تركه فيه فنعم
انا نقول بوجوب الفعل في كل جزء فيكون تركه فيه تركا للواجب لا محالة والبيان المذكور لو تم فانما يتم على القول بتعلق الطلب بالطبائع
من حيث هي فيكون الواجب هنا امرا كليا وحدانيا لا يصدق تركه الا بترك في تمام الوقت وهو عندنا باطل عن التحقيق كما سنشير اليه اذا
اقدم بناء هذا الاصل مقطوعا عليه من التفاصيل مع ان كلا من المتأخرين قد تمسك لابطال مذهب خريبا به عيب كفاية
واعلم ان بعض من وافقنا في الحكم المذكور كالعلامة وغيره صرح بان الواجب الموسع نحل الى واجبات تخييرية ثم منهم من صرح بان التخيير
اجزاء الزمان مذهب الى ان معنى صلوا لزوال الشمس الى غروبها انه يجب اداء الصلوة في الجزء الاول او الثاني او الثالث الى آخر الوقت فجعل
الفرق بينه وبين التخيير في الخصال ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا بين اجزاء الوقت ومنهم من جعل التخيير بين استخراج الفعل
كالصلوة المؤداة في الجزء الاول والمؤداة في الجزء الثاني وهكذا وفرق بينه وبين التخيير في الخصال بان التخيير فيها بين الخصائص المتخالفة
فيه بين الجزئيات المتماثلة بالتحقيق فقط وعند التحقيق لا فرق بين القولين في الحقيقة وان عدها بعضهم متغايرين لان التخيير تكليف
تعلقه باجزاء الوقت ما لم يؤخذ باعتبار ايقاع الفعل فيها فيرجع الى التخيير بين جزئيات الفعل وتحقيق الكلام في الفرق يطلب مما ذكر
في الواجب المخير وقد يفرق ايضا بان الواجب في الموسع اداء الفعل في مجموع الوقت من غير ملاحظة لشيء من خصوصيات الاجزاء الا على ما
يدل ان لفظ الامر انما تعلق بالمجموع دون الاجزاء مع تعلقه بالمجموع يقتضي تعلقه بالاجزاء والجزئيات على البتة فيتحقق التخيير فيها
بهذا الاعتبار وهذا يظاهره انما يتم على القول بان المطلوب بالامر الطبيعة من حيث هي وان الافراد انما تجب من باب المقدمة وفساد ذلك
واضح مما مر تتميم زعم بعض القائلين بالتوسعة ان جواز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه انما يجوز بايقاع بدله فيه وانه العزم
على اداء في الجزء اللاحق منه اما الاول فلانه لولاه لم ينفصل عن المندوب لا سيما اذا فاجاه المانع واما الثاني فللاجماع على عدم بدلية
غيره على تقدير وجوب البدل وضعفه ظاهر لانه اذا صح عدم منافاة جواز ترك الواجب الى بدل في وجوبه كما هو مبنى القول بالتوسعة فلا
فرق بين مقارنة وقوع البدل لزمن البدل منه وعدمها اذ لا يعقل للمقارنة اثر في البدلية فيكفي بدلية الفعل في الوقت اللاحق ولا حاجة
الى بدلية العزم ولا يقدح مفاجاة المانع اذ الواجب على ما يساعد عليه التحقيق وهو ما لا يجوز تركه من غير بدل ولا عذر والجهل بمفاجاة
المانع عذر اذا كان مع الاذن في التأخير فلا ينافيه جواز ترك الفعل معه وقد يستدل ايضا بان الواجب قبل الوقت جائز الترك لا
الى بدل فلو جاز تركه بعد دخول وقته من غير بدل وهو العزم ايضا لتساوى نسبة الواجب الى الوقت وما قبله وضعفه ايضا ظاهر لان الواجب
يصح فعله في الوقت ولا يجوز تركه مع العلم بمفاجاة المانع بخلاف ما قبل الوقت ثم انه قد اورد على القول المذكور بوجهين الاول انه مطرد
في الصلوة مثلا انما يمثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين كما هو شان الامثال بالواجبات التخييرية و
قصد البدلية غير لازم على تقدير ثبوتها فان هذه البدلية راجعة الى بدلية الصوم عن العتق لا بدلية التيمم عن الوضوء وقصد
لا يعتبر في مثله وفيه ان ليس المقصود انه يلزم قصد جهة البدلية على التقدير المذكور بل المقصود انه يلزم ان يكون جهة الامثال
في الواقع كون الصلوة احد الامرين كما هو شان في الواجبات التخييرية عند المورد وان القطع بخلافه نعم يرد عليه ان دعوى القطع
بالخلاف غير مسموعة عند الخصم وقد يعتذر بان البدل هنا تابع ومسبب عن ترك مبدله الواجب اصالة فيحصل الظن بالواجب الكفائي
فلا يلزم ان يكون الامثال من جهة انه احد فردي الواجب تخييرا ولا يخفى ان العزم على هذا البيان يخرج عن كونه واجبا مخيرا بينه وبين
عمل واجب صادر كما سنشير عليه وكلام المستدل مبني على هذا التقدير اذ لا جدوى لما ذكره في المقام فان الواجب المسبب عن ترك
واجب آخر واجب مستقل ولا يصلح للدلالة عنه كوجوب الانفاق على العبد عند ترك عتقه الواجب على وجه التخيير بينه وبين الصوم فانه لا
يصلح لبدلية عن العتق ولا اثر له في صحة مجامعة جواز تركه مع الوجوب الثاني ان قضية البدلية مغايرة البدل للمبدل منه وهي منتفية
هنا لتعدد البدل دون المبدل منه وايضا لو كان العزم بدلا لسقط الواجب بعده والا لزم لزوم
البدل والمبدل منه وهو باطل
معنى البدلية وقد يجاب بان العزم بدل قبل الضيق لا مطلقا وهو كاف لان الفعل في مجموع الوقت انما يجب
من الوقت بدلا عن وقوعه في بقية الاجزاء فاذا كان العزم في اول الوقت مسلما بدلا عن ايقاع الفعل فيه والتقدير ان ايقاعه فيه بدل عن ايقاعه
في بقية الوقت لا جرم يقوم العزم في اول الوقت مقام الفعل في مجموع الوقت ضرورة ان بدل البدل بدل كالمبدل فيلزم
الواجب العزم نعم يمكن المنع عن ذلك بوجه آخر وهو ان من قال ببدلية العزم لا يجعله مجرد مبدلا عن الواجب
العزم على اداء الفعل في الوقت اللاحق اذا لم يفعله عن اداء في الوقت الاول او يجعل خصوصية الوقت الثاني مع العزم بدلا

حصيصة

خصوصية الوقت الاول واطلاق القول ببدلية العزم مسامحة منه لظهور المراد ومع تعدد البدل منه على حسب تعدد البدل ولا يلزم سقوط
الوجوب بمجرد العزم واعلم ان جماعة صرحوا بوجوب العزم على اداء الواجبات من الموقتة وغيرها قبل دخول الوقت وبعده عند التذكر لها وتحقيق
انه لا يبعد القول بحرمة العزم على ترك الواجب او فعل الحرام للقطع بقبحه حتى ان العقلاء لو علموا من المكلف ذلك لبادروا اليه بالذم و
الانكار وذلك امارة التحريم وما ورد من ان من هم بسيئة لم تكتب عليه فيمكن ان يقال لا ينافي تحريمها لبيانه لان نفي
وقوع المؤاخذة لا يقتضي نفي الاستحقاق المستفاد من العقل كما انه نفي التعذيب قبل البعثة بل يمكن ظهر من مجرى الرواية ما يؤكد حكم
واما مجرد العزم عليه بالتردد في الفعل فالقول بالتحريم فيه مشكل والوجه المتقدم لمعرفة الورود فيه وعلى تقدير القول به فلو لم الخصم ان
يتمسك بعلى ابتداء مطلوبه بان يقول اذا دخل الوقت فالمكلف يجب عليه احد الامرين من اداء الفعل والعزم عليه لانه ان اتى بالفعل سقط
عنه وجوب العزم وان لم يات به تعلق به وجوب العزم بناء على ما مر فالجواب عنه ان الواجب المخير بالتعلق الوجوب باحاده تعلقا ابتدائيا
[illegible] كل من الصوم والافطار واجب على التخيير بل الصوم واجب تعيينا على من لم يندرج في عنوان المسافر والافطار واجب
[illegible] اندرج في عنوانه والمكلف بالخيار في التزام كل من العنوانين لنفسه وثانيها التزم لزمه سلكه على التعيين وكان المكلف مخيرا في
الفرض السابق ولو على وجه التبعية بين اداء الفعل في الجزء الاول من الوقت وبين تركه فيه واداءه في الجزء الثاني منه وهكذا الى ان يتضيق
الوقت فاذا تركه في اول الوقت لزمه حكم من عليه واجب من وجوب العزم على اطاعته لانه مخير اولا بين الفعل والعزم عليه وشك الكلام في تحصيل
العلم بقيام غيره بفعل الواجب الكفائي او الظن به حيث يعتبره وقد ظهر فساد ما يتوهم من ان التخيير بين العزم وفعل الواجب ثابت بالنظر
الى ما هو الواجب الاصلي من الطاعة والانقياد لحصول ذلك بكل منهما ويظهر فساده بعد ابتنائه على مقدمة غير ثابتة اعني القول بوجوب
العزم هو ان احد الواجبين اذا كان وجوبه مستندا الى ترك الاخر لا يلزم ان يكونا تخييريين بل يجوز ان يكونا تعيينيين غاية الامر ان
يكون وجوب احدهما مشروطا بعدم الاخر وذلك لا يحقق التخيير وانما يتحقق التخيير اذا كان مطلوبية احد البدلين في مرتبة مطلوبية الاخر
تنبيهان الاول اذا اخل المكلف بنفسه السلامة فاخر الواجب الموسع او الواجب الذي وقته العمر عن اول وقته فتفاجاه الموت او مانع غيره لم
يعص بتركه بناء على ما يقتضيه اصول المذهب من جواز التاخير والحال هذه لوضوح قبح العقاب على تقدير التجويز وفصل الحاجبي في ذلك
فذهب الى انه يعصي فيما وقته العمر دون الموسع ووافقه العضدي في ظاهر كلامه وعلل العصيان في الاول بانه لو لم يعص لخرج الواجب عن كونه واجبا
وعدمه في الثاني بان التاخير جائز له فلا يعصي بالجائز قال لان شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف
بالمح هذا كلامه ولا يخفى ان قضية صحة كل من تعليليه فساد حكم الاخر فان لزوم خروج الواجب عن كونه واجبا لو صلح دليلا على العصيان
في الاول لقضى به في الثاني ايضا وجواز التاخير لو نهض دليلا على عدم العصيان في الثاني لاقتضاه في الاول ايضا فالفرق تحكم منه مضافا
الى ما يرد على ظاهر الاول من ان عدم العصيان بتركه لعذر لا يقدح في الوجوب وعلى الثاني بان جواز التاخير ليس تكليفا حتى يلزم من تعليقه
على ما لا يمكن العلم به التكليف بالمح ولو تعلق بان تعليق الجواز على ما لا يمكن العلم به يوجب تعليق عدم الجواز ايضا على ما لا يمكن العلم به
وهو تكليف قطعا لتوجه عليه ان ذلك انما يوجب التكليف بالمح اذا تعين عليه التاخير واما اذا جاز فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
ولا يجب بالمح انما يتحقق حيث يستحيل الامتثال ولو نزل تعليله الاول على ما يراه الاشاعرة من جواز التكليف بالمح ناقضه ما اجاب به
عما اورده على تعليله الثاني هذا كله مناقشة معه في الدليل واما اصل الدعوى فلا اشكال فيما ذكره في الموقت امكانا ووقوعا وقد اتضح
وجهه مما ذكرناه واما ما ذكره في غير الموقت فما لا دليل على وقوعه قطعا واما امكانه فمتجه على مذهب الاشاعرة وربما يتجه بناء على اصول
العدلية ايضا كما اشرنا اليه في مبحث الفور وتنقيح البحث ان قضية التوسعة الواقعية جواز التاخير الواقعي وكلاما مشروط ببقاء التمكن واقعا
ثم عند جهل المكلف بالشرط لا يخ اما ان يجعل له حكم في الظ من وجوب التعجيل مط فيعصي بالتاخير مط او جواز التاخير مط فلا يعصي به مط
او لا يجعل له في الظ حكم فيناط حاله بالواقع فان صادف تركه عدم التمكن عصى والا لم يعص وهذا القسم في الحقيقة واسطة بين القسمين
الاولين اذ ليس فيه عصيان على الاطلاق ولا عدم عصيان على الاطلاق بل عصيان على تقدير وعدم عصيان على تقدير وقضية جواز
وقوع كل من المطلقين جواز وقوع كل من المقيدين اذ لا يعقل للانضمام مدخل في الجواز نعم يحكم العقل بوجوب المسارعة الى الفعل مع
ظن الفوات او خوفه [illegible] ظاهرا وان لم يتحقق الفوات واقعا دفعا للضرر المخوف كما انه يحكم بعدم وجوبها عند ظن السلامة او العلم بها
فلا يتم القول بنفي [illegible] في الاول والجواز الشرعي في الثاني عند من يلتزم بالملازمة بين حكم العقل والشرع مط وذلك واضح
ثم اعلم ان الوجو [illegible] تختص بالمقام بل يجري في غيره ايضا كما لو اشتبه المحرم بالجائز فيجوز ان يكلف في الظ بترك ما يحتمل كونه الحرام
فيعصي بارتكا[illegible] صادف الحرام وان تاكدت الحرمة مع مصادفة المحرم وان يكلف به مع الرخصة لا يقطع به بارتكاب
المح[illegible] وان صادف المحرم وعدم العصيان بفعل المحرم لعذر لا ينافي التحريم كما في الوجوب ولا يجعل له في الظ حكم بل [illegible]
[illegible] فيعصي ان صادف المحرم ولا يعصي ان لم يصادفه على حسب ما مر المالي يتضمن [illegible] تصبو فيه او يضيق زمن [illegible]
[illegible] بالمحرم الغير المعروف في الذات لكن في المقام [illegible] يعرف من الفصل الا [illegible] بل مطلق الحرمة [illegible]

التكليف قبيح في ارتكاب

فلو خالف وانكشف الخلاف اثم باجتراءه ويبقى على الوقت ان بقي منه وذهب القاضي الى خروج الوقت وصيرورته قضاء لوقوعه بعد وقته
المعين له في الشرع بحسب ظنه فالعقد ولا خلاف معنى الا ان يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد ولنا الذرائع
في التسمية وتسميته اداء اولى ثم اورد عليه النقض بالواجب الموسع اذا اخره المكلف معتقدا ضيق الوقت قبل دخول الوقت ثم انكشف له
بقاء الوقت فانه يعصي ويبقى الفعل ما بقي الوقت اداء بالاتفاق وفيه نظر ظاهر واعلم انه قد يختلف كيفية الواجب الموسع بحسب
اختلاف احوال المكلف فان كان مرجعه الى اختلاف حال العجز والقدرة تضيق عليه بحسب تضيق زمن اداء الكيفية الواجبة المنوطة
بالقدرة كما اذا علم المكلف بانه لا يتمكن بعد تاخير الصلوة عن بعض الوقت من ادائها بالطهارة المائية او الطهارة الخبثية او
او غير ذلك فانها تضيق عليه قبله بمقدار ادائها بالكيفية الواجبة وان بقي من الاداء الى اخر الوقت مع بقاء التمكن كما يظهر اثره في البيتة
عند التاخير وفي عدم جواز التاخير عن الوقت وان رجع الى غير ذلك كالقصر والاتمام للمسافر الى حال الاقامة والحضور لم يتعين عليه
احدهما بخصوصه بمجرد دخول الوقت بل يراعى فيه حال الفعل جريا على ظ الخطاب فما يوجد من انه يستصحب ما وجب عليه اول الوقت
قصرا او اتمام وان انتقل الى حالة اخرى فضعيف **فصل** الحق ان الوجوب في الواجب الكفائي يتعلق بكل واحد ويسقط بفعل البعض
وفاقا للمحققين وقيل بل يتعلق ببعض غير معين وقيل بل بالمجموع من حيث المجموع لنا انهم اذا تركوه اثم كل واحد منهم واستحق الذم و
العقاب عليه بشهادة العقل والعادة وهو دليل الوجوب عليهم ولما سقوطه بفعل البعض فلانه مفاد الخطاب الدال على الوجوب الكفائي
والاجماع حجة من قال بانه يتعلق ببعض غير معين وجوه مرجعها الى وجهين الاول انه التمس حيث دلت بظاهرها على وجوب النفر على خصوص
طائفة منهم بعينها من الفرقة ولا مانع من حملها على ذلك الا الابهام وهو لا يمنع لتحققه في الواجب المخير وقد قلتم بجوازه وكذا الكلام في
بقية الموارد واجيب بالفرق بين المقامين فان تكليف احد غير معين غير معقول بخلاف تكليف معين لشيء غير معين فانه لا
باس به فيجب حمل الاية ونظائرها على خلاف ظاهرها وهو انه يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض جمعا بين الدليلين والتحقيق ان
الوجوب هنا كالوجوب في المخير فكما ان الوجوب هناك مشوب بجواز الترك الى بدل يفعله المكلف وبه يمتاز عن الوجوب التعييني
كذلك الوجوب هنا مشوب بجواز الترك الى بدل يفعله غيره وبه يمتاز عن الوجوب العيني نعم هنا ان يكون البدل واجبا على الاخر ايضا
كما لا يرد النقض بوجوب اداء الدين فانه عيني لسقوطه باداء البري وان قدر وجوبه عليه عينا بنذر ونحوه وذلك لان وجوبه
على المديون وان كان مشوبا بجواز الترك الى بدل هو فعل البري مثلا لكن لا يجب على البري ولو وجب عليه كما في الفرض المذكور فليس
وجوبه مشوبا بجواز الترك الى بدل هو اداء المديون مثلا بل مشروط بتمكنه ومنه عدم سبق المديون او غيره به ان كان النذر مطلقا ومعه
ينكشف عدم الوجوب ان انكشف عدم التمكن لامتناع المشروط عند عدم شرطه وان انكشف فساد ظنه في بقائه كان سقوطه عنه لعذر
الجهل لا لكونه جائز الترك الى فعل غيره كما في سائر الواجبات العينية الموسعة وبالجملة فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يتعلق
بالمتمكن فصاعدا على وجه يجوز تركه لكل واحد عند قيام الاخر به وما حققنا يتبين ان السقوط بفعل البعض هو مفاد الخطاب
ولا يضر فيه خروج عن الظ وانه يكفي في جواز ترك الواجب الكفائي العلم بقيام الغير به في زمن يجوز تاخيره اليه وان علم بارتفاع
تمكنه قبله وكذا الكلام في الواجبات العينية التي يجوز تركها الى بدل ان ثبت جواز تركها كذلك ثم انه عدم جواز التعويل على الظن
في ذلك الاحتمال ما قام الدليل على اعتباره كشهادة العدلين او اخبار الوكيل او ما اشبه ذلك وعند التحقيق ليس التعويل على ذلك
من حيث افادته للظن بل من حيث التعبد لنا في لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والفرض انه يسقط واجيب بانه لا مانع
من سقوط الواجب بفعل البعض اذا حصل به الغرض ومنع ذلك مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ثبوت نظيره في الشرع كسقوط ما
في ذمة زيد باداء عمرو والتحقيق في الجواب ما عرفت حجة من قال بانه يتعلق بالمجموع من حيث المجموع الا لو وجب على كل واحد لكان
سقوطه بفعل البعض نسخا لكونه رفعا للطلب بعد تحققه والنسخ يستدعي ورود خطاب جديد واذ ليس فليس فلا يجب على
كل واحد واما الوتعلق بالمجموع فلا يتسرى الى الاحاد الا بالعرض فيكون الاثم ايضا بالعرض ويتسرى الى الاحاد بالعرض والجواب ان
النسخ ليس رفع الطلب مط بل اذا كان ظاهرا في البقاء والاستمرار وليس مفاد الخطاب الكفائي بقاؤه بعد قيام البعض به حتى
يكون رفعه نسخا ثم لو ترك الجميع فعقاب المجموع دون الاحاد غير معقول ومع عقابهم يثبت المط والتسري يستدعي موضوعين و
عن لا نصور هنا مجموعا صح تعلق التكليف به لو ترتب العقاب عليه سوى نفس الاحاد **فصل** لا خفاء في ان الامر على ما تقرر عندهم
يشتمل على جزء صوري به يدل على طلب الايجاد والنسبة وعلى جزء معنوي به يدل على المعنى المامور به اي المامور بايجاده وقد اختلفوا
في ان المعنى المامور به هل هو الطبيعة او الفرد فذهب الى كل فريق والمختار هو الاول لنا تبادر الطبيعة منها وقد مر انه علامة الحقيقة
ولان المشتقات ماخوذة من المصادر المجردة عن اداة التعريف والتنكير وهي حقيقة في الطبيعة من حيث هي بحكم التجاوز مضافا الى ما عزي
الى السكاكي من حكاية الاتفاق عليه فيتعلق بها مدلول الهيئة من طلب الايجاد واذا ثبت ان مدلول الامر لا يزيد على طلب ايجاد
من حيث هي فلا يصلح المنع من الحمل على ظاهره الا ما تخيله الخصم وسنبين فساده تحقيقا بان الطبيعة من حيث هي يمتنع وجودها في الخارج

للامتثال

لما بين في محله من امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيمتنع تعلق التكليف بها فيتعين ان يكون المطلوب به الفرد وهو المطلوب والجواب منع
المقدمة الاولى فان التحقيق امكان الوجود الكلي الطبيعي في الخارج كما عليه معظم المحققين وبيانه موكول الى محله والجواب ان اصل المناسب بعد
الغض عن الاصل المذكور بان من ينكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا ينكر وجوده في العقل وان العقل ينتزع من الافراد الخارجية
باعتبار نفس ذواتها او بانضمام امور خارجية اليها مفاهيم كلية لها نوع اتحاد مع الافراد فنقول لا مانع من تعلق الطلب بذلك المفهوم
الكلي وان امتنع وجوده في الخارج لان امتناعه مبني على التدقيقات الحكمية واهل العرف يفهمون من تلك الخطابات ان المطلوب ذلك المفهوم
الكلي من غير عبرة بخصوصيات الافراد ويزعمون امكان وجوده في الخارج في ضمن الفرد ولا ريب ان الخطابات الشرعية تحمل على حسب ما
يتفاهمه اهل العرف لا على ما يقتضيه التدقيقات الحكمية هذا محصل كلامه اقول لا خفاء عند اولي الانظار المستقيمة ان تكاليف الشارع
انما تتعلق بالمعنى تعلقها به واضحا لا ما يتعين في زعم اهل العرف الطبيعة من حيث انه في الواقع تحققها في الخارج امتنع تعلق التكليف
بها لانه تكليف بالممتنع وهو مما يقبح صدوره عن الحكيم العالم وزعم اهل العرف امكان حصولها في ضمن الفرد لا يؤثر في دفع الاستهجان
القبيح عند علم الامر بخلافه وهذا ذلك الا كطلب ايصال الجسم حقيقة اذا زعم اهل العرف انه قد يكون ايصاله مع انه قد تقرر في محله انه
لا يمكن ان يكلف بايجاد ما يزعم ان الطبيعة موجودة فيه او يزعم انه ايضا الجسم لكنه يرجع في الحقيقة الى الامر بالفرد لا بالطبيعة و
بايصال اللون والشكل لا الجسم لا يقال ما ذكرناه انما يتجه اذا اريد تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار نفسها واما اذا اريد تعلقه بها باعتبار ما
تصدق عليه من الافراد فلا لانا نقول كلام المجيب مبني على الوجه الاول اذ الوجه الثاني يرجع الى تعلق الطلب بالفرد دون الطبيعة ومعه
يتم مقصود الخصم واعلم انه قد اشتهر في العبارة والالسنة ان الاحكام الشرعية لا تبتني على التدقيقات الحكمية والعقلية بل تنزل
على حسب الافهام العرفية ولهذا الكلام تحقيق وهو ان من الافراد والاجزاء ما يكون فردية وجزئيته بحسب العقل دون العرف حتى
انهم يفهمون من الفاظها في المحاورات ما عدا ذلك الفرد وذلك الجزء كما في لون النجس اذا تخلف في جسم طاهر فانه لا ينفك عن اجزاء
صغار تخلفت من ذلك النجس بناء على امتناع انتقال العرض وان حصوله ليس بالاعداد وعلم ذلك في الخصوص مورد كما في الدخان
المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل منه فانهما لا ينفكان عن اجزاء متصاعدة جدا من العين النجسة عند التحقيق والتدقيق الى غير ذلك
مع ان اهل العرف لا يعدونها اجزاء منها ففي مثل ذلك لا يحمل اللفظ الا على حسب ما يتفاهمه اهل العرف وقس على ذلك الحال في نظائره
كوحدة الموضوع وتعدده وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه الى غير ذلك وليس المراد ان التدقيقات العقلية اذا تمت
بامتناع شيء لم يعبأ بها المخالفة اهل العرف بل ان ذلك ربما يؤدي الى هدم اساس الشريعة ثم انه اورد على القول المذكور ايرادين
احدهما انه يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازات حيث اطلق اللفظ الموضوع بازاء الطبيعة من حيث هي واريد به الفرد ويمكن دفعه
بان الامر على هذا لا يستعمل الا في طلب الافراد فلا يكون موضوعا لغيره ولو سلم فاللازم صيرورته منقولا اليه بالاستعمال والهجر
فان قيل يمكن دفعه ايضا بان اطلاق الكلي على الفرد انما يوجب التجوز اذا اطلق واريد به الفرد من حيث الخصوصية واما اذا اطلق و
اريد الفرد من حيث تحقق الطبيعة الكلية فيه واريد خصوصية الفرد من قرينة خارجية كامتناع تعلق الحكم بالطبيعة من
حيث هي لم يلزم ذلك قلنا هذا انما يتم على القول بوجود الطبايع في الخارج كما هو المختار واما على القول بعدمه كما هو المشهور
فلا اذ لا تحقق للطبيعة ح في ضمن الافراد حتى يطلق عليه اللفظ باعتباره الثاني ان الدليل المذكور انما يفيد ان المطلوب
هو الفرد في الجملة فان عين كان تحكما وان اعتبر فردا ما بقي الاشكال لانه كلي ايضا وفيه نظر لانا لا نسلم ان فردا ما كلي بل جزئي
مردد وتوضيح ذلك ان الماهية تعتبر تارة من حيث هي وهي بهذا الاعتبار اذا وجدت في العقل كانت صالحة للصدق على
كثيرين فهي كلي بلا اشكال واخرى من حيث تحققها في ضمن احد الافراد لا على التعيين وهذا ايضا جزئي لان الماهية ح ماخوذة
مقيدة بقيد التشخص المانع من الشركة والصدق على كثيرين الا ان تقييدها بكل تشخص تقييد ترديدي لا تعييني و
ذلك لا يصيرها كليا لظهور ان هذا المفهوم لا يتم الا باخذ تشخص من التشخصات معه ومعه لا يحتمل الصدق على غيره وان كان
التقييد بكل تشخص غير لازم على التعيين ووصف الجزئية انما يعرض للماهية من حيث تقييدها بالتشخص ولا مدخل
لكون التقييد تعيينيا في ذلك فتبين من تحقيقنا هذا ان النكرات من المفردات المنونة بتنوين التنكير وما في حكمها والمثنى والجموع
جزئيات وليست بكليات [illegible] الى كثير من الافهام ولو كان مدلول النكرة الماهية المقيدة بمفهوم الفرد دون مصداقه لامتنع افادتها
لمعنى [illegible] بكلي اخر كلي ثالث يتساوى نسبته صدقه الى جميع افراده من غير مدخلية لامتناع وجود كلي في افراده بعينه
[illegible] تحر على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يلايم مقالة الخصم بل الوجه في توجيه كلامه
[illegible] الذكر [illegible] اول كل واحد من الافراد على وجه يجوز قيام الاخر مقامه في كونه مفاد اللفظ ولمعلها للحكم او [illegible] لس المراد
[illegible] الفرد [illegible] او كونه هذا المفهوم بل باعتبار ما صدق عليه وهو جزئي قطعا مرجع التكلف على هذا الى مطلوبه مصداق
[illegible] الماهية لا على التعيين فالامر بعتبر الماهية المهملة الملاحظة حال افرادها وليس بكل واحد منها على الدلالة مكون بمنزلة الواحد تحت

وان فارقه بعض الوجوه المتقدمة ككون التخيير في التخييري بين متفق الحقيقة وفي التخييري بين مختلفها او كون التخيير في التخييري مصرحا
به لفظا وفي التعييني مستفادا من قرينة العقل واما على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فهناك فرق آخر من حيث ان الطلب هنا في نفسه
غير مشوب بجواز الترك الى بدل وانما المطلوب ماخوذ من حيث التقييد على البدلية بخلاف الواجب المخير فالبدلية ماخوذة هنا في تمامية المطلوب
وفي الواجب المخير في تمامية الطلب ولو سلم تساويهما في المعنى فليس في عدم تحريم الضد الذي يسوق في الواجب المخير ما ينافي ذلك كما ذكره
المورد المذكور اذ عدم النقل هنا لا يقتضي العدم لجواز ان يكون لحالة الى ذلك ايضا ولو سلم فلسنا الكل القائلين بهذا الحكم متفقون
على بعض تلك الامور التي خصوا تحريم الضد بغيره ثم اعلم انا نفرق بين ما تعلق به الامر لغة معنى مفاد اللفظ باعتبار الهيئة وبين ما تعلق به
الطلب فالامر قصدا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي على ما عرفت تحقيقه وتوضيحا وبيانا وتوضيحا ان فردية الطبيعة على ما تقرر في محله
انما يكون بانضمام الوجود اليها اذ الطبائع باسرها كليات ولا ينحل من انضمام كلي الى كلي ثالث فتعلق الامر بالفرد على الحقيقة يؤدي الى
طلب تحصيل الحاصل وهو قبيح وان اول بان المراد ما هو فرد بانضمام الوجود المطلوب اليه فهو التزام في الحقيقة بتعلقه بنفس الطبيعة
كما لا يخفى ولهذا الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو الايجاد الخارجي الذي هو عين الوجود الخارجي بحسب الذات وان غايره بحسب الاعتبار
وهو فرد للوجود المطلق اعني مفهوم الكون المصدري وليس المطلوب هذا المفهوم اذ ليس تحصيل الطبيعة به ولا قدر مشترك بين ايجاد
الوجود لانها متباينة الحقائق على ما تحقق في محله فالامر بحسب مفهوم الوجود او الايجاد آلة لملاحظة افراده الخارجية التي هي مجهولة
الكنه ويطلب كل واحد منها على وجه يجوز تركه الى اخر وجملة منها على حسب ما يتعلق به قصده ثم هذا كله انما يجري على ما هو التحقيق عندنا
في مدلول الامر من انه طلب ايجاد الطبيعة واما اذا قلنا بان المطلوب به الحقيقة الخارجية او الحقيقة المقيدة بالوجود الخارجي فان فسر
الفرد بالطبيعة المقيدة بالتشخص كما هو التحقيق فيه فالمطلوب بالامر نفس الفرد وان فسر بالمجموع المركب من الطبيعة والتشخص فالمطلوب
بالامر امر ثالث غير الطبيعة من حيث هي وغير الفرد وهي الطبيعة المقيدة **فصل** اختلفوا في جواز الامر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء
شرطه فاجازه اكثر المخالفين حتى ان منهم من اجازه مع علم المامور بالانتفاء ايضا لكن جماعة منهم نقلوا الاتفاق على عدم الجواز
ح وذهب اصحابنا الى عدم جوازه ما لم يكن الآمر جاهلا فيخرج عن عنوان البحث والتحقيق انهم ان ارادوا بالشرط شرط الامر اي شرط
وقوعه وصدوره بارجاع ضميره اليه ماخوذا بهذا الاعتبار فلا اشكال في انتفاء الامر عند انتفاء الشرط بل لا اشكال في امتناعه عند
امتناع الشرط وكذا لو اخذ الامر بشرط عدم الشرط ووجهه واضح ضرورة ان المشروط عدم عند عدم شرطه فيكون المراد بالجواز ح الامكان
وبعدمه عدمه ولكن في الصورتين الاخيرتين عدم الجواز وفي الصورة الاولى الجواز مع عدم الوقوع ولا فرق في ذلك بين تفسير
الامر بالامر الواقعي والظاهري والصوري ولا بين الامر المطلق والمشروط وشيء من ذلك مما لا يقبل النزاع ولا يصلح له المقام كما لا يخفى
فلا سبيل الى تنزيل كلماتهم عليه ولو اعتبر النزاع ح بالنسبة الى الامر الظاهري او الصوري والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي او اعتبر
النزاع بالنسبة الى الامر المشروط والشرط بالنسبة الى الامر الواقعي كان بعيدا عن ظاهر اللفظ جدا ومع ذلك فهو راجع الى ما سيأتي وكذا
يرجع اليه ما لو اريد بشرط الامر شرط نفاذه وان ارادوا بالشرط شرط الشيء المامور به بارجاع ضميره اليه وهو اقرب اليه لفظا ح ان
اراد المانعون ان علم الآمر بانتفاء شرط المامور به اي شرط التمكن منه يوجب ان لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة الى الشرط
الذي علم الآمر انتفاءه فالحكم على مذهب العدلية متجه والوجه فيه متضح وهو قبح التكليف بالمحال نعم بناء الحكم بجواز ذلك حيث يستند
انتفاء الشرط الى المكلف عند من اجاز التكليف بالمحال والحال هذه بل قد التزموا بوقوعه مع علم المامور به ايضا فقالوا بان من ترك المسير
الى الحج الواجب مامور بالحج وان ارتفع تمكنه منه ويمكن تخصيص نزاعهم هنا بغير ذلك بل نقول لا يختص الحكم بصورة العلم بانتفاء
الشرط بل حال العلم او الجهل بوجود الشرط ايضا لا يجوز الامر بالمشروط على الاطلاق بالنسبة اليه بمعنى ان يامر ولو على تقدير ان لا يوجد
الشرط المعلوم او المجهول وجوده لانه ايضا تكليف بالمحال وهو باطل وان لم يكن فيه حرج على المكلف لقطع العقل بكونه سفها ولا يذهب
عاقل ان حمل كلمات المخالفين على تجويز مثل ذلك بعيد بل غير سديد كما يشهد به حجهم الآتية كيف والحكم بالجواز على ما عرفت مبني
على جواز التكليف بالمحال وكثير منهم لا يقول به على ان القائلين به لا يقولون بوقوعه على ما قيل ونعم في المقام قائلون بالوقوع ولو اراد
بالشرط في الفرض المذكور شرط وجوبه رجع الى القسم السابق وقريب من ذلك ما لو اراد والمنع من جواز الامر الفعلي الى ان ينكشف انتفاء
الشرط للمامور او الى زمن الانتفاء بمعنى ان يكون المامور في عهدة التكليف بالمامور به حينئذ او الى احد الغايتين ويكون البلوغ
اليها مسقطا للتكليف الواقعي كما سيأتي عدمه في الواقع والى اثبات مثل هذا بردّ حجج المخالفين كما لا يخفى لمن تدبرها لكن لا يساعد
عليه ما وقفنا عليه من كلمات اصحابنا كما يظهر من احتجاجهم على المنع واجوبتهم عن حجج الخصم وعند التحقيق يتفرع الكلام في ذلك
على مذهب عدلية على الكلام في ان معنى الطلب هل هو الارادة او غيرها فلا يستقيم القول بالجواز هنا من لا يرى المغايرة هناك او
[illegible] ورجع الشرط الى شرط [illegible] التكليف وسيأتي التنبيه على ذلك في مباحث النسخ انشاء الله ان ارادوا ان الفعل بانتفاء
[illegible] المامور به او [illegible] مساوية [illegible] على تقدير وجوده

الشرط المعلوم عدمه كما يظهر من السيد وغيره كصاحب المعالم بل يظهر منه المتوسط ممكن الامر من استعلام الحال ليعلم ان اراده انه في نفسه غير
جائز ثم لا يخفى ان الفعل قد يكون بحيث لو وجد الشرط لكان مطلوبا ولا شك ان مفاد الامر به على وجه الاشتراط لا يزيد على ذلك فلا
يلزم بالكشف عن ذلك المعنى بطريق الامر مع التحقيق ولا فرق في ذلك بين التصريح بالاشتراط حال الامر او بعده او التعويل على دلالة
وان اراد وان الامر حال العلم بعدم الشرط انما هو لمصلحة فيكون مفيدا على اطلاقه ثم اذ قد يترتب عليه فوائد كاستيفاء التنبيه عليها
وفتح باب المنع الى الجاهل المتمكن من تحصيل العلم بالشرط على اطلاقه اوضح فسادا اذ قد يكون الامر بالشرط اسهل من الاستعلام ثم يترتب عليه
واما ما تمسك به السيد من ان الشرط انما يحسن ممن لا يعلم العواقب فلا نرى منه ذلك الا مجرد دعوى اذ لا شاهد عليه لا عقلا ولا نقلا
وقد مر رد التعليق على الشرط في الكتاب في مواضع كثيرة قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا ان طلقتم النساء ان يقتلا احدهما وان اردتم استبدال
زوج وان كان ذو عسرة الى غير ذلك وكان السيد يخص الدعوى بما اذا اشتمل المشروط مطلقا واما اذا اشتمل بالنسبة الى البعض او في بعض
[illegible] لتشخيص المكلف او لتعيين محل الحكم فلا يرد عليه النقض بالايات المذكورة واحتجاج الفاضل
[illegible] للتكليف غير مستقيم على هذا التقدير وانما يلزم ذلك لو كان الامر مطلقا ثم لا فرق في ذلك بين ان يكون
الشرط معلوما للمكلف او لا كما زعم [illegible] الامر بالصوم في اثناء النهار او لا يمكن من الصوم بالصوم واما لزوم الكفارة في بعض الصور فلا
ينافي الاشتراط الكاشف عن عدم الامر به وانما يجوز ان يكون ذلك على التحري او على ترك الامساك الواجب قبل حصول المانع وقد يدل
على انحصار الكفارة في افطار الصوم المامور به بالامر الواقعي وفي الحاق شرط عدم النسخ بما مر وجه هذا كله اذا حمل الامر في عنوان النزاع
على الامر الحقيقي كما هو الظاهر واما اذا حمل على الامر التصوري كما استظهره بعضهم من كلماتهم ففي الحكم بجوازه وجهان والجواز اقرب على ما يبنى
عليه الاعتبار لا يتوقف الامر على ما ذكرت في التقدير المتقدم يتوقف على شرط لا تحقق له فينتفي بانتفاء شرطه فلا يكون امرا حقيقيا اذ
المعدوم لا حقيقة له بل يكون امرا صوريا فيتحد الوجهان لانا نقول معنى كون الامر حقيقيا على تقدير حصول الشرط انه لو تحقق الشرط لتحقق
الامر لان الامر يتحقق بدون الشرط فان ذلك محل بمعنى الاشتراط والفرق بين الامر الحقيقي بهذا المعنى والامر التصوري ان معنى الامر
مقصود حقيقة على الاول ولهذا لزم اعتبار الشرط واما الامر التصوري فلا يتعلق القصد فيه بطلب شيء اصلا بل المقصود فيه انما
هو ابراز صورة الامر ليتوهم المخاطب انه امر حقيقي ليترتب عليه ما هو المقصود من التخويف والاختبار او شبهه وهذا مما لا حاجة
فيه الى اعتبار الاشتراط اذا عرفت هذا فنقول حجة المجوزين وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك لما عصى احد والتالي باطل بالضرورة اما
الملازمة فلان كلما لم يوجد فقد انتفى بعض علته التامة واقله ارادة المكلف فيمتنع وح فلا تكليف فلا معصية والجواب ان ذلك
خارج عن موضع النزاع اذ البحث في شرائط الوجوب والارادة من شرائط الوجود وامتناع الفعل لعدم الارادة لا يوجب سقوط
التكليف والعصيان لان المنع بالاختيار لا ينافي الاختيار نعم ربما امكن توجيه الدليل المذكور على مذهب الاشعري الثاني انه لو لم يجز
لما علم احد بانه مكلف والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان المكلف حال الفعل وبعده ينقطع عنه التكليف وقبله لا يعلم به لجواز
ان لا يتحقق بعض شرائطه فيمتنع فلا يكلف به فلا ان قيل قد يحصل العلم قبل الفعل كما في الموسع اذا اجتمعت الشرائط عند دخول الوقت
وذلك كاف في نقض الملازمة قلنا نفرض وقت الموسع زمنا زمنا فكل جزء اما ان يقارن زمن الفعل او يتاخر عنه او يتقدم عليه
ولا تكليف على الاولين ويحتمل على الثالث ان لا يبقى بصفة التكليف فلا يعلم به والجواب انه ان اريد بالتالي عدم العلم بالتكليف
الظاهري فالملازمة ممنوعة اذ جواز عدم البقاء بصفة التكليف لا يقدح في استصحاب البقاء المترتب للحكم الظاهري بل ربما يكفي في ثبوت
الحكم الظاهري مجرد تجويز الممكن وان لم يبلغ حد الاستصحاب وان اريد عدم العلم بالتكليف الواقعي فبطلانه مم ودعوى الضرورة
فيه مكابرة ويمكن ان يحاج ايضا بمنع الملازمة اذ قد يحصل العلم لاحاد الناس اذا كان زمن الفعل يسيرا وكانت شرائطه مبذولة و
كذا اذا اخبر بالبقاء من يحصل العلم باخباره او نحو ذلك لكن هذه فروض نادرة وكان مبنى الاستدلال لنبني عليها الثالث انه
لو لم يجز لما علم ابرهيم بوجوب ذبح ولده اسمعيل والتالي باطل اما الملازمة فلانتفاء شرط الوجوب حال الفعل اعني عدم النسخ واما
الخطأ في علم الانبياء واما فساد التالي فلانه لو لم يعلم لما اقدم على الذبح ولم يحتج الى فداء وقد اجيب عنه بالمنع من بطلان التالي
لانه لم يؤمر بنفس الذبح بل بمقدماته المخصوصة واما الفداء فلعله علم انه سيؤمر به من الذبح او بعض مقدماته اذ لا يلزم ان يكون
الفداء من جنس المفدى واعترض عليه بعض المعاصرين بان ذلك لا يليق بان يمتحن به مثل ابرهيم واسمعيل وقد شهرا بالفضل وكلاما
ورد من ان المراد ذبح عظيم هو الحسين وفيه ان الامتحان والفضل انما يتحققان على تقدير عدم الذبح بتوطين النفس عليه وهو كما
يحصل في الامر بكل يتحقق بابدال عاده على الامر به كالامر بمقدماته التي لا يؤتى بها في العاده الا واردة تغير وصحة الدلالة على [illegible]
مع انها ظاهرها [illegible] حقيقة لها على انحطاط رتبة الحسين عن رتبة اسمعيل وهو خلاف المذهب الا ان يراد بالفداء مجرد الدلالة او يحمل
وكلاهما بعيد ثم قال واما تصديق الرؤيا فمعارض بقوله اني اذبحك ولا بد من انه اول فهو في الاول اولى انتهى
ونوضحه ان الذي صدر منه لم يكن الا مقدمات الذبح وح فظاهر التصديق ينافي ظاهر الحديث بوقوع الذبح منه في المنام لان صدق الرؤيا

[illegible] الارتكاب فادعى
[illegible] مقدمات
[illegible]
[illegible]
[illegible] ان يكون ما هو [illegible]
لكن لا يخفى [illegible] الاحكام الواقعية
كما قد يكون في الاحكام الظاهرية فكان الامر [illegible] عن عدم تعلق الامر بالمنع به [illegible]
وعليه [illegible] لفظ [illegible] ومنه سقوط الحكم عن المكلف [illegible] المذكور [illegible]
المذكور [illegible] بظاهره الزام [illegible] عن بعضهم وهو ان ذلك من باب [illegible] الذي [illegible]
جعل ذلك من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل او من باب ارادة العزم والتوطين وظاهر ان الجواب الاول راجع الى [illegible] كلام
على ما عرفت والثاني راجع بظاهره الى الوجه الذي اعترض عليه [illegible] ان الامر لا يختص بالصالح في المامور به بل يختص لصالح في نفس
الامر كما في المقام فان المامور حيث يعلم انتفاء الشرط يتعين عليه الاقدام على الامتثال فان اقدم استحق [illegible] اللطف [illegible] وان
استنكف استحق الخذلان والاهانة وكذلك قد يقصد به استخبار حال المامور او غيره من الانقياد وعدمه [illegible]
عند العالم بانه لو سلم [illegible] فالطلب هناك ليس للفعل بل للعزم عليه والانقياد اليه فيخرج عن محل النزاع ولا يحتمل تعسف [illegible] في مثله
ان [illegible] الامر العمومي او المشروط كما عرفت والثاني اظهر وقوله لو سلم كان لنا اشارة الى ان جواز الاستعمال المذكور في محل
المنع ولو عند من منع تاخير البيان عن وقت الخطاب فان هذه اللفظة كثيرا ما تستعمل للتنبيه على مثل ذلك وليس غرضه المنع من جواز
ذلك الاستعمال عنده كما استظهره بعض المعاصرين منها اذ مستند المنع منحصر في لزوم الاغراء بالجهل كما تمسك به شارح التهذيب وهو
لا يقول به كما نص عليه في مبحث التخصيص وغيره ثم لا يخفى ان هذا النزاع من جزئيات النزاع في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا
يناسب ايراده في المقام بهذا العنوان كما فعله البعض واعلم ان الفاضل المعاصر اجاب عن الحجة المذكورة بانه خروج عن المتنازع فيه و
توجيهه ان المراد من الامر حينئذ لا يكون نفس المامور به بل المصالح المترتبة على الامر فيكون مجازا والنزاع المعروف انما هو فيما اذا كان
المراد نفس المامور به وهذا التوجيه وان لم يصرح به لكنه مستفاد من تحريره لمحل النزاع ومن مساق كلماته وضعفه ظاهر لان ارادة
نفس الفعل لا تنافي ارادة تلك المصالح فان تلك المصالح في الحقيقة مترتبة على ابراز تلك الارادة وكذا لا يلزم التجوز في لفظ الامر
اذ ليس مستعملا في طلب تلك المصالح بل في طلب نفس المامور به مع ان من جملة المصالح الاختبار والامر به غير معقول وقصد لا يوجبه
ترتب تلك المصالح لا يوجب استعمال اللفظ فيه وهذا ظاهر جدا **فصل** الحق انه اذا نسخ الوجوب المستفاد من الامر لا يبقى معه الدلالة
على الجواز وان الجواز الثابت في ضمن الوجوب لا يبقى بعد نسخه وفاقا لاكثر المحققين نعم نقول بثبوت الجواز بمعنى الاباحة في غير
العبادات وفي غير ما علم الفعل بحرمته ظاهرا عند عدم دليل على خلافه كالحرمة بالنظر الى الاصول والقواعد المقررة سواء كان الفعل [illegible]
متصفا بغيرها قبل الاتصاف بالحكم المنسوخ اولا واما اذا كانت عبادة وقصد بها القربة فلا ريب في حرمته من حيث التشريع وما
قيل من انه يرجع الى الحكم السابق على الوجوب فهو على اطلاقه غير مستقيم لان الحكم السابق على الوجوب قد يكون غير الاباحة وظاهر ان
نسخ الوجوب بمجرده لا يقتضي عوده ويمكن تنزيله على ما ذكرناه لتقدم الاباحة عليه في موارده ايضا ثم خالف قوم فحكموا ببقاء
الجواز والظ انهم ارادوا به الجواز بالمعنى الاعم كما صرح به بعضهم بقرينة لفظ البقاء ويساعد عليه ظاهر الاستدلال الآتي و
يمكن ان يكون المراد به الجواز بالمعنى الاخص كما نص عليه بعض المتاخرين ولا يتجه من حمل كلماتهم على ان الامر والنسخ يقتضيان ذلك
والاستدلال الآتي وان وفى باثباته اخيرا الا ان مساقه اولا يدل على ارادة المعنى الاول ثم منهم من ذهب الى انه يقتضي الاستحباب لنا
ان الجواز بكلا نوعيه حكم شرعي فيستدعي اثباته بدليل ان يكون ذلك الدليل صالحا للدلالة عليه وليس في الامر المنسوخ ولو مع النسخ
دلالة عليه لما سنبين من بطلان ما تمسك به الخصم في اثبات دلالته عليه وعدم ما يصلح له سواه ولنا ايضا انه لو دل لفظ الامر عليه
كما يراه الخصم لكانت دلالته عليه بالتضمن باعتبار زمان وبالمطابقة باعتبار زمان اخر وبعبارة اخرى لكان تمام ما استعمل فيه
الامر معنى حقيقيا باعتبار زمان ومعنى مجازيا باعتبار زمان اخر وهو لا يستقيم مع اتحاد الاستعمال وبيان اوضح اما ان يكون المدلول
المراد من الامر الكل او البعض او كليهما على الاستقلال والاول يوجب ارتفاع المدلول بارتفاع بعض المعنى ضرورة ان الكل ينعدم
بانعدام الجزء فترتفع الدلالة لظهور انها امر نسبي بين اللفظ والمعنى يمتنع وجودها بدون طرفيها والثاني يوجب ان يكون المستعمل
فيه هو الجزء دون الكل وهو خلاف الفرض والثالث يقتضي استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وقد مر فساده وعلى تقدير
صحته لا يصار اليه الا بالقرينة الدالة على ارادتهما والمفقود انتفائها ولا نسلم توجه النقض بنسخ الحكم عن بعض افراد العام لان مرجعه

اما الحرمة

[illegible]

بقاء الجواز وان [illegible] الوجوب لا يبقى [illegible] والمقتضى المنع يقتضي الجواز ولا مانع منه [illegible]
الاصل والقول بانه لا يحتاج الى [illegible] الوجوب وهو لا يصلح [illegible] الاذن [illegible] رفع الوجوب [illegible]
[illegible] اعني المنع من الترك [illegible] بل ارتفاع الجواز [illegible] الوجوب [illegible] المنع من الترك [illegible]
اصل الفعل لان الفعل علة الوجود حقيقة من الجنس [illegible] الجنس [illegible] الحاصل [illegible]
يتوقف الجنس الوجود [illegible] الاصل [illegible] الاول اعني المنع من الترك [illegible]
الترك الا [illegible] الاباحة [illegible] الوجوب [illegible] هو الجواز والاذن في الفعل [illegible] الاباحة [illegible]
الفصل [illegible] الجنس [illegible] الجنس [illegible] الوجوب [illegible] الاخر [illegible]
[illegible] الموقف والعلة بينهما بل يعني علية الفصل للجنس ان مفهوم الفصل اذا انضم الى مفهوم الجنس في الذهن [illegible]
[illegible] المانع من قبول الوجود [illegible] الاذن مجرد الاعتبار [illegible] علة التصيير [illegible] الوجود [illegible]
ذلك لا يوجب العلية بينهما في الوجود سلمنا لكن لا نسلم ان زوال الفعل [illegible] زوال المعلول [illegible] اذا انضم مقامه علة اخرى [illegible]
بتيا قيام فصل الاباحة مقام فصل الوجوب [illegible] الجنس [illegible] الفصل [illegible] الى [illegible]
لا يعارض اصالة بقاء الجنس لكونه اصلا [illegible] كما [illegible] رفع الوجوب برفع احد جزئيه [illegible]
المنع من الترك [illegible] رفع الوجوب ورفع المنع الاخر المستلزم لرفع بقاء الجنس غير معلوم حتى يستفاد الجواز من انضمام فصل الجواز
الاول اليه [illegible] ان المنع يقتضي رفع المنع من الترك ورفع الجواز غير معلوم فيستصحب بقاؤه اذ لا يختلف تحقق الجنس
باختلاف الفصول المنضمة اليه لا يقال الاصل عدم التقييد والارتباط لانه [illegible] الاصلان لانا نقول بعد منع التعارض
التقييد امر اعتباري لا يستدعي الا تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا وجه لعدم اعتباره اذ النزاع [illegible] الطرفين
وقد بينا وجودهما مع ان التقييد هنا معلوم الحصول واما الشك في تعيين القيد فيثبت بالاستصحاب واعترض عليه بعض المتأخرين
بعد تسليم ذلك بان الاصل عدم تيقن اللحوق والانضمام وهو مستصحب عند الامر حصول الظن بالحق للاستصحاب لا يقين به لان
الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يستدعي اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لما مر من جواز تعلق النسخ
بالمجموع والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاصلان فيتساقطان [illegible] الحكم [illegible] بيانه اخرى فكان الاصل
بقاء جزء معنى الوجوب اعني الجواز فكان الاصل عدم تحقق الاباحة فان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية هذا كلامه ملخصا
على ما فيه من الاختلاف في مؤدى العبارتين وفيه ما لا يخفى لان تيقن اللحوق وعدمه من الامور الوجدانية التي لا بشبهة امرها
في مثل المقام [illegible] فلا معنى لنفيه بالاصل واستصحاب عدمه وجعل هذا الاستصحاب معارضا لاستصحاب الجواز على انه ان اراد
باليقين اليقين بالواقع فلا جدوى في نفيه اذ يتم المقصود بغيره وان اراد اليقين بالظن فنفيه مم لان الاستصحاب يفيد ذلك على ما [illegible]
تحقيقه ثم اذا ثبت جواز الفعل والترك لزم الاباحة لا محالة اذ لا نعني بها الا جواز الفعل والترك ولا حاجة الى اثبات انضمام احدهما
الى الاخر بل يكفي مجرد ثبوتهما وهذا ظاهر وبه يظهر فساد قوله الاصل عدم تحقق الاباحة على ان نسخ الوجوب لا ينفك عن ثبوت احد الاحكام
الاخر فلا يمكن نفيه بالاصل بناء على انه ينتقض باليقين الاجمالي فيبقى استصحاب الجواز سالما عن المعارض واما ما وقع في عبارة
المعالم من ان اصالة عدم تعلق النسخ بالجميع معارض باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان فهو بظاهره ظاهر الفساد لان وجود
القيد مقطوع به بالنسخ فلا سبيل الى نفيه بالاصل فالوجه ان يعتبر القيد الذي نفاه بالاصل بقيد الحيثية فيرجع النفي عند التحقيق
الى القيد دون مقيده اعني القيد فيرجع محصله الى ما ذكرناه من اصالة عدم حصول التقييد وهذا وان كان فاسدا ايضا كما عرفت
الا ان فساده ليس بذلك الوضوح فان قلت كل من الاذن في الفعل والاذن في الترك يشتركان بعد الانضمام بين احكام ثلثة كما
انهما يشتركان قبل الانضمام بين احكام اربعة فلا يحصل من الانضمام نوع معين بل امر مشترك بين انواع ثلثة وهو ايضا مبهم يحتاج
في التحقيق والوجود الى انضمام احد القيود المنوعة اليه غاية ما في الباب ان نوع الاذن في الفعل المتحقق في الوجوب اذن مجرد عن رجحان
الترك وطلبه فلا يتناول الكراهة لكن يبقى معه الاشتراك قبل الانضمام بين احكام ثلثة وبعده بين حكمين فلا يتعين لاحدهما
بنفسه بل يتوقف على انضمام رجحان الفعل او طلبه في احدهما وعدمه في الاخر ولا ريب ان كلا من الاعتبارين امر زائد على مفهوم
الاذن في [illegible] بتوقفه على قيام مقتضيه قلت يمكن دفع ذلك بوجهين الاول المنع من جزئية رجحان الفعل وطلبه
للوجوب عندهم بدليل انهم قرروا في الدليل ان ماهية الوجوب مركبة من جواز الفعل مع المنع من الترك ولم يتعرضوا لذكر رجحان
الفعل وطلبه ح وكون الاذن في الفعل المتحقق في الواجب مجردا عن القيدين فيحصل بانضمام الاذن في الترك المستفاد من النسخ

النسخ اليه الا بعد لا محالة ولم يعوض شيئا الى العدم [illegible] ان يطلب في [illegible] الكن [illegible] الجواب في غير موضع
من ان ماهية الوجوب مركبة من طلب الفعل مع المنع من الترك لبطل الوجه الثاني [illegible] في البيان ما تضمن [illegible] بيان بعض اجزاء ماهية الوجوب
او ازاله وا بالمنع ما يتناول طلب الفعل وان اراد به ما يتناول [illegible] الى طلب الفعل او من
عوارضه ولوازمه فلا يتوجه ذلك الاشكال الثالث ان اصحاب هذا القول يلتزمون بان نسخ الوجوب يقتضي نسخ طلب الفعل مع المنع من
الترك ويلزمه تحقق الاذن في الترك المجرد عن القيدين اعني الرجحان والطلب وان كان اثبات تجريده عنهما بمعونة الاصل فاذا انضم الى الاذن
في الفعل المجرد عنهما المتلازم تحقق الاباحة ويشكل بان دعوى تعلق النسخ بكلا الجزئين مع امكان تعلقه باحدهما علما ما يتضمنه بيانهم
بحث وسيأتي توضيحه في حجة القول بالاستحباب وكيف كان فتلك مناقشة في جزء الدعوى لابطال الاصل فان قيل لا نسلم ان الوجوب
مركب من جواز الفعل والمنع من الترك بل هو معنى بسيط وذانك المفهومان من لوازمه العارضة له سلمنا لكن التركيب المذكور مبني على
الدقيقات العقلية فان اهل العرف لا يفهمون من الوجوب الا معنى بسيطا وحيث ان التعويل في الاستصحاب على الاخبار التي دلت على
عدم جواز نقض اليقين بغيره فهي لا تتناول لمثل هذا المورد سلمنا لكن لا خفاء في ان للنسخ تعلقا اوليا باحد جزئي الوجوب بناء على
عدم تعلقه كلا بهما للاصل وظ ان لا علم بلحوق هذا التعلق باحدهما بعينه وان علم لحوق مطلق تعلقه بالمنع من الترك ولو بواسطة
بالجزء الاخر ويتنقض الاصل باليقين الاجمالي قلنا لا نسلم ان الوجوب عند التحليل الا طلب الفعل المشتمل على الاذن فيه مع المنع من
الترك ودعوى بساطته ان كانت بالقياس الى التحليل فممنوعة سلمنا لكن زوال الملزوم لا يوجب زوال اللازم وان استند في الوجود
اليه لجواز قيام ملزوم اخر مقامه يستند في الوجود اليه ولا يمكن نفيه بالاصل للعلم بطريان حادث هناك في الجملة بناء على ان اليقين
الاجمالي ينقض الاصل وجواز الفعل ثابت في الواجب عقلا وعرفا سواء كان داخلا في مفهوم الوجوب او خارجا عنه فيدخل في عموم
الاستصحاب فيلزم على الثاني فساد حجتهم على حسب ما قرروه لكن لا يلزم فساد دعواهم لما قررنا ثم الكلام هنا فيما اذا كان النسخ بلفظ
الوجوب والاجزاء غير ملحوظة فيه على التفصيل بل على الاجمال فلا تميز بينها في هذا الاعتبار ليكن الفرق بين ما تعلق به النسخ اولا وما تعلق
به ثانيا بل التحقيق في الجواب المنع من اتحاد تحصل الجنس عند تعدد الفصل كما يراه جماعة من المحققين لا لان الفصل علة له بل لان
والفصل متحدان في الخارج ولا ينعدم احدهما الا بزوال وجوده الذي هو عين زوال وجود الاخر فزوال احدهما عين زوال الاخر فلا
يستصحب به لا يتوهم هذا منتقض بالاعراض العامة والخاصة فانها ايضا متحدة مع النوع في الخارج فان الضاحك بالفعل عين الانسان في
الخارج مع ان زواله لا يقتضي زوال الحصة المتحدة معه من الانسان مثلا لانا نقول فرق بين المقومات الحقيقية والعوارض الانتزاعية
فانه يجوز ان يكون حقيقة واحدة كالانسان بحيث تنتزع منها تارة معنى اعتباريا كالضارب باعتبار قيام صفة الضرب بها ولا ينتزع
منها اخرى لانعدام تلك الصفة عنها ولا يجوز ذلك في المقومات الحقيقية وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله على ان عدم الزوال في الثاني
ممنوع عند بعض اهل المعقول مضافا الى ان من يفسر المشتق بذات له المبدأ لا يلتزم بزوال نفس المحمول هناك بل قدره وهو خارج فان قلت
سلمنا ان الجنس لا يصح ان يستصحب بعد انعدام الفصل لما لزم من اتحادهما في الوجود لكن المادة التي ينتزع منها الجنس يغاير وجود الوجود
الصورة التي ينتزع منها الفصل كما تقرر في محله وقد تقرر فيه ايضا انه لا يلزم من انعدام الصورة انعدام المادة فيصح ان يستصحب
بقاؤها ومتى ثبت بقاؤها صح ان ينتزع الجنس منها لما تحقق في محله من ان الفرق بين المادة والجنس هو الفرق بين الشيء بشرط لا والشيء
لا بشرط وكل الفرق بين الفصل غاية ما في الباب ان يكون الجنس المنتزع منها قبل انعدام الفصل غير الجنس المنتزع منها بعده بحسب الوجود
وهذا لا يخل بما هو المقصود الاصلي من اثبات جنس الجواز بالوجوب المنسوخ قلت هذا البيان انما يجري في انواع المركبة اعني الانواع الجوهرية
واما الانواع البسيطة وهي الانواع العرضية فليس الحال فيه على ما ذكرت وتفصيل الكلام فيه خارج عن الفن وظاهر ان الوجوب واخواته
من الانواع العرضية الاعتبارية فلا يتم فيه البيان المذكور حجة من قال ببقاء الاستحباب ان الوجوب مشتمل على الرجحان مع المنع من النقيض
وقضية النسخ رفعه ويكفي في رفع المركب رفع بعض اجزائه ولا ريب في ارتفاع المنع من النقيض بالنسخ فيبقى ارتفاع الرجحان متكوكا فيه و
مقتضى الاصل عدمه فيثبت الرجحان المجرد عن المنع من النقيض وهو معنى الاستحباب والحاصل ان رفع ملزم فلا يطيل باعادته ثم لا يذهب عليك
ان قولهم الوجوب مركب من الاذن في الفعل والمنع من الترك شائع الظهور ان الوجوب من صفات الفعل والاذن والمنع من صفات المكلف
فالوجه ان يحمل الاذن والمنع على موجبهما اعتبارا للمصدر بمعنى المفعول ويمكن ابقائهما على ظاهرهما وحمل الوجوب على معنى الايجاب والعلم
ان مرجع نزاعهم على ما يقتضيه اسناد الاباحة الى رفع بعض اجزاء الماهية هل ينافي بقاء البعض الاخر اولا وهذا لا يختص بنسخ الوجوب وهو
لا النسخ بل يجري في نسخ ساير الاحكام وفي غير النسخ فينافي الكلام في ان نسخ الاستحباب هل يقتضي احد الامرين من الاباحة او الوجوب
فظهر ان تركه من جواز الفعل ورجحانه مع الاذن في الترك وان امكن ترجيح الاول بمعونة اصل البراءة اولا وان نسخ الحرمة هل يقتضي
الاباحة او الكراهة على حسب ما مر في الوجوب اولا وان نسخ الكراهة هل يعني احد الامرين من الاباحة او التحريم على حسب ما مر في الاستحباب
اولا وان نسخ الاباحة مع قطع النظر عن اصل البراءة هل يستلزم احد الاحكام الاربعة باعتبار انضمام الحاصل بالنسخ الى الباقي من اجزائه

نعوذ

بعده وان استلزمه باعتبار عدم خلو واقعة عن احد الاحكام الخمسة ايضا اولا لكن ربما يبتنى النزاع في بعض هذه المقامات على مسئلة اخرى
وهي ان رفع الجنس هل يقتضي رفع الفصل اللاحق له وان تعقبه جنس يصلح للحوق به اولا وكذا الكلام في غير النسخ كالتعليق بالغاية نحو
الى الليل فان قضية كون الليل غاية للوجوب ارتفاعه عند ارتفاعه ورفع المركب يتحقق برفع اجزائه فهل يقتضي ذلك بقاء جواز الصوم
او يجعله بعد الليل اولا وربما يسري الكلام من المقام الى كل مقيد بالنسبة الى قيده فيقع تعلق الحكم بالمقيد هل يوجب زواله عند زوال
قيده اولا كما لا يوجب زوال قيد الفصل لزوال الجنس على ما مر فيستصحب بقاؤه وذلك كالو ترك اداء الموقت في وقته لعذر او لغيره
او لم يتمكن من الفعل في المكان الذي امر باداء فيه فعلى تقدير البقاء يتعين عليه الاتيان في غير الوقت وخارج المكان بخلاف البناء على
التقدير الاخر واليه يرجع النزاع في ان الامر بالاداء هل يقتضي الامر بالقضاء اولا وان من التزم بفعل في وقت معين ولم يأت به فيه
هل يجب عليه الاتيان به بعده اولا او التزم بما يتعلق بفرد معين كتصدق شاة معينة فهل يتسرى الحكم منه الى نوعه او جنسه عند تعذره
[illegible] المسئلة ولذا تكلم الكلام فيما لو نذر ان يصلي نافلة الفريضة في مكان لا رجحان فيه بناء على اعتبار الرجحان في النذر او في مكان مرجوح
فهل ينعقد مطلقا لان عدم اعتبار خصوصية الخاص في النذر لعدم رجحانها او مرجوحيتها وقد اعتبر في متعلقه الرجحان لا يستلزم عدم اعتبار
العام الراجح لما مر او ينعقد مقيدا لان النذر انما تعلق به وهو راجح باعتبار حصول المطلق في ضمنه ولا يشترط في النذر رجحانه بجميع
الجهات والاعتبارات وانما عدم انعقاد النذر المذكور مطلقا كما يظهر من الفاضل المعاصر فمما لا وجه له في الفرض الاول ويبتنى في الفرض الثاني
على ما سبق منه في بعض مباحث النهي من ان مكروه العبادة مرجوحة مطلقا ومستقف على ما فيه نعم لو نذر ان يصلي في مكان لا رجحان
فيه بمعنى ان لا يفعلها في غيره لم ينعقد وكذا لو اذنت المولى لعبده او وكيله ثم اعتقه هل يرتفع الاذن والوكالة لارتفاع الاذن الحاصل من
جهة المالكية اولا هذا والتحقيق ان الحاق غير النسخ مما مر به قياس مع الفارق والفرق بين المقامين في غاية الوضوح لان وجود القيد
معتبر في لحوق الحكم المتعلق بالمقيد به فيلزم من زواله زواله ولا سبيل الى استصحاب لاشفاء ما يقتضي بقائه وتجويز قيام قيد آخر مقامه
مع عدم مفاده مدفوع باصالة عدمه وهذا بخلاف الفصل فان وجوده وان كان معتبرا في تقوم الجنس وتحصله الا انه ربما امكن تقوم
بقاء الجنس عند زواله لثبوت ما يقتضي بقائه من الامر واشفاء المانع لنيابة فصل آخر منابه مترتب وجوده على عدم الفصل الاول كما
يقتضيه حجتهم المذكورة واما ما اشتهر بينهم من ان بطلان الخاص لا يقتضي بطلان العام فما وقفنا عليه من موارد استعماله مما لا
تعلق له بالمقام وان زعم تعلقه به لانهم يريدون العام المتحقق في ضمن خاص آخر لا العام المتحقق في ضمن الخاص الذي ثبت بطلانه دائما
مسئلة بقاء وكالة العبد بعد عتقه فلا تعلق له بالمقام بل الحق انه يتبع شاهد الحال من عموم التوكيل واختصاصه بصورة بقاء [illegible]

فصل

الخوات الامر بالشيء في وقت معين بمجرده لا يقتضي الامر به بعده مع فواته فيه لا اداء ولا قضاء وقيل بل يقتضيه قضاء وهو حيرة
[illegible] لغة بالنهض المرام مفعول مد يطلق القضاء على الحكم ومنه قوله تعالى والله يقضي بالحق وعلى الفعل ومنه
قوله [illegible] وعلى اداء ما فات في وقته او محله على البدلية سواء اتحدت الهيئة كقضاء الاربع بالاربع وقضاء التشهد
[illegible] بعد ارتفاع العذر وكقضاء الجمعة ظهرا فانها اذا مضى من الزوال مقدار اداءها وتمكن منها دون الظهر
كما اذا اغمي [illegible] التكليف بالظهر عنه كالمجنون ان قلنا به واما اذا تمكن من الظهر وتركها فليس قضاء للجمعة بل الظهر
لانتقال الحكم اليها واما اطلاق القضاء على قضاء الحج الفاسد فيمكن ان يكون بالمعنى الثاني وان يكون بمعنى استدراك ما فات وقته
سواء كان على وجه البدلية [illegible] والمراد في المقام هو المعنى الثالث اذا عرفت هذا فلنا انه لا دلالة لقولنا صم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة
مثلا باحدى الدلالات حتى انه يصح نفيه لم يكن نفيا لكلامه السابق ولا منافيا لظاهره وذلك معلوم بالرجوع الى العرف واللغة
ولنا ايضا ان الامر قد تعلق بالمقيد [illegible] وزوال القيد موجب لزوال المقيد وهو موجب لزوال المفهوم والمتبادر منه
المقيد باعتبار كونه مقيدا وقد يستدل بانه لو اقتضاه لكان معناه ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو يخير بينهما
فيلزم ان يكون الثاني اداء وايضا يلزم ان لا يعصي [illegible] لتركهما سوى [illegible] الاحقاف في ان الدليلين الاولين ما لا [illegible]
الاخيرين فربما يتجه عليهما ما قيل من ان الخصم ان يدعي ان الامر المذكور امر بالصوم وبايقاعه يوم الخميس فلا [illegible]
الامور [illegible] الوجوب مع تصريفه فلا يلزم كونهما اداء [illegible] سواء لكن يرد عليه امران الاول ان الدعوى المذكورة انما تجد
من الخصم اذا [illegible] ادلته وظاهر [illegible] المذكور وان اقتضى ان يكونا سواء
لكن لا [illegible] لتاخير قضاء ويصير في اقتضاء الدين كما عرفت وهو لا يسلمه عليهما الا ترى ان الامر في مثل [illegible] الدين [illegible]
لغاية عن [illegible] عليه عبد الساجر قطعا احتج الخصم بوجوه الاول ان الزمان [illegible] مأمور به
[illegible] واما الاولان فالجواب [illegible] الثاني ان الوقت في [illegible] الدين فكما لا يسقط الدين [illegible]

فيانه قياس وهو باطل عندنا وأما ثانيا فبيان الفارق وهو انه قد عرفت ان الغرض من الامر باداء الدين ابراء الذمة والخروج عن حق الغير
فلا يسقط بالاداء اخر لوجود السبب بخلاف الظهر الثالث لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء والتالي باطل لاستلزامه بيان الملازمة انه
امر به بعد الوقت فاداؤه فيه اداء في الوقت والجواب منع الملازمة لانه ليس كل امر بعد الوقت امرا بالاداء فيه اداء بل يعتبر ان
لا يكون على وجه التدارك بما فات وقته كما عرفت وقد يستدل من قبل الخصم بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم والميسور لا
يسقط بالمعسور وما لو تمت الدلالة على ثبوت اصل الحكم لا على دلالة الامر عليه كما هو محل البحث والجواب بعد تسليم السند اما عن الرواية
الاول فبان المفهوم من سياقها الاتيان بالمأمور به ما دامت الاستطاعة باقية والفعل المقيد بوقت معين لا يستطاع خارجه
فلا تدل الرواية على الامر به وكذا الوقت الموصولة بالفرد وقد تقدم ذكرها في فصل نفي دلالة الامر على التكرار واما عن الثانية فبان
الظاهر من نفي السقوط نفي سقوط الحكم السابق فيكون المراد من الميسور الواجب الميسور او فرده وكذا المعسور من جزئه او ما يحكمه فتكون
الرواية واردة على حسب الضابطة لو سلم عدم الظهور فغاية ما قل من الاحتمال ولو سلم تناوله للجزء وما يحكمه فلا اختصاص له بالواجب
فيتعين حمل عدم سقوط على الاعم من الوجوب والندب اعني مطلق المطلوبية ليستقيم في المندوب غالبا ولا سبيل الى حمله على عدم سقوط
حكمه السابق من مطلوبيته مقيدا او في ضمن الكل او للكل لان ذلك مقطوع السقوط اما الاول فواضح واما الثالث فلما نبهنا عليه
عند بحث المقدمة من ان وجوب المقدمة بدون وجوب ذيها غير معقول مع انه لا يفيد مقصود المستدل ومن هنا يتبين وجه
التفريع على الظهور الذي ادعيناه اولا ثم للخصم ان يتفصى عن الاشكال الاول بعدم القول بالفصل فان من قال بوجوب قضاء الفائتة
قال بوجوبه وعن الثاني بحمل نفي السقوط بمعنى عدم خلوه عن مثل الحكم السابق لانه اقرب المجازات الى نفي السقوط او بمنع سقوط
اصل الحكم السابق وان سقط كيفيته ولو على حسب متفاهم العرف ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستغنى عنه وقد يستدل ايضا بقوله من
فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وفيه ان الظاهر منها الصلوة لا مطلق الواجب واولى من ذلك الاحتجاج بقوله تعالى وهو الذي جعل
الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا فان الامتثال والاتيان بالمأمور به شكر لاستيلائه على تقصير بعضهم له بانه صرف
العبد جميع ما انعم الله عليه فيما امر به فيوجب فعله خارج الوقت مناب فعله في الوقت لان ذلك قضية كونه خلفة وفيه بعد تسليم
صدق الشكر على فعل المأمور به انه انما يصدق عليه اذا ثبت كونه مأمورا به والكلام على تقديره وانما الكلام في اثبات الامر ولا
دلالة للاية عليه واعلم ان العضدي بنى الخلاف على ان صوم يوم الخميس هل هو شيئان في الخارج كما في اللفظ والذهن فيتواجدا
بحدا شفاء الاخر او شيء واحد فينتفي احدهما بانتفاء الاخر ثم جعل ذلك ناظرا الى الخلاف في ان الجنس والفصل هل يتمايزان في الخارج
او يتحدان فيه واعترض عليه بوجوه الاول ان بناء العرف واللغة على التدقيقات الحكمية ليس على ما ينبغي وفيه ان ذلك انما يرد
عليه ما لو ادعى دلالة اللفظ عليه بحسب العرف واللغة واما لو ادعى ذلك بحسب العقل فلا ورود له عليه مع ان اهل اللغة و
العرف قد يدركون بعض الدقائق الحكمية على وجه الاجمال فيجوز ان يكون بناء فهمهم عليه الثاني ان دعوى تمايز الجنس والفصل
في الخارج بعيدة عن التحقيق على ما بين في محله والخصم ان لا يلتزم بذلك ويقرر مبنى الخلاف بوجه اخر وهو انه لا شك
ان المطلوب في الفرض المذكور انما هو نفس المقيد والقيد خارج عنه معتبر فيه لكنه يحتمل ان يكون معتبرا في الصحة فينتفي الوجوب
بانتفائه او في الكمال فينتفي الوجوب فمبنى النزاع على بيان ان ايهما اظهر الثالث انه يجوز ان يكون المطلوب على المقدر الاول اثباتهما
مجتمعين فينتفي المطلوب بانتفاء احدهما او يكون المطلوب على المقدر الثاني الهيئة المطلقة ويكون ذكر الخاص لكونه محصلا لها
فلا يتمشى المنصوص باشتغال الخصوصية واورد عليه بعض المعاصرين بان الوجه الاول مدفوع بان احتمال اعتبار اجتماع وان اعتضد
باصالة البراءة عن القضاء لكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم الاجتماع مع ان الاشتغال بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه
الا بالقضاء ولا يكفي فيه احتمال البراءة وان الوجه الثاني مدفوع بان احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الا مع
ان المتبادر من المقيد اعتبار التقييد فيه ولا يخفى ما فيه اذ مقصود العضدي بيان منشأ النزاع كما هو نص كلامه لا بيان التحقيق
في المقام على كل من التقديرين وح فلا مدفع له عن الاعتراض المذكور واما الاصول المذكورة فما لم يثبت تعويل كل من المتخاصمين
عليه في المقام مع ما في اصالة عدم اعتبار الاجتماع وقضاء استصحاب الاشتغال بمجمل التكليف بتحصيل البراءة منه بالقضاء من الوهن
الواضح الرابع ان القول بتمايز الجنس والفصل في الخارج لا يقتضي جواز انفكاك احدهما عن الاخر بناء على القول بعلية الفصل فلا
يلزم بمجرد ذلك القول بان القضاء بالامر الاول وايضا لا ريب في ان الجنس لا يتقوم في الخارج الا بالفصل سواء قلنا بانهما يتمايزان فيه
او لا فيتوقف بقاء الجنس عند زوال فصل على وجود فصل اخر فكما ان الاصل بقاء الجنس بعد زوال فصله كذلك الاصل عدم حصول
فصل اخر فلا يلزم القول بالقضاء وفيه نظر اذ عدم اقتضاء تمايز الجنس والفصل في الخارج لجواز الانفكاك [illegible] الانفكاك
الثابت بالاصل فصح تفريع النزاع عليه سلمنا لا يلزم من عدم جواز الانفكاك هناك عدم جوازه هنا مع ان [illegible] في
جواز الانفكاك بحسب الوجود والتحصل وهو لا ينافي جواز الانفكاك بحسب المطلوبية كما هو المقصود في المقام الخامس [illegible]

للعلم بالجنس والفصل مستقيم اذ الجنس لا تقوم له بدون الفصل لا تباين بينهما في الخارج على ما هو التحقيق بخلاف القيد والمقيد اعني
الجسم ويوم الخميس فانهما شيئان يصح فيهما التباين في الخارج قطعا وفيه نظر اذ مقصود العضدي ابتناء النزاع على تباين المطلق والمقيد في الخارج
لا على تباين القيد والمقيد فيه كما لا يخفى بل الوجه ان يبين الوجه في عدم استقامة التنظير بان الجنس والفصل متباينان بحسب الحقيقة
قطعا فيجوز ان يتباينا بحسب الخارج ايضا بخلاف المطلق والمقيد فانهما متحدان في الحقيقة وان تغايرا في اعتبار العقل بحسب صحة الاطلاق
والتقييد فان الماهية لا تتصف بالاطلاق الا في اعتبار العقل فلا يعقل التباين بينهما في الخارج بل ولا في العقل الا في مجرد الاعتبار والا لزم
التسلسل او عراء المقيد عن المطلق والملازمة كبطلان التالي بكلا شقيه ظاهر وهذا اذا جعل التقييد وصفا للقيد خارجا عنه و
اما اذا جعل جزءا له داخلا فيه امكن جعل التنظير باعتبار وجود المقيد في الخارج متميزا فيكون المقيد مركبا فيه وعدمه فيكون بسيطا
[illegible] ما هو اعم من هذا التقدير والتقدير السابق ثم لا يخفى [illegible] ما ذكره العضدي والمعترض في مبنى النزاع على
تقدير صحته لا يقتضي ان يكون الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق بل واجبا مستقلا والمقصود خلافه على ما مر **فصل** اختلفوا في ان
الامر بالشيء هل يقتضي الاجزاء اذ الذي به المامور على وجهه اولا ولا بد اولا من تحرير معنى الاجزاء ليتضح محل النزاع فنقول قد يطلق الاجزاء
ويراد به اسقاط القضاء ولعل المراد اسقاط على تقدير ثبوته فلا يرد على عكسه خروج مثل صحيح العيدين ولا على طرده دخول فاسد مانع
انه لا اسقاط فيه حقيقة وانما التحقق السقوط وقد يطلق ويراد به افادة الامتثال واعترض بعض المعاصرين على من حده بالمعنى الاول
بانه يوهم خلاف المقصود اذ بظاهره يدل على افادة اسقاط القضاء فقط فيكون الفعل الغير المجزي ما لا يسقط القضاء فقط ولزم سقط
الاعادة وهو فاسد لان ما لا يسقط القضاء لا يسقط الاعادة بالطريق الاولى هذا محصل كلامه وهو عند التامل ما لا محصل له وذلك
ايضا ان ما يسقط القضاء قد لا يسقط الاعادة كناسي القصر اذا تذكر بعد خروج الوقت وكذا ناسي الجماعة على القول بالتفصيل بين
المقامين اقول بناء على التفصيل ان لم يتذكر في الوقت سقط عنه الاعادة والقضاء والا لم يسقط عنه بل وجب عليه الاعادة في الوقت
والقضاء خارجه على تقدير عدم الاتيان بها كما هو الشان في كل مقام يجب فيه القضاء فلا يثبت الانفكاك بينهما في السقوط نعم يجوز
الانفكاك من الجانبين عقلا الا انه غير واقع شرعا الا نادرا حيث يتعذر فيه الاعادة كالصوم المعين لكن لا اسقاط فيه حقيقة
ثم النزاع هنا في الاجزاء بالمعنى الاول كما اتفقت عليه كلمتهم واما الاجزاء بالمعنى الثاني فقد صرحوا بانه لا نزاع في ان الامر يقتضيه حتى
نفى الريب عنه جماعة وهذا القال لا يخلو من شوب اجمال والتحقيق ان موافقة الامر الواقعي يوجب الامتثال بحسبه كما ان موافقة الامر
الظاهري يوجب الامتثال بحسبه ولا يلزم من حصول الامتثال باحد الاعتبارين حصوله بالاعتبار الاخر ما لم يتحد المورد وسيأتي
تحقيق الكلام فيه في اخر البحث اذا تقرر هذا فنقول ذهب الاكثرون الى ان موافقة الامر يستلزم الاجزاء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار
الى انه لا يستلزمه قال عبد الجبار فيما نقل عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزم [illegible]
مع ذلك هذا كلامه له وملزم القضاء مع ذلك يحتمل ان يكون من تتمة الحكاية فيكون مفاده الامر بالقضاء ايضا وان يكون عطفا على
مدخول [illegible] يكون لاذا من اللزوم او متعديا من الالزام وكيف كان فالمستفاد من كلامه جواز تعلق الامر بالقضاء مع
الاداء والظاهر انه اراد بالقضاء معناه المعروف في العرف من اداء الفعل بعد الوقت استدراكا لفوائته فيه او بدلا عنه فيه على ما هو
المتبادر من اطلاقه ويساعد عليه قوله عندنا اذ لا نزاع لاحد في جواز الامر بالفعل وبالمثل ثم ليس في كلامه تصريح بان الامر بالقضاء
هل هو مستفاد من الامر بالاداء او من غيره ثم ظ كلامه هو الثاني كما تنبه له الفنازاني ويشهد له قولهم في العنوان ان الامر هل
يقتضي الاجزاء او لا حيث جعلوا القول الاخر عدم اقتضائه الاجزاء لا اقتضائه عدم الاجزاء ومنهم من حمل دعواه على الوجه الاول
زعما منه ان النزاع على الوجه الثاني يرجع لفظيا لرجوعه الى تسميته قضاء وهو سهو واذ الاشكال في المقام انما نشأ من حيث كون
الثاني قضاء حقيقة لا من حيث كونه مستفادا من الامر الاول اذ مرجع ذلك الى ثبوت الوضع والعلاقة دون العقل كما يقتضيه
كلام الفريقين وحجتهم ثم الكلام هنا يأتي في مقامين الاول ان موافقة الامر الظاهري هل يوجب سقوط القضاء بالنسبة الى الامر
الواقعي او لا الثاني ان موافقة كل من الامرين هل يقتضي سقوط القضاء بالنسبة اليه او لا والظ من اطلاق المثبتين في ادلة
الدعوى اثبات الوجهين معا كما ان الظ من اطلاق المنكرين انكارهما معا لكن مفاد ادلتهم مختلف فان منها ما يبتني على الاول ومنها
ما يبتني على الثاني كما سنشير اليه وكيف كان فالحق في المقام الاول مع منكري الاقتضاء في القضاء بل في الاعادة ايضا فيثبت الاعادة
بنفس الامر والقضاء بما دل على [illegible] بعد الفوات وفي المقام الثاني مع مثبتيه ونحن نذكر ادلة الفريقين ونحرر البحث فيها على
[illegible] الفاضل المعاصر ان من قال بان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقط للتعبد به بعد انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا
[illegible] بانه لا يسقط يعني لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا في الجملة لا دائما فالنزاع في ان الامر بالشيء هل يقتضي فعله فاسد
[illegible] انه هنا يجوز ان يكون معه امر اخر يقتضي فعله ثانيا اقتضاء اولا اذ لا ريب في جواز ذلك فيعود النزاع معه لفظيا
[illegible] تسميته قضاء انتهى وقد عرفت ما حققناه ان هذا الكلام ما لا يستقيم بقاء النوم في المقام لان كلامهم في اقتضائه

الاجزاء اما باستلزامه لسقوط التعبد به قضاء وعدمه فكما يشهد به عنا وبينهم وبحجهم كلفى عدم اقتضائه التعبد به قضاء او اقتضائه ذلك
ولو في الجملة كما ذكره على ان تنزيله لقاعدة الاقتضاء على دعوى الاقتضاء [illegible] مع حلول كلام [illegible] غير سديد لان الاقتضاء ان كان
عقليا وجب اطراده وان كان لفظيا فلا بد ان يكون بوضع نوعي فيلزم اطراده [illegible] وقوله هنا ثم توهم ان النزاع على القول
الذي حرره لا يتفرع على النزاع المتقدم من ان الامر بالقضاء هل يتبع الامر بالاداء ام لا بل يجري على كل من القولين وكذا لا يتفرع على
النزاع في ان الامر هل يفيد المرة او التكرار ولا واكتفى في بيان الاول بالاحالة الى الوضوح وعلل في الثاني بان نفي المرة للتعبير انما هو
بالتخصيص ويبقى القضاء على القول بالاجزاء من جهة عدم الدليل وثبوت فعله ثانيا على القول بالتكرار انما هو بالاصالة وهنا على
القول بعدم الاجزاء من باب القضاء والاعادة اقول من منع كلا الامر بالاداء على الامر بالقضاء على تقدير الاخلال به بلزمه المنع من
ذلك على تقدير عدم الاخلال به بطريق الاولوية [illegible] النزاع هناك بين النفي والاثبات الكليين كما عرفت [illegible]
وكذا من قال بان الامر للطبيعة فقط او للمرة فقط ليس له ان يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة والا لم يكن [illegible]
بذلك اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق الجواز لو ساعدناه على ثبوت اصله لكن يهدم على تقديره ما بنى عليه في الاحتجاج على الخصم كما
سنذكره فانه لا يقتضي نفي جواز مجازا بل كان اللازم على هذا التوجيه ان يحصل هذا القول لمعنا اقوال تلك المسئلة لانه قول بالتكرار
لكن بغير المعنى المعهود من القائلين به فهذا كله مضافا الى منافاته اشتراده على كلامه لا تكاد تخفى على المتامل وانما على تقرير المحكي
النزاع فعدم التفرع ظاهر لا يستر عليه واعلم انه ان فسرت الاعادة بمعنى الاتيان بالفعل في الوقت ثانيا الخلاف الاول كما نص عليه بعضهم
كان حكم القضاء ايضا ذكرا لان الخصم لم يصرح بالجواز فيهما وان فسرت بمجرد اداء الفعل في الوقت ثانيا فعلى ما حررنا لا يقبل النزاع اذا
عرفت هذا فالذي تمسك به الاكثرون لمدعاهم الا الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة بلنا
مستندوا لها بالقضاء تحصيل الحاصل وبه يرجع ذلك الى دليلين لا اشتراك على الفساد من وجهين احدهما خلاف الفرض اذ التقدير
اتى بالمامور به على وجهه ولم يفت منه شيء والاخر لزوم تحصيل الحاصل كما يدل عليه الاستدراك المعتبر في مفهوم القضاء واعترض
القضاء ابن على الدليل المذكور بوجهين الاول ان ذلك يجري ما نقلناه من كلام عبد الجبار مشعر بان ليس النزاع في الخروج عن عهدة
الواجب بهذا الامر بل في انه هل يعتبر بحيث لا يتوجه اليه تكليف بذلك الفعل بامر اخر اولا ولا خفاء في ان المأتي به ثانيا لا يكون
نفس المأتي به اولا بل مثله فلا يكون تحصيل الحاصل الثاني اما لا نسلم ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن
الاتيان بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم واجاب بعض الاكابر في كلامه عن الوجه الاول بان الواجب في الحقيقة انما هو نفس الطبيعة
دون خصوصيات الافراد ولا ريب في ان الطبيعة التي وقعت اداء هي التي وقعت قضاء فاذا اتى بها المكلف اداء ولم يسقط به تكليفه
فقد وجب الاتيان بها بعد ما حصلت وهو تحصيل الحاصل اذ ليس الواجب الا تحصيل الطبيعة في الخارج اما الفاعل الناسي فدفعه و
هذا قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون الاتيان بجميع الانواع المندرجة تحت جنس [illegible]
هذا كلامه وفيه نظر اذ ليس غرض المجيب لزوم تحصيل الحاصل هناك من حيث الاتيان بالطبيعة [illegible]
بالواجب على تقدير ان يكون المطلوب تحصيل الطبيعة في الجملة ولزوم ذلك على هذا التقدير [illegible]
عبارته عن نقل مرامه نعم يرد على المجيب انا لا نسلم ان الواجب في الاداء والقضاء شيء واحد هو نفس الطبيعة المطلقة بل الواجب في
الاداء الطبيعة المقيدة بكونها في الوقت وفي القضاء الطبيعة المقيدة بكونها خارج الوقت فهي متعددة كيف ولو كان الواجب تحصيل
الطبيعة في الجملة لم يخفى هناك صفة الاداء والقضاء قطعا ويرد على اصل الاعتراض ان المأتي به ثانيا وان كان غير المأتي به اولا
لكن المصلحة التي قصد تحصيلها به حاصلة بالمأتي به اولا فلزوم تحصيل الحاصل به كما تضمنه الاستدلال المذكور مما لا محيص عنه نعم
هذا انما يتجه بالنسبة الى المقام الثاني من المقامين الذين حررناهما في محل النزاع واما بالنسبة الى المقام الاول فنا فقط لان الذي
قصد تحصيله ثانيا هو الاتيان بالمامور به على وجهه ولو بطريق شرعي لم ينكشف فساده وهو لم يحصل والذي حصل هو موافقة
الامر الظاهري بطريق انكشف عدم مطابقته للامر الواقعي ولم يقصد حصوله فلا يلزم ما ذكره المستدل من تحصيل الحاصل ويمكن
الجواب عن الثاني بما مر من ان المراد من لفظ القضاء ما ذكرناه وفي كلامه ما يؤيد ذلك واما تفسير القضاء بالمعنى المذكور فبعيد
وعلى تقديره فكلامه معه مبني على التقدير الاخر كما اشرنا اليه وقد يجاب عن هذا الاعتراض ايضا بما مر في الجواب الذي زيفناه من لزوم
تحصيل الحاصل وقد عرفت ما فيه الثاني انه لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال ابدا والتالي باطل بالضرورة والاتفاق اما الملازمة
فلان التقدير جواز ان ما اتى المامور به على وجهه ولا يسقط عنه بل يجب عليه ان يأتي به قضاء وحينئذ فاصل [illegible] فظ لان
الملازمة ممنوعة اولا فلان الخصم صرح بحصول الامتثال وان لم يقل بسقوط القضاء واما ثانيا فلانه [illegible]
ينافي العلم بسقوطه في بعض الموارد شرعا ولو جعل الثاني عدم العلم بالخروج عن عهدة التكليف بالاداء واقتصر ابطاله
او بين الملازمة بان الامتثال انما يتحقق بتحصيل المصلحة المقصودة ولا علم بتحصيلها مع تجويز الامر باستدراكها [illegible]

المستلزم

الثاني

تفوات الوقت الا ... لكن يكون هذا الدليل على الوجه الثاني والدليل الاول بدليلين فلا يتعدد وان ويمكن دفع الثاني بان المراد عدم
العلم بالنظر الى ذلك الامر ويستدل بعض المعاصرين بما قدمنا من ان المتبادر من الامر ليس الا طلب الماهية المطلقة من غير اعتبار مرة
ولا تكرار فلا يدل على ثبوت القضاء وهو سبق على تحريره السابق وقد عرفت ما فيه احتج النافون بوجهين الاول لو سقط لسقط
قضاء الحج باتمام فاسده لتعلق الامر به وانه لا يسقط بالاتفاق والجواب بعد تسليم ان الثاني قضاء بالمعنى الذي سبق ان القضاء ليس
للثاني به بل للذي لم يثبت به وهو الحج الصحيح اما وجوب اتمام الفاسد فليس للامر بالحج بل لامر آخر فهو مجزئ عن الامر الثاني لوقوعه
على وجهه ولهذا لا يقضي فاسدا وغير مجزئ عن الامر الاول اذا لم يات به على وجهه ولا يذهب عليك ان الدليل المذكور انما يتجه بالنسبة
الى المقام الثاني اذ الامر بالحج امر واقعي لا ظاهري الثاني لو سقط لسقط عن المصلي بطرح الطهارة الشرعية اذا انكشف له الخلاف و
التالي باطل اما الملازمة فللاتفاق على انه مامور بالعمل على حسب ظنه واما بطلان التالي فبالاتفاق ولجيب ولا بالمنع من انتفاء
السقوط فيرتفع الخلاف فيه وهذا المنع ضعيف عندنا وان بطل مستند الخصم عليه من نقل الاتفاق وثانيا بان الثاني ولجب مستأنف
وتسميته قضاء مجاز لانه مثل الاول ولا يخفى ان هذه الكلمات من الاستدلال وجوابه انما يتجه بالنسبة الى المقام الاول دون الثاني
قال الفاضل النراقي في دفع الجواب الاخير وهذا بعيد اذ لم يعهد الامر بمثل الامر فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضاء فلا
يوجد قضاء حقيقة قطعا وفيما ذكره اخيرا نظر اذ المانع ان يمنع امكان ذلك في كل مقام لقيام الدليل عليه في بعض المواضع قطعا و
التحقيق في المقام ما اشرنا اليه من ان الامر بالصلوة هناك امر ظاهري لا يقتضي العمل بحسبه الا الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف
انكشف عدم حصول الاجزاء والامتثال للامر الواقعي فيترتب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان الاحكام الشرعية سواء كانت تكليفية
او وضعية انما تتبع متعلقاتها الواقعية لا الاعتقادية علما كان او ظنا لان الالفاظ التي تعلقت تلك الاحكام بها موضوعة بازاء
المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف واللغة واما العلم او ما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الا من حيث كونه كاشفا
عنها موصلا اليها فالمكلف في الفرض المذكور مامور بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع له مضافا الى العلم الذي
هو طريق عقلي طريقا ظنيا فاذا عول على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده من عدم ايصاله الى الواقع تبين انه لم يات بما امر الشارع به
من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فيلزم استدراكها ولو خارج الوقت لصدق الفوات في حقه غاية ما في الباب ان لا يكون
اثمه لتحقق العذر في حقه وبيان آخر هناك امران امر بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية مشروطا فعليته او بقاؤه بعدم العذر
المانع ومتى اداء الطريق العقلي او الشرعي كالاستصحاب الى خلاف الواقع وامر بعملي بالصلوة المقرونة بالطهارة الظاهرية الثابتة
باحد الطرق الشرعية وان تخلف عنها الايصال الى الواقع وهذا الامر ناش من وضع الطريق عند العلم بالامر الاول فان تطابق الامران
امتثالهما المكلف وعد امتثالا لعمل احد الاولين الى امر واحد وان تعددت الجهة كما في نظيره في المحرم والا فامتثال الامر الذي اتى بالفعل
على وجهه وبقي ... ما يتخيل من ان المفهوم من ادلة حجية الاستصحاب او خبر العدلين او العدل الواحد على القول به او غير
ذلك لو سلم فيكون على حسب مؤداها لا غير حتى انه لو عمل بمقتضاها كان ممتثلا بحسب الواقع سواء تبين له الخلاف او لم يتبين فيجب تاويل
ما يقتضي بظاهره ان يكون التكليف على حسب الواقع فليس شيء بل المفهوم من تلك الادلة انما هو مجرد وجوب التعويل عليها كالادلة
الدالة على وجوب التعويل على العلم ولا منافاة بينها وبين ما دل على ان التكليف الواقعي على حسب الواقع وهي ظواهر تلك الخطابات
كما يشهد به صحة التصريح بهما من غير ان يكون هناك شوب منافاة وتعارض فان الادعاء الى ارتكاب التاويل في غير ما قام عليه الدليل
نعم مقتضى الاصول الاولية وجوب تحصيل العلم بحصول المطلوب ما لم يقم دليل على خلافه وتلك الادلة قامت على الاكتفاء بغيره و
بالجملة فلا سبيل الى جعل الامتثال للامر الظاهري موجبا للامتثال للامر الواقعي عند اختلاف الموردين حصول الامتثال بامر من غير
اتيان بمورده غير معقول نعم يجوز ان يكون مسقطا لبقاء التكليف به عند قيام دليل على السقوط فيقيد به الاطلاق المقتضي لعدم
السقوط واما حكمنا بالامتثال في بعض موارد المقام كما في التاخير بالصلوة قبل دخول الوقت او في الثوب النجس على تفصيل تقرر
في محله فلتعيمنا مورد الحكم الواقعي هناك الى ما ادى اليه الطريق المعتبر شرعا لدلالة الدليل عليه وذهب الفاضل المعاصر على
ما يظهر من كلامه الى القول بان موافقة الامر الظاهري يجزي عن الامر الواقعي بمعنى انه يقتضي سقوطه ما لم يدل دليل على خلافه
واحتج عليه بالاصل وبان الظ من الامر الثاني اسقاط الامر الاول بشهادة العرف واللغة ثم قال نعم لو بين من الخارج ان كل مبدل
انما يسقط ما ... ما دام غير متمكن منه فلا ذكر وجه وانى لك باثباته بل الظ الاسقاط مطلقا ويرجع النزاع الى اثبات هذه الدعوى
او ... الفقه او يفيد سقوطه فيصير المسئلة فقهية لا اصولية اقول لا ريب في ان ... الاتفاق الامر ... عدم
... وان كان مامورا به بامر آخر ودعوى سقوطه به تقييد للامر ولو فسر المامور به ... اليه طريقه عمي كما ...
... التقدير لا بد من قيام دليل عليه وليس في الامر الثاني ما يقتضي ذلك لا عينا ولا ... والتمسك باصالة
... العدم في مثل المقام فاسد من وجهين الاول ان الذي يتجه فيه اصل الاشتغال لا اصل البراءة واصل بقاء ... التكليف

التكليف لا اصل العدم وذلك القطع بحصول الاشتغال والشك في البراءة عنه وسقوطه فيستصحب الثاني ان الاحتياط في الاصول الفاسدة
انما يحتج حيث لا يمكن رفعها ظاهر خطاب وقد عرفت ان الظن من الطارئ الامر عدم السقوط واما ما اشار اليه من ان ما امر به بالامر الظاهري بدلا عما
امر به بالامر الواقعي فهم اذ لا شاهد عليه على انا نقطع بان الصلوة بالطهارة اليقينية او الظنية لم يؤمر بها من حيث كونها بدلا عن الصلوة
بالطهارة الواقعية بل من حيث كونها مفيدة للاعتداد بالظن او اليقين انما هو من حيث كونه كاشفا عنها موصلا اليها وانما ما ثبت بدليل على
تقدير العجز عن البدل كالتيمم عن الوضوء وكالقعود وما بعده من الحالات المترتبة عن القيام فالدعوى متجهة فيه اذ الظاهر من البدلية عرفا و
لغة سقوط الامر بالبدل منه مطلقا نعم اذا كان الامر بالبدل على تقدير عدم التمكن من المبدل في تمام الوقت فعلم ذلك او ظن حيث يعتبر الظن و
اتى به ثم انكشف الخلاف رجع الى الاصل السابق ثم لا يخفى ان الغرض الاصلي من هذا البحث بيان كيفية دلالة الامر الذي هو دليل تعبدي
لا بيان حال البدل والمبدل الذين هما فعل المكلف فالمسئلة اصولية لا فقهية **فصل** اختلفوا في ان الامر بالامر امر بالمامور ام لا
بذلك الشيء او لا والحق ان مجرد الامر بالامر او ما بمعناه كالايجاب لا يقتضي الامر لغة الا اذا توقف صدور حق عند من المامور على امر
باتباعه فيه فيقتضي ظاهر الامر به بواسطة امر المامور لئلا يلزم الترجيح عن ظاهر اللفظ او التكليف بالمحال فلو قال له اوجب عليه كذا
او افرض عليه كذا او قال امره بكذا فان كان المامور الثاني ممن يجب عليه طاعة المامور الاول ولو بتذوشهه او كان المامور الاول
في الفرض الاخير اعلى مرتبة من المامور الثاني بحيث يصح معه صدق الامر عرفا وان تخلف عن الوجوب لو قلنا به لم يقتض الامر المذكور امره
بالاتباع لجواز صدوره ممن ليس له اهلية امره او الايجاب عليه والا فاذا بظاهر الامر به بواسطة امر المامور كما مر ويجوز ان يكون مفاده
ح ولو بالالتزام جعل سلطان وولاية له على المامور الثاني بحيث يكون له الامر من قبل نفسه من غير حاجة الى ان يكون مامورا باتباعه
ومن هذا الباب امر الشارع ولي الصبي بامره في موارده المقررة ولهذا يستحق الصبي معاقبة الولي عقلا وشرعا على تقدير مخالفته له دون
معاقبة الشارع لعدم مخالفته له واما عرفا فالظاهر منه الامر به مطلقا ما لم يقم قرينة على خلافه فانه مقدور المكلف الثاني مبلغا لا منشأ
للتكليف وموسسا كما يشهد به تتبع موارد استعماله وان كان اللفظ باقيا على معناه الاصلي هذا اذا كان المامور به مادة الامر
ونحوه واما اذا كان صيغة الامر كقوله قل له افعل كذا فالتحقيق انه لا يقتضي الامر بالفعل لغة مطلقا اذ ليس معناه الا الامر بالحالة هذه
القول نعم يقتضيه بحسب العرف كما مر هذا كله اذا اطلق الامر بالامر اما اذا قال له مره عني بكذا او قل له عني افعل كذا فلا ريب انه يدل على
امر المامور من قبله وان المخاطب مبلغ عنه وان قال له مره من قبل نفسك او قل له افعل كذا من قبل نفسك دل على عدم كونه مبلغا فان كان
المامور له اهلية الامر والا كان قضية ظاهر الامر في الاول اعطاؤه اهلية ذلك كما مر والظاهر ان هذين القسمين خارجان عن محل النزاع
واما ما احتج به النافون من قوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين حيث لا وجوب على الصبيان ومن انه لا تناقض بين قول القائل
مر عبدك بان يتجر وبين قوله للعبد لا تتجر فغير مناف لما بيناه كما عرفت ويلحق بما مر ما لو تراخت الاوامر او امره بالامر به ندبا او ندب الامر
به وجوبا او ندبا وعكسه الاباحة والارشاد وقس على الامر حال النهي والملفق منهما ولو مع [illegible] فديعة
عمرا ببيع عبده فهل له ان يبيعه قبل امره اولا وكذا لو قال انه وكيلي عن بيعه **فصل** اذا تعاقب [illegible]
يرجح الحمل على المرة تعين الحمل عليها نحو صل ركعتين وكقول المولى لعبده اسقني ماء ايقع ما فان المامور الذي في العهد قرينة
المقام في الثاني شاهد على عدم ارادة التكرار وكذا اذا كان ظاهر الخطاب او المقام مفيد الارادة التاكيد ووحدة المطلوب في الاحمل على
التكرار سواء كان في اللفظ ما يرجح الحمل عليه كقوله صل ركعتين وصل ركعتين اذ التاكيد بالواو قليل واولى منه العطف بالفاء وثم او
يكن لان التاسيس اظهر من التاكيد في مقام العرف وهذا التعليل غير مطرد والتحقيق ان يفصل ح بين ما اذا اورد لكل منهما سببا
مغايرا للسبب الاخر كما لو قال ان جاءك زيد فاعطه درهما ثم قال ان اكرمك فاعطه درهما فاتفق المجيء والاكرام او ذكر لاحدهما سببا و
اطلق الاخر واتفق حصول السبب فيختار التاسيس في هاتين الصورتين على التاكيد على اشكال في الصورة الاخيرة لاحتمال حمل المطلق
فيها على المقيد لكنه ضعيف على ما سيأتي تحقيقه في مقامه والى ذلك ينظر القول بانه عدم تداخل الاسباب وبين ما اذا لم يذكر له
سببا له اصلا او ذكر السبب الاول بعينه فينبغي في هاتين الصورتين على التاكيد كل ذلك يظهر بالتامل في محاورات العرف مضافا
في الثاني الى اصالة عدم تعدد التكليف فقد اتضح بما قررنا ضعف القول بالمرة مطلقا وضعف القول بالتكرار مطلقا **القول في النهي**
فصل لفظ النهي عرفا ولغة عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل على سبيل الالزام فخرج الدعاء والالتماس لعدم الزامين
والكراهة لعدم الالزام ومن ادخلها فيه اسقطه من الحد والمراد بالفعل مطلق الحدث اعني مدلول المصدر على ما سبق في حد الامر
فدخل نحو لا تترك باعتبار الترك لتعلق النهي به حقيقة وان خرج عنه باعتبار الفعل المقيد به وخرج [illegible] اشياء الالزام وان دخل
فيه باعتبار الفعل المقيد به على ما مر واما نحو كف واكفف عن الزنا فهو من باب الامر عندنا سواء اخذ الكف بمعنى او
لصدوره عليه دون حد النهي وما زعمه بعض المعاصرين هنا من انه نهي باعتبار كون الكف الة لملاحظة حال الزنا ليس الكف
موضوعا لطلب الكف بهذا الاعتبار كيف وما ذكره مجرد حرفي والكف المأخوذ فيها معنى اسمي ولو سلم فلا نسلم انه [illegible]

سبق [illegible] النهي عليه باعتبار ما يلزمه عرفا بل يفهم منه من طلب الترك لا كلام فيه ومن منع تعلق التكليف بالترك ابدل
لفظه في الحد بالكف وانما تركنا قيد الاستعلاء لان [illegible] بعضهم [illegible] في معنى الامر ثم ما ذكرناه من انه حقيقة في الالزام بالترك هو
الظ من موارد استعماله فاطلاق النهي عنه على المكروه مجاز بدليل التبادر ويساعد عليه الآية الآتية ويخالف في ذلك بعض فجعلوه
في المكروه ايضا ويعرف الكلام فيه بمقايسته الى ما مر في بحث الامر وقد يطلق ويراد به صيغة لا تفعل ونظائرها وهذا هو المعنى المصطلح عليه
عند [illegible] وعند اهل العربية وقد اختلفوا في مدلول هذه الصيغة كاختلافهم في مدلول الامر فالاكثر على انها حقيقة في التحريم وقيل بل في [illegible]
وقيل بل مشترك بينهما والحق انه موضوع للقدر المشترك اعني طلب ترك الفعل كما ذهب اليه بعضهم لكنه عند الاطلاق ظ في عدم الرضا بالفعل
فيفيد التحريم والحظر والمستند على ذلك التبادر كما مر في بحث الامر ولك تمشية بقية الادلة السابقة هنا ايضا احتج الاكثرون بالتبادر
فان المولى اذا قال لعبده لا تفعل كذا فعل عدّ عاصيا وذم لفعله ما نهي عنه المولى وذلك آية التحريم واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة و
شرعا لاصالة عدم النقل وبان العلماء كانوا لا يزالون يستدلون بالنواهي المطلقة على التحريم من غير نكير وذلك اجماع منهم على انها
حقيقة في التحريم والجواب عن الاول ان التبادر المذكور اطلاقي فلا يقتضي الحقيقة كما مر وعن الثاني بانا لا نسلم ان ذلك لدلالة
المجردة على التحريم وانما نمنع دلالتها عليه وضعا وليس فيما نقل عنهم دلالة عليه وقد يستدل بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا وانه كالامر
للوجوب كما مر ووجوب الانتهاء نفس حرمة الفعل لا بقي هذا وارد في نواهي الرسول فلا يتناول نواهيه تعالى ولا نواهي الائمة والمقصود
اثبات الدلالة في الجميع او بقي لا نسلم ان وجوب الانتهاء يقتضي حرمة الفعل بل الاعم منها ومن كراهيته اذ معناه وجوب العمل بمقتضى النهي
ولا ريب في وجوب الانتهاء عن المكروه ايضا بمعنى وجوب العمل بمقتضى كراهته لا انا نقول اما الاول فمدفوع بان المقصود يتم في الباقي
بعدم القول بالفصل وقد يتمسك في الحاق نواهيه تعالى بالاولوية وهي في محل المنع لعدم وضوح المناط واما الثاني فمدفوع بان
المفهوم من الانتهاء موافقة النهي بترك الفعل واما القول بمقتضاه مع الفعل فلا يبقى انتهاء حقيقة لا لغة ولا عرفا وفي اصل الحجة
وهو ان لفظ النهي ان كان موضوعا لطلب الترك على وجه الالزام كما اخترناه فهو لا يتناول مدلول الصيغة ما لم يثبت استعمالها في
الحظر ثانيا استعمالها في الحظر بتناولها دوران كان موضوعا لمطلق طلب الترك دار الامر بين احد التاويلين من تخصيص
الموضوع او حمل الامر على الطلب المطلق اعني القدر المشترك والتخصيص وان كان في نفسه ارجح الا انه هنا من حيث استلزامه اخراج
اكثر الافراد على الظ اما مرجوح بالنسبة الى التاويل في الامر او مساو له وكيف كان فلا ينهض دليلا على المقصود وفيه نظر اذ يكون في
التمسك بالآية الاستناد الى العرف واللغة في تسمية مدلول الصيغة المجردة عن القرينة الصادرة عن العالي نهيا وهذا ظاهر بالرجوع
الى المحاورات ولا حاجة الى تعيين معنى النهي والصيغة نعم يتجه على اصل الاحتجاج ان الآية انما تقتضي مجرد الاستعمال او الاطلاق و
هو لا يقتضي الوضع كما هو المقصود ويعرف حجة القول بالكراهة والاشتراك بالمقايسة الى ما مر في بحث الامر من القائلين بانها
للتحريم من توقف في [illegible] اذا وردت في الاخبار المروية عن الائمة نظرا الى شيوع استعمالها في عرفهم في الكراهة حتى صارت فيها
من المجازات المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وقد تقدم نظير هذا الكلام منا في الامر والجواب الجواب **فصل** الحق ان المطلوب
بالنهي انما هو ترك الفعل اعني التنبيه لعدمه ونفيه وذهب جماعة الى انه امر وجودي وهو الكف عنه لنا وجوه الاول ان النهي حقيقة
في طلب الترك مجاز في طلب الكف لتبادر الاول منه دون الثاني وليس هناك ما يستدعي صرفه من معناه الحقيقي الا ما تخيله
الخصم وهو لا يصلح له على ما سنبينه فتعين الحمل عليه وهو المطلوب الثاني ان المطلوب لو كان نفس الكف لوجب العزم على
الفعل والميل اليه لتوقف صدقه عرفا عليه ولعصى بالترك اذا تجرد عن الكف لعدم الاتيان بالمطلوب وفساد كل من التلازمين يقضي
بفساد الملزوم لا يقال مفاد النهي طلب الكف عند ارادة الفعل والعزم عليه لا مطلقا فيندفع المحذوران لانا نقول هذا القيد مما لا
يستفاد من الصيغة عند اطلاقها فلا وجه لارتكابه على انا نقطع بان المكلف حال عدم ارادة الفعل منهي ولا اختصاص له بحال
الارادة الثالث انه لو كان المطلوب نفس الكف لزم ان لا يكون عقاب على نفس الفعل بل على ترك الكف لان الطلب لم يتعلق الا به
وانه باطل قطعا وما يقال في دفعه من ان المطلوب بالذات انما هو الترك لكن لما لم يكن مقدورا تعلق الطلب بالكف وسيلة اليه
فغير جيد اذ العقاب لا يترتب عقلا ولا عادة الا على مخالفة ما طلب من المكلف دون الآثار التي قصد ترتبها على الفعل المطلوب
اذا لم يتعلق بها طلب حقيقة الرابع انه يلزم على التقدير المذكور ان لا يستحق عقاب على معصية والتالي باطل بيان الملازمة انه اذا استحق
عقابا [illegible] الترك واجب او فعل حرام وتنبه منهما لا يصلح لترتبه عليه اما لا يصلح لترتبه على ترك الواجب فلان الترك بنفسه غير [illegible]
[illegible] زعم الخصم [illegible] عقاب على غير المقدور اذ كل ما يصح ترتب العقاب عليه يصح تعلق التكليف والخطاب به قطعا ولهذا
[illegible] وان كان مقدورا لكن ترتب العقاب عليه يقتضي ان يكون متعلقا للتكليف ولا تعلق له اما بعضه [illegible]
[illegible] امر واما بالكف عنه فلعود الكلام اليه ويتسلسل واما انه لا يصلح لترتبه على فعل الحرام فلانه اما على نفسه [illegible]
[illegible] في الوجه الثاني او على ترك الكف عنه وقد مر فساده في الوجه الاول واما بطلان التالي فمعلوم بالضرورة [illegible]

[illegible] الخصم [illegible] التكليف بضده وهو كما ترى [illegible] الوجوب
[illegible] من مطلوبية [illegible] ومفعوليته [illegible] الوجوب [illegible] من مطلوبية الفعل ومفعوليته [illegible]
مفعولية الفعل ومطلوبية الكف [illegible] الجواب [illegible] الطلوب كلب [illegible] على هذا المعنى [illegible]
بان المطلوبية والمفعولية صفتان [illegible] كالفعل والترك [illegible] احدهما [illegible] وحسب حكم التقابل [illegible]
بالاخرى فاذا اتصف الفعل بالمطلوبية لزم ان يتصف الترك بالمفعولية على حسب مطلوبية الفعل وان اتصف الفعل بالمفعولية
وجب ان يتصف الترك بالمطلوبية على حسب مفعولية الفعل واما الكف فلا تقابل له مع الفعل فلا يجب اتصافه بالوصف المقابل
الخامس ما اورده العلامة من ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا بعد صدور الفعل على انه فعل من دون نظر الى
تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف بباله لكن ذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولم يصح
المدح على مجرد الترك هذا كلامه ولو قال تارك المنهي عنه لاجل النهي يعد ممتثلا بالترك ويمدح عليه تم وسلم عن الاشكال [illegible]
تعمل هذا دليلا ساذجا احتج الخصم بان الترك عدم فلا تؤثر القدرة فيه فلا يتعلق التكليف به فلا يكون مطلوبا بالنهي [illegible]
الحمل على الكف اذ لا يخرج عنه انتفاء وهو المطلوب والدليل على ان القدرة لا تتعلق بالعدم ان العدم نفي محض وهو لا يصلح اثرا
للقدرة وانه سابق على القدرة وغائب لها متاخر في المتقدم غير معقول وانه مستمر ازلي والقدرة تستدعي اثرا متجددا يستند اليها
لا يتحقق العدم قد يكون مسبوقا بالوجود كترك القيام بعد حصوله فهو متاخر عن القدرة متجدد يستند اليها فينقض كلية الدعوى في
الدليلين الاخيرين لانا نقول الكلام في الاعدام الخاصة ولا ريب في انها ازلية اذ عدم قيام زيد في وقت خاص مستمر من الازل
او نقول اذا ثبت الخصوصية في الاعدام الازلية فليثبت في عموم العدم الفارق والجواب ان الترك ليس مجرد العدم بل جملة التسبب
لو منع من عدم كون العدم مقدورا كيف ولو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود ايضا مقدورا لتساوي نسبة القدرة الى
طرفي الوجود والعدم اذ القدرة على احدهما خاصة اضطرار لا قدرة ودعوى ان عدم الحصر [illegible] لاثر القدرة [illegible]
قد تحقق في محله ان اثر كل اثر بحسبه مع ان المطلوب بالنهي جعل عدم لاحق للوجود ولم يعتد بعض اهل [illegible]
الوجود الاعتباري باعتبار وجود منشأ الانتزاع وليس المراد ان العدم السابق على القدرة مستند اليها بل العدم المقارن
فان عدم الفعل قبل وجود الفاعل يستند الى عدمه وعدم علمه وقدرته وارادته وهذا غير مقدور له ولا مطلوب منه بالنهي
وبعد وجوده ووجود علمه وقدرته يستند الى عدم ارادته فقط وهذا مقدور له لاستناده في الحقيقة الى القادر من حيث كونه
قادرا وتوجيهه ان القادر المختار اذا علم بعض مقدوراته الفعلية فلا بد له من ان يختار اما فعله فيريده او تركه فلا يريده و
ليس له حالة ثالثة فكل من ارادته وعدمها مستند الى اختياره فيستند اثرهما اليه لا محالة او نقول يكفي في استناد العدم الى
القدرة توقفه على عدم تعلقها برفعه عند حصول شرائطها وهذا القدر من الاستناد كاف [illegible] قطعا [illegible]
في صحة التكليف بمسبب مجرد القدرة على سببه المعد لحصوله على ان المراد بازلية العدم ان كان ازليته بحسب [illegible] لان
الفعل ممكن والممكنات في حد ذواتها عرية عن وصفي الوجود والعدم وان كان ازليته بحسب الزمان فدعوى عدم تاثير القدرة
فيه مطلقا ممنوعة الا ان هذا المنع انما يتم بالنسبة الى القدرة الازلية ومحل البحث انما هو القدرة الحادثة وقد يجاب بان تاثير
القدرة استمرار العدم لا نفس العدم ولا نسلم ان استمراره لا يصلح اثرا للقدرة لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر او يفعل فلا
يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها وفيه نظر لان استمرار العدم وبقائه صفة له
فيكون معدوما ايضا لا محالة فهو اذن بحكم العدم في عدم جواز تعلق القدرة والتكليف به على ما افاده دليل الخصم [illegible] ثم لو سلم
عدم جواز تعلق التكليف به ايضا والا فلا مانع من تعلقه بنفس العدم فالتفرقة غير مسموعة مع ان الاستمرار غير معقول فيما
اذا كان العدم مسبوقا بالفعل ودعوى ان الاعدام الخاصة ازلية كما سبقت لا جدوى لها هنا لظهور انه لا يفهم من النهي طلب
استمرار الاعدام الخاصة باعتبار كونها ازلية مع ان الخصوصية ان اعتبرت قيدا للعدم فهو حادث قطعا لانتفائه قبلها وانما يتم
دعوى ازلية الزمانية ان اعتبرت الخصوصية قيدا للمعدوم فقط على ان هذا منافي لما ذكر في الدعوى من تعلق الطلب بنفس
العدم اذ على هذا البيان يلزم ان يكون المطلوب بالنهي استمراره لا نفسه وفيه ايضا خروج عن وضع الصيغة فان المتبادر منها
طلب ترك الطبيعة كما عرفت لا طلب استمرار الترك السابق ويمكن ان يتمسك في دفعه ايضا ببعض الوجوه التي اسلفناها في دفع
القول بالكف وقد يستدل على القول المذكور بان المطلوب لو كان نفس العدم لزم ان يكون المكلف ممتثلا [illegible] بمجرد الترك
ولو لغير الامتثال والتالي بطرفيه باطل الملازمة فلانه بالمطلوب اما بطلان التالي فشهادة العرف والعقل وقد [illegible]
ما ذكر في التالي حصول الامرين على تقدير الترك حال عدم القدرة على الفعل وهو خطاء لان التكليف [illegible]
بالمكلف في غير حال القدرة والجواب لا نسلم ان الاتيان بالمطلوب بمجرده يوجب الامتثال بل انما يوجبه اذا كان [illegible]

[illegible]

فصل اختلفوا في دلالة النهي على الدوام والتكرار فاثبتها قوم وعزي الى الاكثر ونفيها اخرون واما جمعا في مجرد النهي بين
الدوام والتكرار لان الاول اوفق بالقول بان المطلوب بالنهي مجرد عدم الفعل والثاني انسب بالقول بانه الكف وربما ناسب القول الاول
ايضا ان قلنا بعدم بقاء الاكوان مطلقا حتى العدمية منها والزمنا باسنادها الى المكلف والظاهر من مقالة المثبتين دعوى كونه موضوعا
للتكرار بالخصوص فيدل عليه مع قطع النظر عما سواه عن اطلاقه والظاهر من مقالة النافين نفي دلالته على التكرار ولو مع ملاحظة
اطلاقه ما لم يقم قرينة خارجية على خلافه فالنزاع على هذا معنوي والحق انه بحسب اصل الوضع لا يدل الا على طلب الترك ولهذا يصح تقييده
بكل من الاستمرار وعدمه حقيقة واما عند الاطلاق فمقتضاه الدوام والاستمرار لا غير وبعبارة اخرى ان اعتبر النهي مجردا عن الاطلاق
والتقييد كان الطلب في الهيئة مجردا عن الدوام عند وان اعتبر مطلقا كان الطلب نفي الهيئة دائما ويمكن تنزيل مقالة النافين على الوجه
الاول ومقالة المثبتين على الوجه الثاني فيكون النزاع لفظيا لكنه بعيد كما لا يخفى قلنا انه في المقام دعويان اخريان على اولهما وجوه
احدها التبادر فان المفهوم من النهي عند تجريد النظر عن الاطلاق وتقييده ليس الا طلب الترك الهيئة مجردا عن الوصفين وقد سبق ان
التبادر من شواهد الحقيقة ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اوضح وهو ان النهي كالامر يشتمل على جزء مادي يدل على الطبيعة لا بشرط
وجزء صوري وهو اما النفي والهيئة به يدل على طلب الترك او النسبة ولا دلالة لهذين المفهومين على التكرار لا منفردا ولا منضما فيكون
القدر المشترك بينهما وهو المطلوب الثاني ان استعمال النهي في القدر المشترك بين التكرار وعدمه ثابت واستعماله في كل من الخصوصيتين
غير ثابت واما الثابت اطلاقه عليهما فقضية ما اسلفناه من اصالة الحقيقة في متحد المعنى ان يكون حقيقة في القدر المشترك والخصم
لن يمنع وقوع استعماله في القدر المشترك اذ ليس مورد ظاهر يمكن الزامه به الثالث انه لو كان موضوعا للتكرار بخصوصه كما زعمه الخصم لزم
ان يكون مجازا عند تقييده بغيره وليس كذلك للقطع بان قولنا للحائض لا تصلي ايام حيضك والجنب لا تدخل المسجد ولا تمس خط الكتابة
الى ان تغتسل الى غير ذلك مما لا حصر له حقيقة لا غير ودعوى ان للتقييد وضعا آخر مدفوعة باصالة عدم الاشتراك واما على الثانية
ايضا وجوه الاول التبادر فان المفهوم من النهي المطلق عرفا ليس الا طلب الترك على الاستمرار وذلك ظ عند الرجوع الى المحاورات
الثاني ان عمل الاصحاب والامصار الى الزمان يستدلون بالنواهي الواردة في الكتاب والسنة على دوامه من غير نكير وذلك اجماع
منهم على ظهوره في المراد الثالث قضية وقوع المادة المطلقة التي مفادها النهية المطلقة في سياق النفي المستفاد من النهي
لا معناه طلب النفي عموم النفي فيتناول جميع الازمان وهو المراد بالاستمرار لا يقال قضية عموم النكرة المنفية تناول
جميع الازمان الا ترى ان قول القائل كل من دخل داري فله كذا يعد عاما بالنسبة الى الافراد حتى انه لو استثنى منه بعض
الافراد صح من غير حاجة الى تقدير وقطع بالنسبة الى الازمان ولهذا لا يصح ان يستثنى منه بعض الازمان الا بعد تقييد لفظ كل زمان

[illegible]

[illegible] لا يكون [illegible] الاستثناء [illegible] الاستثناء والفعل [illegible] الافراد المحققة فيها ولذا يتم [illegible] الاستثناء
بعض الافراد المقيدة بعض [illegible] الازمان وهو [illegible] فرق بعض المعاصرين [illegible] الازمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] في جميع الازمنة [illegible] على الاول دون الثاني بل منع من دلالته عليها [illegible]
واحد وان [illegible] بيان المقام وزيادة توضيح للمرام فاعلم ان للمهية بحسب الاعتبار حالات ثلث لانها اما ان تعتبر مجردة
والثاني هي المهية لا بشرط وعلى الاول اما ان يكون القيد وجوديا وعدميا فالاول هو المهية بشرط شيء والثاني هو المهية بشرط لا
فتنقسم المهية الى هذه الاقسام بواسطة انقسامها بالاعتبار من الاحوال الاعتبارية والقسم هو المهية المعتبرة مجردة عن تلك الاعتبارات
ولا يقدح لزوم ارتفاع النقيضين من [illegible] القيد بالاعتبارين وعدمه عن الجواز [illegible] لان [illegible]
لما لا [illegible] الاقسام [illegible] الاعتبارين [illegible] الاقسام بالنسبة الى
الواقع من الذهن والخارج [illegible] المهية المعتبرة [illegible] شيء بكل من الاعتبارين يتبع في الامكان وعدمه امكان لحوق الشرط لها
وعدمه [illegible] والمهية المأخوذة بشرط لا بالاعتبار [illegible] القياس الى شيء معين جاز وجودها حقيقة ذهنا وخارجا
الجاز كالانسان بشرط عدم كونه متحركا بالفعل والا لم يصح اذ لا لزوم من تقييدها بالوجود [illegible] للعقل ان يعتبرها بشرط اعراضها
عن جميع ما يعتبرها من اللواحق من وجودها الذهني الذي هو نفس تصورها [illegible] وجودها [illegible] الاعتبار [illegible] المهية
لا بشرط ان اخذت بالاعتبار الاول امكن وجودها حقيقة ذهنا وخارجا اذ عدم اعتبار الشرط لا يقتضي العدم [illegible] الاعتبار
الثاني امتنع وجودها الا [illegible] الوضوع الموجود عن عين المحمول ونقيضه وعند التحقيق الماهية المعتبرة لا بشرط بالاعتبار الاول
مهية ماخوذة بشرط لا بالنسبة الى ذلك الاعتبار بالاعتبار الثاني فاذا تبين عنك ما حققناه ان للمهية بالنظر الى الاعتبار والتصور كما
هو المعتبر حال الوضع حالات ثلث وبالنظر الى الوجود والواقع كما هو المعتبر حال الاستعمال حالتين لاستحالة وجودها بالحالة الثالثة
ظهر صحة ما ادعيناه في المقامين فانه ان لوحظ نفي المهية وجرد النظر عما لها من التقييد بشيء وعدمه كما لاحظه الواضع لها حين الوضع
لم يوجد له دلالة على عموم النفي لصلوحه لهما ولا دلالة لان نفي المهية الماخوذة بهذا الاعتبار مردد بين ان يكون نفيا للمهية المطلقة
والمقيدة فظهر ان النفي انما يتعلق بالمهية الملحوظة على ما تقرر عليه في اللحاظ واقعا ولا يدور مدار الا [illegible]
غير منفكة عن احد الاعتبارين وان جرد النظر عنهما وان لوحظ باعتبار ما لها من التقييد بعدم شيء منهما [illegible] على
عموم النفي اذ لا يصدق رفع المهية الغير المقيدة مع وجود مقيد من مقيداتها ويمكن تقرير الدليل بوجه اوضح وهو ان
النهي عند الاطلاق يدل على طلب نفي المهية في الزمن المشترك بين الحال والاستقبال بدليل انها ماخوذة من المضارع الموضوع للقدر
المشترك بين الزمنين كما هو المختار ولا يصدق نفي المهية في الزمن المشترك بين الزمنين الا بترك جميع افرادها في جميع افرادها كما لا يصدق
قولنا ما ضرب زيد الا باشتغاله جميع افراد الضرب منه في جميع افراد الزمن الماضي للبيان الذي سبق فيلزم من ذلك دلالتها على الدوام
عند الاطلاق وهو المقصود الرابع ما وجدناه في كلام بعض المعاصرين في توجيه حجة المثبتين وهو ان المطلوب بالنهي المطلق ان لم
يكن دوام الترك لكان المطلوب منه الترك في وقت معين والتالي باطل اذ لا دليل على التعيين فيلزم الاغراء بالجهل ورده بعد
عده وجها وجيها بما حاصله منع الملازمة لجواز ان يكون المطلوب طبيعة الترك في اي وقت اتفق كما مر نظيره في الامر فلا يثبت
الدوام ثم بنى على هذا الرد والتحقيق ان الملازمة فيه في الجملة ظاهرة لان ترك الفعل في الجملة مما لا يصلح غالبا لان يكون مطلوبا
للعقلاء ومقصودا لهم لوقوعه من كل فاعل لا محالة فان كل زان يترك الزنا في الجملة وكل سارق يترك السرقة في الجملة وهكذا [illegible]
الترك بالنهي [illegible] الحال لان يقصد به الامتثال فيترتب عليه آثاره مما لا يعتد به في مثل المقام فائدة نعم يتجه على الملازمة امران الاول
ان المطلوب بالنهي قد يكون الترك على وجه الامتثال وهو غير لازم الحصول على تقدير عدم النهي ويمكن دفعه بان الكلام في النهي
المطلق وهو ظ في طلب الترك المطلق على حد ما مر تحقيقه في مبحث الامر الثاني ان الفعل المنهي عنه قد يكون مما يمكن بقاؤه
واستمراره كالتغرب عن البلدان وهجر الاخوان والتخلق بمساوي الاخلاق وغير ذلك مما لا يلزم فيه وقوع الترك في الجملة [illegible]
دفعه بانه لا يخلص من التزام القول بالاستمرار في غيره فيمكن اتمام الكلام فيه بعدم القول بالفصل وتنبيها امكن منع بطلان
بالتزام القول بالفورية دون الاستمرار لكنه ضعيف ولا يخفى ان هذا الوجه لا يصلح مستند المثبتين لانه لا يقتضي دلالة [illegible]

[illegible] عند [illegible] اتحاد الجهتين [illegible] الاول [illegible] الاشاعرة [illegible] التكرار منه بدليل ان الصيد [illegible] اذا الذي [illegible] عنه مولا
[illegible] بعد تركه [illegible] تمكن من ايقاعه [illegible] اما [illegible] التحقيق يقتضي المنع من اجتماع الندب والوجوب وهو تحقيق الامام [illegible] الاشاعرة من ادخال
كل فرد فيه واجب عن الاول بالمنع من تحقق الاتحاد والتحقيق ان بوان كانت دعوى التباين للتنزل الى تسليم التكرار
يثبتها المدعي وان كانت بالنسبة الى النهي مجردا عن ملاحظة الاطلاق فممنوع ولا نسلم ان المثال المذكور عليه والجواب عن الشاهد
ان المنع من اجتماع الندب والوجوب متفرد مشترك بين الدوام وعدمه بدليل جواز تقييد كل منهما فلا يختص بالدوام بالاجماع
اطلاق او تقييد احتج الاخرون اولا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك جاز الجامع بين الصلوة والصوم ولا
دوام والجواب منع الملازمة لانه مستحيل الجمع كونه حقيقة في الدوام وهو انما يقتضي ظهوره فيه فلا ينافي الانفكاك لقيام قرينة
او دليل وثانيا بان النهي قد يرد تارة للتكرار كما في لا تسرقوا ولا تزنوا واخرى لا كقول الطبيب لا تشرب اللبن فيكون
للقدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك او المجاز الخالي عن العلاقة للاصل واجيب بان عدم الدوام في قول الطبيب انما يستفاد بالقرينة و
لولاها لكان المتبادر هو الدوام على ان المجاز لازم على تقدير ان يكون موضوعا للقدر المشترك ايضا اذا استعمل في احد الخصوصيتين
فلا يرجح وفي كلا الوجهين مع اصل الحجة نظر اما في الوجه الاول فلما عرفت مما حققناه من ان الدوام وعدمه انما يستفادان
بملاحظة امر خارج عن نفس النهي واما في الوجه الثاني فلانا نمنع ثبوت الاشتراك في شيء من الصيغ بين كلمة او اما واصل الحجة
فلان مجرد كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما لا يوجب ثبوتهما عند الاطلاق مع ان التعليل يلزم الاشتراك او المجاز عليل
كما بينا عليه سابقا واما ثانيا فانه يمنع تقييده بالدوام من غير تكرار وبمخالفة من غير نقض وهو انه كونه للقدر المشترك ورد بان
الفرد خارج والتأكيد واقع بالقيد على الاول وبالتأكيد على الثاني قرينة على المجاز وضعفه ظاهر والحق ان الحجة منحصرة الاثبات
فلا لزوم على من الدليل على الاول قد يقلب كل من قال بان النهي للدوام والتكرار لا من جهة الاطلاق بلزوم القول بانه
للفور كما يستفيد عند ولا يجاب الثاني [illegible] يتكرر من التزك الامرة واحدة وان علم به ان لا دليل على الفور وذلك يستلزم
يكون الدوام والتكرار واما من قال بانه لا يقتضي الدوام والتكرار فلا يقول بانه على الفور كما نقل عن الشيخ في العدة وان
لا يقول به كما نقل عن العلامة في التهذيب ووجهه ظ واما ما ادعاه بعضهم من ان من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور
فكانه سهو من القلم والصواب انه يلزمه القول بالفور وهذا واضح **فصل** اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ولا بد
قبل الخوض في المسألة من تحرير محل النزاع فنقول الوحدة قد تكون بالجنس وهذا مما لا ريب في جوازه الاجتماع فيه في الجملة
كالتهمة حيث اجتمع فيه الامر والنهي باعتبار ايقاعه لهم والضم وربما منع منه من زعم ان الحسن والقبح من مقتضيات الجنس فجعل
مورد النهي تعظيم الصنم دون السجود له فيختلف المحل وهو مع شذوذه ظاهر الفساد وقد تكون الوحدة بالشخص وح فان اتحدت
الجهتان عنوانا [illegible] والطبيعة المنهي عنها او تغايرتا واتحدت امرا او النوع الاول في الثاني ولو اتفاقا او تعلقا بجزء
ابتداء او ما يجري مجرى ذلك فلا ريب في عدم جواز الاجتماع فيه الا على قول الاشاعرة حيث جوزوا التكليف بالمحال وربما منعه
بعضهم فيما يتحد فيه الجهة نظرا الى كون نفس التكليف محالا من حيث ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم لانه
عدم الجواز وقد يوجه استحالة التكليف بان الطلب مسبوق بالارادة واجتماع ارادة الفعل مع ارادة الترك محال بمعنى ان
ارادة الترك المستفادة من النهي يستلزم كراهة الفعل وهي لا تجتمع مع ارادته المستفادة من الامر ضرورة ان كراهة الشيء
وبغوضيته تنافي ارادته ومحبوبيته ولا يخفى ان هذا لا يستقيم على ما هو المعروف من الاشاعرة من انهم يجعلون الطلب امرا مغايرا
للارادة مفارقا اياها حتى انهم صرحوا بان الآمر قد يأمر بما يكرهه فلا يلزم عندهم من توارد الامر والنهي على شيء اجتماع الارادة
والكراهة فيه هذا اذا لم يستند الاجتماع الى اختيار المكلف والا فقد اجاز من اجاز التكليف بالمحال ان جعله من بابه وسيأتي
الكلام فيه في البحث الآتي وان اختلفت الجهتان وكان المكلف مندوحة في الامتثال فهو موضع النزاع ومن ترك القيد الاخير
فقد اتكل على الوضوح لظهور اعتباره واطلاق الامر والنهي في العنوان ينصرف الى النفسيين العينيين التعيينيين وسنشير
في اثناء البحث الى ما هو التحقيق في البواقي ويعتبر في اجتماعهما وحدة زمنهما فلو تعدد جاز تعلقهما بشيء واحد عندنا وان
اتحد من وقوعهما سواء تعددت جهتهما او اتحدت كما في الخروج من الدار المغصوبة فانه منهي عنه قبل الدخول ومأمور به بعده
وسيأتي تحقيقه في البحث الآتي والمراد بالنهي هنا طلب الترك المطلق سواء تعلق بمطلق او بمقيد لانه اظهر من اطلاقه وليلزم من
اجتماعه مع الامر اجتماع الوجوب والتحريم في الشيء الواحد كما هو مناط البحث فاجتماع النهي بمعنى طلب ترك خاص مع الامر سواء
كان مع تغاير الجهتين كما في محل البحث او بدونه مع كونه على وجه التخيير او الترتيب بان يكون تعلق الامر مبنيا على تقدير المخالفة
في النهي [illegible] خارج عن محل البحث وذلك كما في الواجب المنهي عنه تعيينا او تخييرا للتوصل بتركه الى غيره فان المطلوب بالنهي الغيري
تركه المتوصل به الى الغير كما بيناه في بحث المقدمة وهو لا ينافي مطلوبية الفعل على تقدير عدم التوصل والسر في ذلك ان مستند ما

على النهي من لزوم اجتماع المطلوبية والمبغوضية والرجحان والمرجوحية في الشيء الواحد غير مجتمعين عليه فإن قضية [illegible]
الفعل الواجب بحيث يكون مبغوضية ترك هذا الترك وهو مرجوحيته دون الفعل وقضية مطلوبية على تقدير عدم التوصل بتركه وبحيث
مبغوضية تركه الغير المتوصل به ومرجوحيته لا الترك مطلقا ولا الترك المتوصل به فاختلف الورود فقد ظهر توضيح ذلك في مثل الضد كان
عند هذا النوع من باب الأمر بالشيء فيما بين أقربين عند من باب اجتماع الأمر والنهي وإنما اعتبرنا في القسم الأخير كون الأمر والنهي على وجه
التخيير أو الترتيب لأنهما لو كانا على وجه التعيين والإطلاق امتنع توارد هما على محل واحد لاستلزامه اجتماع الأمر مع النهي بمعنى طلب
الترك المطلق المستفاد من الأمر المطلق في الترك الخاص وأما إذا كان النهي عن الفعل مطلقا والأمر ببعض أفراده مشروطا ولو بالعزم على عصيان
النهي فيه فإما أن يمنع اجتماعه من القائلين باجتماع التكليف بالإيجاب مطلقا فإن مورد الأمر فيه عين مورد النهي تحقيقا وبهذا يحكم بالنوع
الأول وقد مر التنبيه على أن الكلام في بعض المباحث السابقة لا فرق في موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلاة
والغصب وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به كالوضوء بالماء المغصوب عن الثاني إلى موضع مخصوص مع ترك البعض فإن المركب
والنهي طبيعتان متخالفتان في فرد واحد هما في فرد واحد الأول منهما أعم وبعض المعاصرين خص موضع النزاع بالقسم الأول وجعله فارقا
بين هذا النزاع والنزاع الآتي في المسألة اللاحقة حيث يختص بالقسم الثاني وقد سبقه إلى ذلك غيره وأنت خبير بأن قضية الأدلة الآتية
في المقام وإطلاق عناوين كثيرة منهم أن الفرق بين المقامين وسيأتي تحقيق الفرق بين النزاعين إن شاء الله هذا فنقول المشرف بين
أصحابنا هو القول بعدم جواز الاجتماع وعليه بعض مخالفينا وخالف فيه جماعة من متأخري المتأخرين قائلين بالجواز وإن كان بمنع الجمهور
المخالفين والحق عندي ما ذهب إليه الأولون من استحالة الاجتماع وهو عندي من باب التكليف المحال بالمحال كالاجتماع مع اتحاد الجهة سيظهر
وجهه من بيان الأمر في فتح درجة الامتناع ولا يبتني على القول باستحالة التكليف بالمحال كما يظهر من بعض المخالفين من كون من باب التكليف
بالمحال خاصا أمران الأول أن الطلب إنما يمتنع تعلقه بالطبائع المجردة عن اعتبار الوجود والعدم وذلك لا شهادة العقل والعرف ضرورة
أن الأمر والنهي فيه كان في هذا القدر أعني طلب الماهية فلا يتمايز أن ما لم يعتبر مطلوبية شيء فيه من حيث الوجود وفي الآخر من حيث
العدم وأيضا الماهية من حيث هي ليست إلا هي فلا يعقل طلبها من المكلف وأيضا لا تأثير للمقدرة إلا في الوجود والعدم فلا يصح التكليف إلا بما
يقع التكليف بغير المقدور فظهر أن الأمر لا يكون إلا بوجود الماهية أو عدمها وحيث أن المطلوب في الأمر وجود الطبيعة على وجه يستلزم
مبغوضية تركها وفي النهي عدمها على وجه يستلزم مبغوضية فعلها فإذا اتحدت الطبيعتان في الخارج بأن وجدنا بوجود واحد
كالصلاة في المكان المغصوب المتحدة مع الغصب لزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية في الوجود الذي هو واحد وهو
على ما تقرر في محله وهو بديهي ضرورة أن المطلوبية والمبغوضية وصفان متضادان يستدعيان متعلقين متغايرين مع أن الرخصة في
فعل المنهي عنه على الإطلاق مما ينافي قضية النهي عنه فضلا عن الأمر به وكذلك الرخصة في ترك المأمور به على الإطلاق مما ينافي قضية
الأمر به فضلا عن النهي عنه ولا فرق في ذلك بين أن يعتبر جهة تعليلية أو تقييدية [illegible] على الثاني
ما توارد عليه الوصفان حقيقة إنما هو المقيد على ما قررنا أمر وجدي لا يخرج عن وحدته [illegible] المعنون المتضمن إليه فإذا قيل
يجوز أن يكون المأمور به والمنهي عنه نفس الطبيعتين المقيدتين بالوجود الخارجي على أن يكون القيد خارجا فلا يلزم
وحدة المتعلق لتغاير المقيدين وإن اتحد القيد قلنا لا جدوى لذلك بعد الاعتراف بما فيه لأن الطبيعتين متحدتان إن أخذتا باعتبار
كونهما مقيدتين بالوجود الخارجي ضرورة عدم التمايز بينهما فيه فيلزم عليه ما لزم إن جردتا عن ذلك الاعتبار وتجردتا عن كونهما متعلقين
فلا ينفع التغاير فيه لا يقال إن المتعلق منهما على التقدير الأول واحد لتحقق المغايرة الاعتبارية فإن الوجود المذكور من حيث
كونه مبدأ لتحصيل الطبيعة المأمور بها غيره من حيث كونه منشأ لتحصيل الطبيعة المنهي عنها وإن أريد المغايرة الحقيقية قلنا إن الضرورة
تشهد على اعتبارها سلمنا لكن لا نم أن المطلوب في الأمر حقيقة الوجود الخارجي كيف وهي مما يمتنع تعقلها وحصولها في الأذهان والا
لا تقلب خارجا على ما تبين في محله والطلب إنما يتعلق بأمر معقول بل المراد هو الوجود بالمعنى العام الصرفي الذي هو عرض لأفراد
الخارجية ومنتزع منها وح فلم لا يجوز أن يكون الوجود بهذا المعنى متعددا بحسب تعدد الطبائع الموجودة فإن انتزاع الوجود بهذا
المعنى من وجود أحد الطبيعتين من حيث كونه وجودها كالصلاة مثلا ليس بعين انتزاعه من وجود الأخرى كذلك كما تعاضد المدار
في تعدد الأمور الاعتبارية على تعدد ما أخذها ولو بالاعتبار لأنا نقول قضية المغايرة الاعتبارية فيما ذكر تغاير الاعتبارين لا تغاير
ما توارد عليه ضرورة أن ذات المضاف لا تتعدد بتعدد الإضافة ولا ريب في أن مورد الأمر والنهي إنما هو نفس الوجود العيني الذي
به تحقق الحقيقة في الخارج على ما يشهد به صريح العقل والعرف فتعدد الاعتبارات المذكورة لا يوجب التعدد ولا ينافيه
امتناع تحققه في العقل لأن المتمنع إنما هو تحققه فيه بالكنه والحقيقة لا بالوجه فإن الوجود بالمعنى العام وجه فيصح تعلق [illegible]
باعتباره فيكون هذا المفهوم مطلوبا بالكنه لا من حيث كونه هذا المفهوم كيف وهو بهذا الاعتبار كسائر المفاهيم بل من حيث كونه
آلة لملاحظة أفراده التي يصح وقوعها في الخارج فيكون المطلوب في الحقيقة نفس أفرادها التي هي حقيقة الوجود الخارجي [illegible]

[illegible] مسلمين احدهما ان لا تباين بين الجنس والفصل ولو لحقتهما العرضية في الخارج كما هو المعروف واما لو قلنا بالتباين لم يتحد
المتعلق فلا يتم الدليل الثاني ان للوجود حقايق خارجية ينتزع منها هذا المفهوم الاعتباري كما هو مذهب اكثر الحكماء وبعض
محققي المتكلمين واما اذا قلنا بانه مجرد هذا المفهوم الاعتباري ينتزعه العقل من الماهيات الخارجية ولا حقيقة له في الخارج اصلا
كما هو مذهب جماعة فلا يتم الدليل ايضا لكن الاصل الاول مما لا يرتاب فيه اكثر المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم وانما النزاع فيه شاذ
ومع ذلك فهو من الامور الجلية التي اقيم عليها البرهان في محله واما الثاني فهو وان كان عندنا من واضحات علم المعقول لكن لا يساعد
عليه اكثر المخالفين في المسئلة ان لم يكن كلهم فينبغي الاستدلال على تقدير ثبوته ولنا ان نعزز الدليل بوجه لا يبتني على هذا الاصل فنقول
لا ريب في ان الطلب لا يتعلق بالماهية من حيث هي ولا من حيث كونها في الذهن بل من حيث كونها في الخارج لا بمعنى ان الطلب لا يتعلق الا بما
هو موجود في الخارج كيف وتعلق الطلب سابق على وجود المطلوب لامتناع تحصيل الحاصل بل بمعنى ان العقل يلاحظ الماهية الخارجية من
حيث كونها خارجية ويجعلها بهذا الاعتبار مورد الطلب والمنع كما نقول في الغرض السابق انه يلاحظ الوجود الخارجي من حيث انه
وجود خارجي ويجعله مورد الطلب والمنع ولا ريب في ان الماهيتين متحدتان في هذا الاعتبار على ما اشرنا اليه في الاصل السابق فعلى
تقدير الاجتماع يلزم توارد هما على الواحد بالشخص وقد مر فساده ولا يذهب عليك انه يمكن ايراد الدليل على الوجه الاول باعتبار الايجاد
ايضا فان معنى الامر طلب الايجاد الخارجي والنهي طلب عدمه فيلزم على تقدير الاجتماع اجتماع المطلوبية والمبغوضية في الايجاد وهو
واحد شخصي ضرورة انهما يوجدان بايجاد واحد وكذا يمكن اجراؤه على الوجه الثاني باعتبار بعد ايضا فان المهيتين مجعولتان بجعل واحد
واعلم ان الفرق بين الوجود والايجاد اعتباري لان الوجود ان قيس الى الفاعل واخذ من حيث صدوره منه كان ايجادا ومبدءا لوصف
الموجدية له وان قيس الى الطبيعة كان وجودا ومبدءا لوصف الموجودية لها فهما امران ذاتا متغايران بالاعتبار وذلك لما تقرر
في محله من ان التأثير عين الاثر في الحقيقة وان غاير في الاعتبار دفعا للتسلسل واعلم ايضا ان في الامر امورا ثلاثة ولو بالاعتبار
يصح نسبته الى كل واحد منهما وهي الايجاد والوجود والمتعلق فصح القول بان المأمور به هو الايجاد بناء على حمل الامر على الارادة و
الطلب والمأمور به وجود بناء على حمله على ارادة الجعل وطلبه وانه المهية بناء على حمله على تمام مدلول الهيئة عدا النسبة اعني ارادة الايجاد
وطلبه ولا خفاء في ان لفظ الامر حقيقة في المعنى الاخير خاصة بدليل انه قسيم للنهي بخلاف الطلب وطلب الجعل وليعلم ان قولنا هنا
وفيما سيأتي من ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبايع باعتبار الخارج ناظر الى ما هو مخطأ انظار القوم في المقام من الامر والنهي المتعلقين
بافعال الجوارح والا فهما قد يتعلقان بافعال القلب ايضا كالعقايد والنيات فيكون متعلقهما الطبايع من حيث وجوداتها الذهنية ويعرف
الكلام في ذلك بالمقايسة الى الافعال الخارجية الثاني ان قاعدة التحسين والتقبيح على ما تقرر عندهم قاضية بان الامر يستتبع حسنا
في المأمور به والنهي يستتبع قبحا في المنهي عنه فمتى اجتمعت الجهتان في شيء فاما ان يتكافأ فيرجع حكمه الى الاباحة او يترجح احديهما
على الاخرى فيرجح [illegible] الاحكام الاربعة بحسب مراتب الرجحان واختلافه فالفرد الذي وجدت فيه الطبيعتان متحدتان معهما
في الخارج تتعارض الجهتان فيه وهو قضية الامر والنهي وح فاما ان يتكافأ او يترجح احديهما على الاخرى وكيف كان فلا يتحقق الاجتماع
والذي يكشف عما ذكرناه ان الحسن والقبح وان كانا من الامور الاعتبارية لكنهما من لواحق الامور الخارجية بمعنى انهما امران ينتزعان
في العقل للافعال الخارجية باعتبار كونها خارجية الا ترى ان من تصور ماهية الصلوة او الصوم او الحج او الجهاد او الصدقة او الصدق
النافع او غير ذلك من العبادات الراجحة شرعا او عقلا او اوجد حقايقها في ذهنه لم يعد بمجرد ذلك فاعلا لفعل حسن ولم يستحق به
عند العقل مدحا ولا ثوابا مع انه قد اوجد تلك الطبايع حقيقة وكذا من تصور عبادة الاصنام وقتل النفوس المحترمة والزنا
وشرب الخمر وغير ذلك من الافعال المنكرة لم يستحق بمجرد ذلك ذما ولا عقابا ولم يعد فاعلا للقبيح مع انه قد اوجد طبايعها حقيقة
فظهر ان الحسن والقبح انما يعرضان للطبايع باعتبار وجوداتها الخارجية والعقل انما يحكم عليها باحد الوصفين باعتبار الخارج فيثبتهما
للافعال من قبل ثبوت الوحدة للواحد والزوجية للاثنين لا من قبل ثبوت الجنسية للحيوان والفصلية للناطق فان لحوقهما
بحسب الوجود الذهني لا غير ولا ريب في ان الطبيعتين بهذا الاعتبار اعني اعتبار الخارج متحدتان على ما مر فيمتنع ان يتصف احديهما بالحسن
[illegible] القبح لان ذلك يؤدي الى اتصاف الشيء الواحد بهما وهو مستحيل ضرورة ان الشيء الواحد باعتبار كونه واحدا لا يكون
[illegible] تغاير المحل بحسب العقل لان الوصف لم يثبت له باعتباره ومعنى كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار ان الوجوه والاعتبار
[illegible] لكون الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا حسنا او قبيحا لا ان الحسن والقبح من الصفات الاعتبارية الطارئة على الطبايع
[illegible] العقلية كالجنسية والفصلية والا لما صح الحكم على الفعل الخارجي باعتبار كونه خارجيا بحسن ولا قبح لا يقال هذا منقوض
[illegible] والكثرة فانهما من الصفات المنضادة المنتزعة من الامور الخارجية باعتبار كونها خارجية ومع ذلك يجوز انتزاعهما من
[illegible] احد كالعشرة فانها تتصف بالوحدة والكثرة كذلك باعتبارين فظهر ان المغايرة الاعتبارية كافية في اتصاف الشيء بوصفين
[illegible] وان كانا متضادين لانا نقول بين الموصوفين هنا مغايرة خارجية فان الموصوف بالكثرة نفس الاحاد المنضمة وبالوحدة

[illegible]

[illegible] في المكان المغصوب لا مغايرة بينهما [illegible] تعاير بين الموردين ولك تسميه هذا الدليل في الوجود والاتحاد [illegible]
انه كما مر في الدليل السابق انه وبعد التفصيل يرجع كل من الدليلين الى دليل اربعة واعلم ان قضية هذين الدليلين بالوجوه التي
اشرنا اليها امتناع اجتماع الامر والنهي الفعليين في واحد شخصي سواء كانا نفسيين او غيريين تخييريين او كان احدهما نفسيا
والاخر غيريا كذلك وسواء كانا نفسيين غيريين او كان احدهما تخييريا والاخر تعيينيا او كفائيا وسواء كان تعلقهما بالحصول متفاوتا
استقلاليا كالصلوة والغصب او ضمنيا كاجزاء الواجب والمحرم او كان احدهما استقلاليا والاخر ضمنيا كجزء الواجب اذا كان حراما
وبالعكس والوجه في الكل واضح مما مر واما اذا كانا تخييريين او كفائيين فلا اشكال في جواز الاجتماع لان المطلوب بالامر وجود
الطبيعة المقرون بعدم البدل وبالنهي عدمها المقرون بوجود البدل فلا يتحد المورد واعلم ايضا ان الاختلاف في جهة النفسية
والغيرية لا يفيد الاختلاف في الجهة التقييدية فينبغي ان لا يرتاب في امتناع اجتماعهما من حكم امتناع اجتماع الجهة المطلوبية مع
مكان النوعين بناء على موضوعية الاحكام بما يقتضيه النظر الصحيح وفصل جماعة من متاخري المتاخرين فاحالوا
الاجتماع في التعيينيين واجازوه في التخييريين والمنقول عن جامع مصر م الى ان النهي طلب الترك المطلق وانت خبير بان قضية ما
تمسكوا به عدم العرف ويشبه ان يكون النزاع بينهم بلا ثمرة لان الصورة التي يزعمون انها من باب الاجتماع وجود [illegible]
هي صورة تجرد المنهي عنه بالنهي التحريمي والمامور به بالامر الغيري عن فعل الغير كما يظهر من الواضح التي يلتزمون فيها بذلك وهذا ليس
عندنا من بابه كما حققناه وما هو من بابه وهو صورة ترتب فعل الغير عليه فلا اظن انهم يقولون بجواز الاجتماع فيه بما ادعاه
بعد فعل المقدمة حراما نفسيا نظرا الى الجزئي فيرجع الى القسم الممتنع واذا تبين عندك ما حققناه [illegible] الامر والنهي
شيء واحد فاعلم انه اذا ورد امر ونهي وكان بين موردي هما المتغايرين بالحقيقة كما هو محل البحث عموم مطلق تعين تخصيص مورد
النهي بالامر ان تعلق النهي بالاعم او تقييد مورد الامر بالنهي ان تعلق بالاخص ويمتنع العكس ويجيء اذا كان بينهما عموم من
وجه جاز كل من الامرين ان كان هناك ما يقتضي تعيين احدهما من دليل خارجي تعيين والا تعين تقييد مورد الامر بالنهي بشهادة
العرف فان اهل العرف يفهمون عند اطلاق الامر والنهي ان المراد بالمامور به ما عدا المنهي عنه وهذا المرتكز لا يرتاب فيه من له دربة
بالمحاورات وان بالغ في انكاره بعض المعاصرين وح يجب صرف الامر عن الدلالة على حقه سائر المواضع مضافا في اثبات نفي الامثال
بالفرد المشترك مطلقا الى اصالة عدم الخروج عن العهدة لكن لا يثبت بمجرده التحريم وفي خصوص العبادات الى امتناع قصد القربة
لتوقفه على العلم بكون المأتي به مطلوبا والتقدير انتفاؤه اذ لا اقل من الشك فيثبت فيه التحريم بالنهي لعدم كون المأتي به حينئذ مطلوبا
وعبادة فيدخل تحت عموم النهي ويؤكده ادلة التشريع ثم هذا كله اذا لم يكن هناك احتمال النسخ والا فيه تفصيل اخر والكلام فيه
خارج عن محل البحث وقد يتمسك في تغليب جهة النهي بوجوه اخر منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة ورد بان في ترك الواجب
ايضا مفسدة اذا تعين وهذا الرد ضعيف لان الكلام في صورة عدم التعيين كما مر نعم يرد عليه انه ان اريد بالمفسدة والمصلحة
تحققهما فهو مناف لاصل المقصود من منع الاجتماع وان اريد احتمالهما او مهيتهما فهو انما يصلح لتعيين الترك لا لتعيين المراد ويمكن
تنزيل غرض المستدل على بيان ذلك ومنها ان النهي اقوى دلالة من الامر لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر واعترض عليه
الفاضل المعاصر بان النهي كالامر لا يقتضي الا طلب الترك في الجملة واحال الامر في ذلك الى ما ذكره في مبحث النهي والذي ذكره هناك
هو ان النهي انما يقتضي نفي جميع الافراد في الجملة وانما يفيدها في جميع الازمان فلا وفساده واضح لان المقصود بيان بالتزام الاول
واما الثاني فثبوته في المقام اعني الغصب ونظائره معلوم بالنص والاجماع بل الضرورة فلا حاجة في اثباته الى التمسك بدلالة لفظ
النهي عليه مع انك قد عرفت ما حققناه في الفصل السابق دلالة النهي عليه ايضا نعم اصل الدليل غير مطرد كما لا يخفى ومنها
الاستقراء وهو انا تتبعنا الموارد التي يجتمع فيها احتمال الوجوب والحرمة كالعبادة ايام الاستظهار والطهارة بالاناء المشتبه
فوجدنا ان الشارع قد غلب فيها جهة الحرمة على جهة الوجوب وذلك يورث العلم او الظن بتغليب جهتها في سائر الموارد وهذا الوجه
ضعيف لان الاستقراء المذكور على تقدير تسليمه لا يفيد العلم ولا دليل على حجية الظن المستفاد منه الا ان يرجع الى الظن في دلالة
اللفظ وهو بعيد قيل ويمكن القلب عليه بان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب فيلزم تغليب جهة الوجوب وفيه نظر لان المستدل
انما يستند الى الاستقراء في تغليب جهة حرمة الفعل على جهة وجوبه لا تغليب جهة الحرمة على جهة الوجوب مطلقا وهذا ظاهر واحتج الخصم
بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان لوحدة المتعلق اتفاقا والتالي باطل لان الاحكام انما تتعلق بالطبايع دون الافراد ولا ريب ان
الطبيعة التي تتعلق بها الامر كالصلوة مثلا مغايرة للطبيعة التي تتعلق بها النهي كالغصب واتحادهما في الخارج لا يشترط ممكن ولو

[illegible] الفرد من باب المقدمة ولا يناقضه تعلق الحرمة به [illegible] من باب المقدمة [illegible] الواجبات [illegible]
[illegible] وهو كلي لا على فرد بخصوصه كالفرد المحرم لم يكن بحيث لا يحصل عن الفرد [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] الدليل العقلية تخص الوجوب بغير الفرد المحرم ولا ينافي [illegible] لامكان التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة بان يكون الاتيان بها
مسقطا للتكليف بغيرها لحصول الغرض من التوصل الى الواجب واعلم ان هذا الدليل كما ترى يتفرع على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
والفاضل المعاصر [illegible] عليه نظرا منه الى ما نقلناه عنه في بحث تعلق الامر بالطبيعة وقد بينا هناك فساده ومن هنا يظهر ضعف
مقالة الحاجبي حيث اختار ايضا الاجتماع ولم يحتج عليه بان مورد الامر والنهي متغايران مع تسليمه الى ان الاوامر انما تتعلق بالافراد دون
الطبائع معللا بامتناع تحققها في الخارج اللهم الا ان يلتزم بان التعلق بكل فرد الخارجي لا دون تعلق الامر بالجملة والنهي بالامر
وفيه ما لا يخفى والجواب عن هذه الحجة ظاهر فان الطلب على ما بينا لا يتعلق بالطبيعة من حيث هي ولا من حيث وجودها في الذهن
بل من حيث وجودها في الخارج وهما متغايران فيكون مورد الطلوبية والمنهيية واحدا ومتصفا على ما مر بيانه مع ان الحجة المذكورة
يشتمل على الخلل من وجوه اخر لا يكاد يخفى على المتأمل الثاني لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في اجتماع الامر والنهي لما صح ان يتصف شيء من
العبادات بالكراهة والتالي باطل بالنص والاجماع بيان الملازمة انه لا مانع من الاجتماع الا التضاد ولا يختص بالوجوب مع الحرمة بل
يتأتى فيه وفي الندب مع الكراهة ايضا فان الاحكام الخمسة كلها متضادة فكما يمتنع في العبادة المكروهة بمعنى جهة ان تكون عبادة
من حيث الذات ومرجوحة من حيث الخصوصية فليمتنع في المندوبة ايضا لظهور ان هذا التضاد من الشارع ثابت فيه فيتعين فيه القول
بالجواز ايضا حتى صدق الحرمة للوجوب كصدق الكراهة للندب والجواب ان الكراهة ان فسرت بمعنى مطلوبية الترك مع عدم المنع
من الفعل فلا نسلم اتصاف شيء من العبادات بها لامتناعه عقلا والنص الدال عليه مأول والاجماع المدعى عليه ممنوع وان فسرت بمعنى
اتصافها بامر خارج عن العبادة وارتفع التنافي بينها وبين مطلوبية الفعل فلا يكون في ايجادها دلالة على المطلوب وقد يستدل
على امتناع اتصاف العبادة والمندوبة بالمعنى الاول بانها لو اتصفت بها فلا يخلو اما ان يترجح فعلها على تركها او يترجح تركها على فعلها او
يتساويا فعلى الاول لا يصح الترامه في المندوبة الاخيرة لا يكون المفروض عبادة لزوال الرجحان الذي به قوام العبادة
ولعدم التمكن من قصد القربة بها لعدم مثوبة عليها والا لامتنع الحكم بزوال رجحانها لان جهة كونها مفيدة للقرب الذي هو جهة حسن لا
يكافئها ما عداها من الجهات مع مشاركة الثاني منهما للاول في استلزامه عدم الكراهة واجاب عنه الفاضل المعاصر بان النهي ان
تعلق بالعبادة باعتبار ذاتها كفرد الخاص فلا اشكال لانا نلتزم بمرجوحية فعلها ورجحان تركها ولا حاجة فيها الى تكلف وان
تعلق بها باعتبار وصفها قلنا ان نلتزم برجحان الفعل ومرجوحيته ولا منافاة لان للفعل اعتبارين من حيث المهية ومن حيث الخصوصية
فهو بالاعتبار الاول راجح وبالاعتبار الثاني مرجوح فان كان مما له بدل كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم
طلب ترك المهية فتختار ايقاعها في غير هذه الخصوصية وان كان مما لا بدل له كالصوم في السفر والنوافل المبتدئة في الاوقات المكروهة
فنقول قضية نهي عبادة على جهة المرجوحية الناشئة عن الخصوصية على الرجحان الثابت لمهية العبادة ورفعها اياه فيكون الفعل
مرجوحا عريا عن المثوبة كما يدل عليه ما اورده من انهم كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها ولولا ذلك للغى النهي عنها
وكان عن امر مباح او راجح وهو قبيح والمعتبر في العبادة رجحان المهية دون الخصوصية اذ لا دليل عليه واما قصد القربة فلا نسلم انه
يتوقف على حصولها والا لما صح اكثر عباداتنا التي لا توجب قربا ولا يترتب عليها ثواب اصلا ان لم نقل بترتب العقاب عليها نظرا الى عدم
حضور القلب والالتفات عنها واما انه لا يجوز مع ذلك ترك الواجب منها فانما هو لحماية الحمى وحسم سبيل تسويل النفس والشيطان فما هو
العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا القبيل كتشريع العدة لحفظ الانساب مع انه لا يدور مداره ولعله يكفي في
قصد القربة وصحة العبادة كون المأتي به صورة العبادة اذا تجرد عن الموانع الشرعية مع ان قصد التقرب كما يكون بمعنى طلب المثوبة
والوصول الى رحمته تعالى كذلك قد يكون بمعنى موافقة الامر اي كون المأتي به من افراد الطبيعة المأمور بها وان لم يكن مأمورا به
من حيث الخصوصية على انا نقول ان لم يصح قصد التقرب به من حيث الطبيعة او الخصوصية يصح قصده من حيث كونه متعبدا او داخلا
في زمرة المتعبدين وهذا امر ثالث غير الامرين السابقين بل نقول لا يستحيل عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده اريد منك هذه
الطبيعة واريد ان لا توجدها في ضمن هذا الفرد ايضا لكن لو عصيتني واوجدتها فيه عاقبتك لمخالفتك اياي في كيفية الايجاد لا انك لم
توجد مطلوبي وهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد ولا غبار عليه اذ الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فيصح قصد التقرب
باعتبار الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن الفرد لا باتيانه لها في هذا الفرد الخاص المنهي عنه وسمي هذا الوجه بالسر المحجوب هذا
محصل كلامه ومنتهى مرامه نقلناه عنه من عدة مقامات اقول ويتوجه عليه النظر في مقامين الاول فيما بنى عليه من مرجوحية العبادات
[illegible] وهة التي لا بدلها وهو مما لا يخفى فساده على ذي مسكة ضرورة ان العبادة تتوقف على الطلب وهو لا يجامع المرجوحية كما مر و
[illegible] رجحان الطبيعة من حيث هي غير مجد بعد التزامه بوقوعها من المكلف على وجه المرجوحية لمكان الخصوصية اذ الكلام في كون

[illegible]

[illegible] التكليف بالجمع بين الضدين مطلوبة والاخرى مكروهة وتحريم الفاسدة في الوجود الخارجي لا يوجب خروج المطلوب
من كونه مطلوبا ولا المكروه من كونه مكروها فان ذلك الاتكاب مكروه بحال الفاعل مع انهما لا يخرجان عن الوصف الذي
هما عليه من الرجحان والمرجوحية لا تا فتول هذا ينافي ما اعترف به القائل المذكور من زوال الرجحان وغلبة جهة المرجوحية
عند الزحم في النوافل المبتدئة على استبانة بان لكل زمان يسع لاداء ركعتين وظيفة مطلوبة وهي الركعتان ولا ريب ان وظيفة
كل زمان تستلزم خصوصية ذلك الزمان والاخرجة عن كونها وظيفة له فيكون الامر بالوظيفة النهي عن الخصوصية من قبيل الامر
باحد المتلازمين والنهي عن الاخر وهو مطلب الحق وايضا لا ريب في عدم جواز ذلك في الامر الايجابي والنهي التحريمي فكذا في الامر
الندبي والنهي التنزيهي لظهور ان المناط عدم التمكن من الامتثال وانه قد يشترك بينهما نعم يمكن التخصص عن ذلك بوجه اخر
وهو ان يقال ان المطلوب في الغرض المذكور هي الطبيعة المقيدة بل الطبيعة المطلقة وكراهة ايقاعها في الازمنة المخصوصة لا
ينافي كونها مطلوبة من حيث هي لتقيدها بالزمان ومن جهة الامتثال بايقاعها في غيرها فيكون من قبيل ما لا بد له لكن يرد عليه وعلى التوجيه
السابق ان مورد المطلوبية والمبغوضية على ما مر هو الوجود الخارجي اذ المهية الخارجية عين الوجود المقيد بالخصوصية او
المهية المقيدة بها وكذا اذا جعل مورد الحصول ما فيه ان يتوارد على الواحد الشخصي واضح وقد علم تفريعا مما مر ان
ما لا بد له ولا يتخلص في الامتثال وانما ما تترك به من انهم كانوا يتركون تلك العبادات ويتهون شيعتهم عنها فيما
الجواب عنه بالامر بعليه الثاني فيما ذكره في قصد القربة فمقول ما ادعاه من ان قصد القربة لا يتوقف على العلم بحصولها بل
مع العلم بعدم حصولها امر غير معقول اذ ليس المقصود من قصد القربة مجرد الاخطار بالبال والا لصحت عبادة الملحد وشبهه
بل اما الداعي كما هو الحق او الاخطار بالبال المقرون به ولا ريب في ان من علم عدم ترتب اثر على فعل يمتنع ان يكون الداعي له اليه ترتب
ذلك الاثر فمن علم ان عبادة مخصوصة لا توجب له القرب امتنع ان يكون الداعي له اليها ترتب القرب عليها واما قبح الصنع من الفاعل
مع اشتراطه بقصد القربة فلا ينافي ذلك لان قصد القربة منه مبني على زعمه الفاسد من تيسر حصولها له حال كفره واعتداد الشارع
به دليل على ان المعتبر فيه مجرد قصدها سواء حصلت ام لم تحصل تسهيلا لامر الفك والتخليص ولو قلنا بصحته ممن ينكر الالهية كان
الشرط مجرد ايراد صورة القربة سواء اعتقد بها او حصلت ام لا وهذا خارج عن محل الفرض وكذا الكلام في تسهيل الكافر المتلبس
عند فقد المائل والمحرم على القول به فان العبرة فيه بمجرد الصورة وتما فرقنا يظهر فساد قوله والا لما صح اكثر عباداتنا الخ وقوله ولعله
يكفي وقوله مع ان قصد القربة الخ اذ دعوى ان الداعي هو القربة مع العلم بعدم حصولها مما يقطع بفساده وان اراد تفسير القربة بمجرد
كون المأتي به صورة عبادة او مجرد موافقة الامر كما هو الظاهر من بيانه فواضح السقوط وايضا ضرورة العقل قاضية بان لا شيء
وموافقة الامر لا ينفك عن حصول قرب ولو في الجملة فدعوى عدم حصوله في البعض اصلا غير مسموعة نعم ورد في جملة من الاخبار
المروية عن الائمة الاطهار ان الصلوة تقبل من فاعلها على حسب ما يقبل عليها فربما يوهم ذلك ان الصلوة التي لا تشتمل على الاثار
لا توجب قربا اصلا لعدم القبول وجوابه ان القبول فيها محمول على ما يوجب القرب الوافر او المعتد به او كمال المقبولية جمعا بينها وبين
ما دل على ترتب الاجر والثواب على فعلها من العقل والنقل وظاهر ان ذلك ايضا من مراتب القرب مع احتمال ان لا توجب قربا لفاعلها
اصلا وان صانته عن البعد المترتب على تركها فقصد القرب بها على هذا التقدير بمعنى قصد السلامة من البعد المترتب على الترك
ولا يخفى بعده وكيف كان فلا يترتب القرب بشيء من معانيه على مكروه العبادة على ما ذكره فلا ينافي من العالم به قصده بها ثم
ما ادعاه من صحة قصد القربة باعتبار الدخول في زي المتعبدين انما يصح اذا كان المأتي به عبادة وقد بينا فساده ولو اكتفى
بكونه صورة عبادة نقلنا الكلام اليها فان صورة العبادة انما تكون عبادة اذا تعلق بها الطلب هذا ودعوى ان المطلوب
في النوافل المبتدئة في الاوقات المكروهة ونحوها انما هو صورة الصلوة دون حقيقتها مجازفة واضحة واما ما عزاه الى الحكيم
من قوله اريد هذه الطبيعة ولا اريد ايجادها في ضمن هذا الفرد فمحصله ان للحكيم هنا ارادتين وحكمين احدهما ارادة نفس
الطبيعة وايجادها والاخرى ارادة عدم ايجادها في ضمن الفرد المخصوص والنهي عنه وانهما يجتمعان في ايجاد ذلك الفرد ولا منافاة
وفساد هذا الكلام مما لا يكاد يخفى بعد ما مر اذ تعلق الارادة والايجاب بالطبيعة من حيث هي غير معقول وتعلقها بها باعتبار
الخارج او الوجود او الايجاد او الجعل يوجب توارد المطلوبية والمبغوضية على واحد شخصي بالنسبة الى ذلك الفرد وقد عرفت
فساده وبهذا يظهر فساد ما اعتذر به من ان ما تعلق به النهي خارج عن العبادة ثم ما ذكره من انه يصح قصد التقرب باعتبار نفس الطبيعة
الحاصلة فما لم نقف له على محصل لان الطبيعة المأتي بها مقيدة بالخصوصية المرجوحة كما هو المفروض او هي عينها فان اراد الثاني
ح توجب لفاعلها القرب فهو هدم لما بني عليه من مرجوحية العبادات المكروهة في حد انفسها اذ ما يترتب عليه القرب اليه فهم

كيف

[illegible] بالمرجوحية وليت شعري هل يزيد جهة على جهة الجهة حتى يكون [illegible] المرجوحية اليها باعتبارها وان زادها الا توجيه قرباً
[illegible] لمعارضة الجهة المرجوحية [illegible] من امتناع قصد القربة هذا وعامة توجيه كلامه ان يقال ان المكروه باعتبار ان
[illegible] الاحقان بما من حيث الاجزاء ومن حيث الجملة فاما من حيث الاجزاء فهو مشتمل على جهتين احديهما ترتب عليها
القرب ترتباً اصلياً والاخرى مرجوحية يترتب عليها البعد الترتب على المكروه فان ترتباً اصلياً لكن المرجوحية التي في الجهة المرجوحية
[illegible] على الرجحان الذي في الجهة الراجحة وكان البعد المترتب على الجهة المرجوحية زائداً على القرب المترتب على الجهة الراجحة كما يرشد اليه
[illegible] واما من حيث الجملة فهي مرجوحية [illegible] الا يترتب عليها الا البعد [illegible] وصفي الراجحية والمرجوحية
[illegible] من الجهتين [illegible] وامتناع تولد الوصفين المتنافيين على موضوع واحد مسقط من الوجود
ما سواها من الراجحة وبقي الزائد منها من غير معارض وتلك الزيادة مرجوحية صرفة فهي بها اشد من الرجحان فتبقى ثابتة
في الجملة عارضة لها فلا توصف الجملة الا بالمرجوحية وكذلك القرب والبعد المترتبان على الجهتين لما تعارضا فسقط من البعد ما وازاه
من القرب وبقي الزائد منه من غير معارض وهو بعد خالص لا يمازجه قرب وبهذا البيان ترتفع التنافي بين كلامه حيث افاد
اولاً ان الجهتين موصوفتان بالراجحية والمرجوحية وصرح بعد ذلك بترجيح الرجحان وعليه فالمرجوحية تنزيل كلامه الاول على
اعتبار التفصيل والثاني على اعتبار الجملة ويصح قصد القربة على هذا البيان باعتبار القرب الناشئ من الجهة الاخرى ما
يوجب رفعها بالكلية لان ترتب عليها امر متطلع مرغب لا اولاً لكان البعد المترتب عن الجهة الاخرى اكثر لخلوها عن المعارض فيرجح
القرب على هذا الى تنزيل البعد المترتب على الجهة المرجوحية فما ان عدم البعد يصح ان يكون مطلوباً كان تقليله يصح ان يكون مطلوباً
وقاعدة هذا التوجيه [illegible] لا يطابقه [illegible] حيث يكون هناك طبيعتان متغايرتان في الحقيقة ولو بحسب الذهن وبعد التحليل
يصح ان يتصف احديهما بالرجحان وافادة القرب والاخرى بالمرجوحية وافادة البعد ومن الواضح ان الصلاة في المكروه ليست كذلك
لانها اجمالاً [illegible] بل هي [illegible] تولد تلك الصفات الثابتة عليها باعتبار [illegible] ان
الصلاة في الازمنة او الامكنة المكروهة [illegible] الصلاة فكلا مغايرة بينهما في الحقيقة اصلاً وانما بينهما مغايرة في مجرد الاعتبار
والمغايرة الاعتبارية غير مجدية في ذلك لا يقال ان يكون حسن الفعل وقبحه ولو ازيداً من افادة القرب وعدمها متوجهاً باعتبار
التعبير ان اعتبر من حيث هو اي لا بشرط اتصافه بالحسن وافادة القرب وان اعتبر بشرط شيء اتصف بالقبح وافادة البعد والتحقيق
ان الاحكام اللاحقة للماهية لا بشرط تلحقها مع كل شرط قد يلحق بها والا لما كانت لاحقة للماهية لا بشرط بل للماهية بشرط عدم لحوق ذلك
المنافي لها فان صح ما ذكروه من ان الصلاة لا بشرط راجحة ومقربة لفاعلها امتنع ان تكون الصلاة في الازمنة او الامكنة المكروهة
مرجوحة غير مقربة والا فلا يكون الرجحان والقرب مترتبين على الصلاة لا بشرط بل بشرط لا ولو في الجملة كعدم تقييدها بخصوصية
تلك الازمنة او الامكنة المكروهة وبه امكن ان يسبق الى الوهم ان ايجاد الصلاة شيء وتقييدها بزمان معين او مكان معين
شيء آخر فالاول محل للرجحان وافادة القرب والثاني محل للمرجوحية وافادة البعد وضعفه ظاهر لان تقييد الصلاة بزمان معين
او مكان معين ليس الا ايجادها في زمان معين او مكان معين فاذا كان الايجاد المذكور راجحاً ومقرباً امتنع ان يكون مرجوحاً
ومبعداً مع ان الاشكال الذي اوردناه على قصد القربة لا يجري في دفعه التكلف المذكور لظهور ان المكلف اذا علم بان المقيد لا
يوجب له قرباً اصلاً بل يوجب له البعد امتنع ان يكون داعيه الى الفعل تحصيل القرب وقصد التخلص من البعد ومن المزيد انما يتصور
حيث لا يكون البعد ناشياً من نفس الفعل كما احتملناه في الصلاة العارية عن الاقبال خلو قد هناك قيام ما يقتضي تعلق
القصد بتحصيل القرب على هذا الوجه فان كان من الدواعي الشرعية والغايات القربية كامر السيد او الوالدين او الناس مؤمن
فان ترتب القرب على الفعل بعد تلك الضمائم وترجح رجحانه على مرجوحيته ولو بطريق الرجاء والاحتمال جاز قصد القربة من غير
اشكال وخرج عن محل البحث والا امتنع قصده لما مر ولما اذا كانت الدواعي غير شرعية ولو مثل الزام المنكر واثبات الدعوى فصحة تعلقه
في موضع المنع لا ينافي بعض صوره وتفصيل الكلام فيه موكول الى موضعه مع ان دعوى اختصاص الداعي الى فعل العبادات المكروهة
بالدواعي الغير الشرعية عند العالم بالحقيقة مما يكذبه وجدان كل من له خبرة بالشريعة ووقوف على الطريقة وبالجملة فالفاضل الذي
قد سلك مسلك الاعتساف في بيان مكروه العبادة لا يتمالك في تصحيح امر القربة حيث التزم فيها بامور لا حاجة له الى التزامها مما هو
منتهى الفضل التحقيق على القول بتعلق الاحكام بالطبائع من حيث هي ان يقال العبادة المكروهة مشتملة على جهتين احديهما
راجحة ومطلوبة الوجود يترتب على فعلها الثواب والقرب مطلوبة وهي ماهية الصلاة مثلاً والاخرى مرجوحة مطلوبة الترك يترتب على
تركها الثواب والقرب مطلقاً وهي ماهية وقوعها في مكان او زمان مخصوص مثلاً فان كانت العبادة مما لها بدل جاز ان يكون جهة
المرجوحية اقل من جهة الرجحان بل قد يتعين كما في الواجبات المكروهة وان تكون مساوية او ازيد واما فيما لا بدل لها فلا يلزم
رجحان جهة المرجوحية على جهة الرجحان ولو غالباً فيكون الثواب والقرب المترتبان على الترك اكثر من الثواب والقرب المترتبين

على الاصل لا ان الفعل على التقدير وقوعه على عنهما بالكلية ويترك عليه تركهما وفيه منع عنها وقريبة تاذكرنا مما ذكره بعض من الجماعة الاجماع
لما شيئه الى العقد وتح فلا يرد عليه شيء من الاشكالات التي اوردناها على ما ذكره في بيان مورد الرجحان والمرجوحية وفي قصد القربة وان
اتجه عليه الاشكالات الاخر التي اوردناها على اصل المبنى كما لا يخفى ثم ان الشافعين في بيان معنى الكراهة في العبادة وجوها منها ان الكراهة
في مثل ذلك تابعة لامر خارج عن العبادة كالتعرض للرشاش والتسبيل واتقاء الابل في كراهة الصلوة في الحمام والبطائح ومعاطن الابل الى غير
ذلك فالنواهي التنزيهية لا تتعلق الا بامر خارج عن العبادة بخلاف النواهي التحريمية فانها تتعلق بنفسها بدليل الاستقراء وهذا الوجه
ضعيف لان خروج عن التام من غير حاجة تمس اليه وقد ذكر الفاضل المعاصر في دفعه وجوها منها المنع من الاستقراء وحجيته وهذا انما يتجه
اذا اريد به الاستقراء الناقص واما اذا اريد به الاستقراء التام كما هو الظ فلا يرد عليه الا المنع من تحققه ومنها ان معنى كراهة التعرض
للرشاش كراهة الكون في معرض الرشاش وايجاد الصلوة وهذا الكون عين الكون الذي هو جزء الصلوة في الخارج فيلزم اجتماع الامر
النهي التنزيهي في الكون الشخصي وهو المحذور وفيه نظر اذ لا نسلم ان الكون في معرض الرشاش عين الكون الذي هو جزء الصلوة كما
تحقيقه وان اعترف به بعض من عول على الجواب المذكور كالعلامة ومنها ان الفرق بين النواهي التنزيهية والنواهي التحريمية تحكم اذ
لقائل ان يقول ليس النهي في مثل الاتصال في الدار المغصوبة عن نفس الصلوة بل عن التعرض للغصب وفيه ايضا نظر لظهور الفارق فان الباعث
على ارتكاب التاويل في النواهي التنزيهية موجود بخلاف التحريمية مع ان الاجماع منعقد في الغصب على تعلق النهي فيه بنفسه ان اراد
تعميم التاويل اليه بخلاف الصلوة في الحمام ومنها ان المحل المذكور يوجب زوال الكراهة فيما هو من فيه من الرشاش والتزامه بعيد ويمكن
دفعه بان المراد بالتعرض للرشاش الكون في مكان اعد للرشاش فلا يلزم زوال الكراهة بمجرد الامن منه ومنها ان التوجيه المذكور لا
يجري بالنسبة الى الصلوة في مواضع التهمة فان نفس الكون فيها منهي عنه فلا بد لهم من القول بالبطلان وهو غير معهود منهم فيكون
هذا ايضا تاييدا على بطلان مذهبهم وفيه ان التوجيه المذكور ان يجعل النهي فيه ايضا عن التعرض للتهمة ودعوى عدم جريان هذا
الاحتمال فيه على تقدير جريانه في الفرض السابق تعسف بين على ان الكون في موضع التهمة غير الكون الذي هو جزء الصلوة فالنهي عنه
لا ينافي الامر بالصلوة المقارنة له على ما سيأتي تحقيقه فلا دلالة فيه على فساد مذهبهم الثاني ان المراد بالكراهة قلة الثواب و
نقصانه وان المراد بالنواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ذلك فلا يلزم منه توارد حكمين متضادين في مورد واحد والقلة اما
ان تعتبر بالنسبة الى عبادة اخرى مطلقا او عبادة مضادة لها او بالنسبة الى بعض افراد نوعها مطلقا او بالنسبة الى ثواب مطلق
الطبيعة اي المجردة عن اعتبار الخصوصيات ومثله ما لو اعتبر بالنسبة الى الفرد الذي يساوي ثوابه ثوابها فان الخصوصية قد توجب
نقصا في ثواب الطبيعة كما مر وقد توجب الزيادة فيه كالصلوة في المسجد وقد لا توجب شيئا منهما كالصلوة في الدار وصحيح هذه
الوجوه هو الوجه الاخير وان صرح بعضهم بغيره لاشتماض الاول والثالث طردا بمثل نوافل النهار والصلوة في مسجد الكوفة فانهما اقل
ثوابا من نوافل الليل والصلوة في المسجد الحرام مع انهما لا توصفان بالكراهة بهذا الاعتبار قطعا واشتماض الثاني عكسا بما لا يصدق كالنوافل
المبتدئة والصوم في السفر على القول بجوازه وربما امكن توجيه هذا الوجه على تحقيقنا الاتي لكن لا حاجة معه الى هذا التاويل واعترض
عليه المعاصر المذكور بان هذا التوجيه غير مفيد لان النهي ان كان بمعنى طلب الترك فهو ينافي الامر الدال على مطلوبية الفعل وان تعارضا
الجهة اذ التقدير عدم الاعتداد به وان كان بمعنى قلة الثواب مجردا عن طلب الترك فهو مع كونه تعسفا لا يجدي بالنسبة الى الواقع اذ المطلوب
اما حصول فعله او تركه او هما معا فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يعود المحذور وعلى ان قلة الثواب لا
تصلح سببا للفوقية حيث انهم كانوا يتركون تلك العبادات وينهون شيعتهم عنها وان اريد ترك الناقص واختيار الزائد فهو انما يتم
فيما له بدل كالصلوة في الحمام ونحوها دون ما ليس له بدل كالتطوع بالصوم في السفر والنافلة المبتدئة في الاوقات المكروهة فان كل يوم من
الايام يستحب الصوم فيه وكل مقدار من الزمان يسع لاداء الركعتين يستحب الصلوة فيه ولا يعقل بدلية فرد منها لاخر لان كل واحد منها
مستحب مستقل وما يعتذر به عنه من ان الاحكام واردة على حسب المعتاد لان الناس لا يشتغلون بالنوافل فان اريد به ان ما
يقع في الوقت الراجح ليس من وظيفته بل بدلا من وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ما يقع في الوقت الراجح وظيفة له ولا
وظيفة للوقت المرجوح وان اريد به ان المقصود ترك الطبيعة في الوقت المرجوح وايجادها في الوقت الراجح فهذا اعتراف بان الراجح تركها
في الوقت المرجوح من غير بدل فيعود الاشكال مع ان دعوى البدلية بعيدة فيما يقل وقوعه ويترقبه الناس من بين الايام كصوم يوم الغدير
وايام من وجب في السفر فانه لا معنى للنهي عنه الى بدل لا وجود له هذا محصل كلامه والجواب عنه اما اولا فبانا نلتزم به اهو ظ كلام
القوم من ان الكراهة في العبادة بمعنى قلة الثواب وان تلك النواهي ارشادية مجردة عن معنى طلب الترك ولا يلزم عليه شيء من المفاسد
المذكورة اذ التسف اللازم على تقديره انما هو مجرد مخالفة الظ وهو مما يجب ارتكابه عند قيام الحجة عليه ثم الكراهة بهذا المعنى لا
تنافي مطلوبية الفعل بل يستلزمها فتختار الشق الاول وهو مطلوبية الفعل ونمنع لزوم عدم الكراهة بهذا المعنى على تقديرها والتمسك
بما ذكره من انهم كانوا يتركون تلك العبادات فلا نسلم انه كان لرجحان الترك على الفعل بل للاشتغال بما هو افضل منها

كما يستفاد من حكاية صوم يوم عرفة لمن خاف ان يضعفه من الدعاء على مثل هذا يمكن ان يحمل ما نسب الى الامام موسى بن جعفر من انه
كان يترك النوافل اذا اصابهم لوغم فان النفس اذا اصابها هم او غم امتنعت عن التوجه بالكلية اليه تعالى والاقبال عليه باعمال الشاق فجاز
ان يترجح عليها ما لا يترجح عليها في غير هذه الحالة ولو مثل التوصل المقتضى لها عند التوجه والاقبال فان استبعد مثل ذلك بالنسبة
الى منصب الامامة امكن الحمل على ان الغرض منه التعليم والارشاد كما يوجه به ما ورد من تركهم احيانا لبعض الامور الراجحة مطلقا
مع احتمال ان يكون تركه للشاغل بتدبير او اصلاح او نحوهما هو اهم من النافلة واما انهم كانوا ينهون شيعتهم عنها فلا فلم
انهم كانوا يعتبرون به طلب الترك بل الارشاد للتوصل الى البدل الافضل ولو مثل رفع مسامة العبادة عن النفس بحيث تشاغلت
وتمت قبلها عرفا ذكر من ان ذلك لا يجري فيما لا بدل له كالصوم في السفر وان نافلة المبتدئ في الازمنة المكروهة ففيه ان ليس المراد بالبدل
ما يكون مشروعيته على وجه البدلية فيما يعتبر فيه نية البدلية بل المراد ما يكون بدلا في الاختيار والارتكاب فهذا يظهر ضعف قوله
وهذا اعتراف بان الراجح تركها في الوقت المرجوح من غير بدل قوله مع ان هذا بعيد عما يقال وتوقع ترجح فيه ان هذا الاستبعاد انما يتم
فيما اذا كان المقصود بدلية صوم يوم اخر ولنا اذا كان المقصود بدلية عبادة اخرى ولو غير الصوم كما في يوم عرفة فلا فرق بين ما يقال
وتوقع وبين غيره واما ثانيا فبانا نختار ان الكراهة فيها بمعنى رجحان الترك وان النوافل مستحبة في طلب الترك تنزيها كما هو الظاهر منها
لكن نقول رجحان الترك وطلبه غيري فلا ينافي رجحان الفعل ومطلوبيته لنفسه وذلك لان المطلوب الغيري والراجح لذاته يكون مطلوبا
وراجحا على تقدير حصول الغير لا مطلقا على ما سبق تحقيقه عند بحث المقدمة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن المكلف لا تتصف حقيقة
الا بالرجحان وبالجملة فالعبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى فعل الارجح وتركها على تقدير التوصل بتركها الى
فعله فلا يلزم توارد الرجحان والمرجوحية على شيء واحد ثم من التزم برجحان المقدمة مطلقا فلا محيص له عن الاشكال المذكور ولا يخفى ان هذا
الوجه بهذا البيان قريب من الوجه الاتي وراجع اليه هذا ولقائل ان يقول قضية هذا البيان ان المقصود بتلك النواهي تركها للتوصل
الى ما هو ارجح منها وهو ممنوع اذ معظم اخبار النهي فيه مطلقة ولا تعرض فيها لبيان الارجح الذي يترجح الترك للوصلة اليه مع
ظهور انه لا يمكن الوقوف عليه من غير طريق النص غالبا فلو كان المقصود منها رجحان الترك لذلك لوجب البيان لئلا يدعها السامع
من غير بدل او الى بدل دونها او مثلها في الفضل والتزام وقوع البيان وعدم الغفلة بعيد جدا لان المقام مما يعم به البلوى وطريقتهم في
مثل ذلك جارية على النقل ويمكن دفعه بان ذلك مجرد استبعاد لا يكافئ ما مر من الادلة القطعية مع وقوع البيان في الجملة كما في صوم
يوم عرفة ثم اقول والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان الكراهة بالمعنى المصطلح عليه يشتمل على رجحان الترك ومطلوبيته ومرجوحية
الفعل وهذه الامور مشتركة عند التحقيق بين مكروه الراجح من الواجب والمندوب وغيره الا ان مرجوحية الفعل في مكروه غير الراجح
ماخوذة بالنسبة الى الترك ومطلوبية الترك ورجحانه معتبران فيه لنفسه ولا اشكال واما مكروه الراجح فيصح تصوير ذلك بوجهين
الاول ان يكون مرجوحية الفعل فيه بالنسبة الى طبيعة المعراة عن اللواحق الموجبة لتاكد رجحانها كما مر الاشارة اليه ويكون مطلوبية
الترك ورجحانه فيه للتوصل الى ما هو الافضل وهذا مطرد في مكروه الواجبات النفسية وقد يجري في مكروه المندوب ايضا كصوم يوم عرفة
في حق من يضعفه عن الدعاء ان قلنا بان ايراد الفتور والضعف عن الدعاء يوجب منقصة في رجحانه على حسب ما مر الثاني ان يكون المرجوحية
فيه لاحقة لعلة المقيد بقصد القربة مقيسا الى تركه المقيد به والمطلوبية والرجحان لاحقين لتركه المقيد به لنفسه فيكون كل من الفعل
بقصد الامتثال راجحا ومطلوبا لنفسه ويكون الترك ارجح من الفعل فيكون الفعل مرجوحا بالنسبة اليه وبهذا البيان يقرب مكروه
العبادة من مكروه غيرها فيجوز في مثل الصوم في السفر على القول بجوازه ان يكون كل من فعله على وجه الامتثال وتركه كذلك مطلوبا على
التخيير والبدلية مع افضلية الترك بل الظاهر ان الامر في كثير من مكروه المندوبات التي لا بدل لها كذلك بل يمكن ان يتصور ذلك في مكروه
الواجب ايضا الا ان وقوعه في اصل الشرع غير ثابت ويصح اعتباره في الملتزم وبه يندفع الاستبعاد المذكور ويحسم الاشكال الاول
وفوا وفق بظاهر تركهم عملها ونهيهم عنها وتحقيق ذلك ان من الافعال ما يترجح فعله على تركه مطلقا اي سواء وقع على وجه العبادة
او لا يتعلق طلب الشارع به كذلك وهذا كالواجبات التي لا تعتبر في وقوعها قصد القربة كاداء الدين وانقاذ الغريق ودفن الميت فان في
فعلها سلامة من العصيان واستحقاق العقاب المترتب على تركها فيترجح على تركها الموجب له مطلقا ومنها ما يترجح فعله على تركه لا مطلقا
بل ان وقع على وجه الامتثال فقط وهذا كالواجبات التي لا تقع الا بقصد القربة كالصلوة والزكوة والحج فان هذه الافعال انما تترجح
اذا وقعت بقصد الامتثال لتعلق امر الشارع بها كذلك وكذلك الترك قد يتعلق بها غرض الشارع مطلقا كترك الزنا والسرقة وقد تتعلق
بها اذا وقعت بقصد الامتثال كترك مفطرات الصوم ثم كل منهما اما ان يترجح فعله مثلا على تركه المطلق فيقتضي مرجوحية تركه مطلقا
وهذا كالواجبات التعبدية وقد يترجح بالنسبة الى ترك مخصوص فلا يقتضي الا مرجوحية الترك مطلقا وهذا كالواجبات
التخييرية التي تتعدد الجمع بينها شرعا او عقلا عادة او اتفاقا كما في خصال الكفارة مثلا لا يمكن الجمع بينها فان فعل العتق مثلا
راجح على تركه المجرد عن فعل سائر الخصال او غير راجح على تركه المترتب عليه فعلها لانه مقدمة لها فيكون مطلوبا على حد مطلوبيتها على

ما عرفت بيانه سابقا ففي الحقيقة كل واجب مخير يتعذر فيه الجمع يستلزم التخيير بين فعله وتركه الخاص اعني تركه المتوصل به الى فعل الفرد الآخر
ومثله التخيير في المقام الا ان التخيير هناك بين نفسين غيريين وهنا بين نفسين كالتخيير بين الخصال فتوضيح المقام ان الرجحان والمرجوحية
من الصفات الاضافية فلا يتحقق احدهما بدون الآخر ويستلزم اطلاق احدهما وتقييده لاطلاق الآخر وتقييده وهما يعتبران في مسمى الاحكام
العينية التعيينية بالنسبة الى طرفي نقيض الافعال فقضية رجحان الفعل المطلق او المقيد مطلقا او مقيدا عينيا او تعيينيا مرجوحية تركه
على حسبه وبالعكس وكذا الكلام في رجحان الترك المطلق وقضيته رجحان ترك مقيد عينا او تعيينا مرجوحية ترك هذا الترك لكن لما كان
دون الفعل لا اثنانا بالنسبة اليه وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة الضد ويعتبران في الاحكام الكفائية والتخييرية بالنسبة الى تمام ما
هو اخص من نقيضه فان المرجوحية غير لاحقة لمطلق تركها بل لتركها المجرد عن البدل وهو اخص من مطلق تركها المتناقض لمطلق الفعل كما يتحقق
ان يجعل البدل في الواجب التخييري فعل الغير كالانفاق والاطعام او تركه على وجه مخصوص كالصوم والتصدق كذلك يجوز ان يجعل بدل نفسه على
وجه مخصوص بدلا عن فعله مطلقا او على وجه مخصوص كما في المندوب الراجح تركه على وجه الانابة ولا يلزم منه وارد الرجحان والمرجوحية على
محل واحد لتعلق الموردين فان الترك المجرد عما هو بدل عن الواجب مباين للترك الذي هو بدل عنه وانما اعتبر ما في المقامين كون الترك على
وجه مخصوص لان التخيير بين الفعل مطلقا وتركه مطلقا اباحة والتخيير بين الفعل على وجه مخصوص وتركه مطلقا كفعل النافلة مثلا او تركها
وابدع الى غير ذلك الوجه في هذين الصورتين ايجاب فعل اصلا وانما التحقق في الثانية تكليف واحد وهو تحريم فعل خاص
اذا تقرر هذا الظهر انه لا مناص ان يكون الصوم في السفر مثلا على القول بجوازه بقصد الامتثال راجحا نفسيا ويكون تركه ايضا كذلك راجحا
نفسيا او راجح بل متعين الاتيان بكاء الكراهة فيكون رجحانها بالنسبة الى الترك المجرد عن القيد فيصح تعلق الطلب بها كان لكن على وجه
التخيير لئلا يلزم التكليف بالمح الا بق هذا التخيير بين الفعل والترك فيرجع الى الاباحة فلا يتحقق الطلب لانا نقول ليس مطلق التخيير بين
الفعل والترك اباحة بل اذا كانا متنافيين بان يمتنع فيه الواسطة وليس المقام منه كما عرفت وهل هذا التخيير الا كالتخيير بين فعل وترك
فعل آخر اذا تنافيا في الاجتماع غاية الامر ان التنافي هنا من حيث الذات وهناك بواسطة امر خارج بل كالتخيير بين الفعل والترك على
وجه خاص اذا اشتمل كل منهما على مرجح شرعي كانجاح الملتمس فان كلا منهما راجح اذا قصد بذلك ومثله اتمام الصوم المندوب عند عرض
المفطر ولا يبعد الحاق المكروه فان قلت اطلاق النهي يقتضي مطلوبية الترك مطلقا وتنزيله على مطلوبية الترك بقصد الامتثال تصرف
وخروج عن الظاهر فلا يصار اليه الا لدليل قلت لما ثبت مما قررنا امتناع ابقاء النهي هنا على ظاهره فلا ريب ان التنزيل المذكور اقرب
المحامل اليه وقد مر في مبحث الامر ما يقرب من ذلك وهذا من تحقيقاتنا التي تفردنا بها وعليك بامعان النظر فيه فانه يمكن من الغموض
والخفاء الثالث ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى الغير ويراد فيها خلاف الاولى فالرجحان ذاتي والمرجوحية اضافية
ولا منافاة كالقصر في المواطن الاربعة فانه مرجوح بالنسبة الى الاتمام مع انه احد افراد الواجب المخير فكما يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب
الغيري كغسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه والاستحباب النفسي مع الوجوب الغيري كوجوبه للصلوة الواجبة
على القول الآخر كذلك يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم عند انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة منها الاتزار فوق
القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحو ذلك واعترض عليه المعاصر المذكور بان تلك المرجوحية الاضافية ان اوجبت مرجوحية
لذات العبادة بحيث يترجح تركها بالنظر الى ذاتها عاد المحذور وهو لزوم كون شيء واحد في حد ذاته راجحا ومرجوحا وان لم توجب ذلك كان
كان معناه كون الشيء راجحا بالنسبة اليه وهذا لا يستقيم فيما اذا كان الارجح موازيا لاصل الطبيعة في الرجحان اذ يصير المرجوح بالنسبة اليه
ح مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة فيحصل له منقصة ذاتية ايضا ولا يمكن ان يجعل المنقصة من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة
منافاته لاصل المجيب حيث لا يعتد بتعدد الجهة بل لا يستقيم ذلك في غير هذه الصورة ايضا لكون المرجوحية فيها بالنسبة الى الافراد الراجحة
على اصل الطبيعة ايضا اذ نقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير انه اما ان يكون مطلوب الفعل او مطلوب
الترك او مطلوب الفعل والترك فيلزم على الاول عدم المرجوحية وما يلزمه من الحرمة والكراهة وعلى الثاني عدم الرجحان وما يلزمه من الحرمة
او الندب وعلى الثالث يلزم التكليف بالمح ولا سبيل الى اعتبار مطلوبية الفعل بالنسبة الى الذات ومطلوبية الترك بالنسبة الى الغير لما
ذلك بناء على ما بني عليه المجيب من عدم الاعتداد بتغاير الجهة مع وحدة المتعلق فان قيل نختار القسم الاخير وهو مطلوبية الفعل والترك
ولا نسلم لزوم التكليف بالمح لجواز الفعل والترك معا قلنا لا يجدي ذلك فيما اذا اراد المكلف الفعل واختار الفرد المرجوح بدون اشتمال
الترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الدار
ادق في فرض الثاني بحسب الذات والمرجوحية بحسب الغير فلا يعتبر ذلك في الفرض الاول ايضا وذلك بان يبقى رجحان الصلوة في الدار
المغصوبة ذاتا ومرجوحيتها اضافية بالنسبة الى الغير وما لوى دفعه من ان الفارق هو كون الصلوة تمامها عين الغصب وهي
لما صح ان يقال ان الحكم في الثاني دون الاول متكلف واضح ومع ذلك فهو مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع
الاثنينية وحقيقة الحكم على ان التمثيل لما نحن فيه بالاتصال في الدار المغصوبة خلط بين المسئلة المبحوث عنها هنا وبين المسئلة

الآتية

الآية الاتيان بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالغصب المتحد مع الصلوة في الخارج كما هو محل البحث وملتمسكنا به من التفريق بين
الكراهة وعدمها هو من باب الاولوية والاقلية من اشد البحث وان شئت التطبيق فطابق بين قولنا اصل لا تغصب وبين قولنا اصل ولا تكن
في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة والنهي الذي سبق في الاستدلال على جواز تعلق الامر بالاعم
المطلق والنهي بالاخص المشتمل عليه كما في قولنا اصل ولا تصل في الحمام والمخاصمة التي ذكرناها حيث قلنا لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار
المغصوبة ولا تصل في الحمام انما هي لتشتمل عدم جواز تعلق النهي بالخاص مع مطلوبية الطبيعة المطلقة الاصلية في ضمنها كما في قولنا اصل ولا تصل
في الدار المغصوبة بجواز في مثل مثل ما تصل في الحمام وما ذكر في دفع هذه المناقشة حيث قيل ان الفارق كون الصلوة ثم عين الغصب هنا
غير محسوسة الجهة انما يناسب لو كان المقصود المناقشة بجواز اجتماع الامر والنهي في مثل قولنا اصل ولا تغصب بجواز في مثل اصل ولا تصل في
الحمام ثم اعترض على قوله وكما يمتنع الوجوب المتعلق بالاستحباب الغيري الى قوله لكن يمتنع الترجيح الذاتي مع الكراهة للغير بانه رجوع عن
اول الكلام فان المرجحية بالنسبة الى الغير غير المرجحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب واما الاستشهاد باجتماع الوجوب النفسي او
الغيري مع الاستحباب الغيري او التعبدي على التوجيه المذكورين فمدفوع بان الوجوب الغيري على القول بالاستحباب النفسي انما يثبت بعد
التوقف والاستحباب انما يثبت قبله فلا يلزم اجتماع الحكمين في وقت واحد واما على القول الاخر فرجوع الاستحباب الغيري الى استحباب ادام
الفعل حال كونه مغتسلا لا انه يستحب له الغسل ليختلف عن الحكمين الا ان يتوقف ايقاع الفعل على الغسل لا يتوقف الاغتسال على الغسل لا
له من باب المقدمة وح فلا مناص الا باعتبار تعدد الجهة وبه يرتفع الاجتماع لان الاستحباب والوجوب متضادان ومن قبل ذلك الصلوة
الكثيرة في المسجد وافضل افراد الواجب المخير فلا واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الخصوصية والتشخص وما ادري ما يقول
المجيب هنا قائلا الا ما ذكره في الفرق والرجوع الكلام الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وهو فاقد لذلك الرجحان والمزية
الموجودة في الافضل بالنظر الى انه فرد في المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومن جملة تلك المواضع تداخل الاغسال الواجبة
والمندوبة وقد اضطرب فيه كلام الاصحاب حيث تشبثوا في توجيهه في الابواب بالوجه ما ذكرنا فيما نحن من اعتبار تعدد الجهة هذا حاصل
كلامه ومتين مرامه ولا يخفى ما فيه اذ يمكن ان يلتزم بما اورده اولا بان تلك المرجحية توجب مرجحية الصلاة في ذاتها ولا يرد عليه ما
اورده من جعود الحذو ويجوز ان يعتبر جهة التقابل مختلفة كما عرفت من مسلكنا المتقدم او يلتزم بانها عبارة عن مجرد كون الغير راجحا
هو الظاهر من كلام الوجيه ويستقيم سواء كان ذلك الارجح موافقا لاصل الطبيعة في الرجحان او لم يكن اذ غاية ما في الباب ان يكون
المفيدة ببعض الجهات المرجحة منقصة في الرجحان بالنسبة الى المجرد عنها وهذا لا [illegible]
رجحانها بضميمة الخصوصية لا الى اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية فيها فنلتزم بانها مطلوبة الفعل فقط ولا يلزم منه عدم الكراهة
بالمعنى المذكور اعني المرجوحية بالنسبة الى الغير وانما يلزم عدم الكراهة بمعنى مطلوبية الترك او ساعدنا عليه او نلتزم بانها مطلوبة
الفعل والترك معا لكن مطلوبية فعلها باعتبار الذات ومطلوبية تركها باعتبار الغير ولا فساد فيه لاتحاد تعدد الجهة فيما نحن فيه بل
لتعدد المورد وكون التكليف فيه على التخيير كما نلتزم بمثله في الفرض الاول ومرجع الوجه الثاني عند التحقيق الى الوجه الاخير ولا
تذهب عليك ان مذاق الوجه المذكور لا يساعد على ذلك فالاعتذار المذكور تصحيح للجواب على مذهبنا لا على مذهبه واما ما اورده
في السؤال من جواز ان يجتمع مطلوبية الفعل مع مطلوبية الترك عند جواز الفعل والترك فقد عرفت فساده حيث احكمنا اجتماع حكمين
في شيء واحد من جهة عدم التمكن من الفعل بمقتضاها ولا مدخل لاختيار المكلف وارادته في ذلك كما اعترف به في الجواب واما ما ذكره
في الصيغة بعد خروج الامر المذكور عن محل الدراية كما نبه عليه اخيرا لم يرد وبان الداعي الى التاويل في النواهي التي يبين كونها [illegible]
[illegible] وهو عدم معقولية [illegible] الصلاة بعضا عن كراهتها بجلاف ما عداها فانه لا داعي فيه الى التاويل واما ما حكاه [illegible]
[illegible] الضميمة من الفرق فمجرد بعد ملاحظة النهي عن الغصب في تكلف به اصلا لان الصلاة عبارة عن جملة حركات وسكنات وهي
[illegible] في الخارج مع الغصب اذا وقعت في المكان المغصوب فينبغي [illegible] الاصل في الدار المغصوبة مؤكدا العموم مدلول على تحريم الغصب
[illegible] الكون في المكان فانه معنى يغايرها كما سيأتي فتعلق الامر بها كما لا ينافي تعلق النهي بالاخر اذا كان للمكلف مندوحة في
الامتثال نعم يبقى الكلام في التعارض للنهي عن الصلوة في الحمام الى الكون فيه حال الصلوة فان كان امتناع كراهة العبادة كما مر
لا يعين هذا التاويل وما زعمه من ان كون الغصب عين الصلوة مبني على ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية
[illegible] وهو ضعيف لا فتان ارادة ارتفاع الاثنينية في الحقيقة الخارجية باعتبار كونها خارجية فهو مما لا ريب فيه كما صرح
به محققو الحكماء والمتكلمين ومع ذلك فهو في الاقسام من الامور الواضحة التي لا تكاد تشتبه على العوام فضلا عن غيرهم اذ لا ريب في
مسكة في كون افعال الصلوة غير الغصب في الخارج اذا وقعت في الدار المغصوبة وان اراد ارتفاعها حسب الخلل في الوجود الذهني
فالمبنى في محله الكلام [illegible] ما ذكر في الدفع مبني على ارتفاع الاثنينية بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول لما حققنا سابقا من ان
الحكم لا يتعلق بالصلوة [illegible] اعتبار الخارج ولا [illegible] وهذا الاعتبار [illegible] عنها بحسب [illegible] التغرير بقيمة

مضافا الى ما مر انما فى هذه المرتبة عرضان عن وصف الاتحاد والاثنينية وهذا اعتبار وان وقد تقدم ان وتحقيقه يطلب من محله ثم
اعلم انه ينبغى ان يحمل التصريح فى قول القائل بان كراهة العبادة عبادة عن مرجوحيتها بالنسبة الى الغير على الطبيعة المجردة عن جميع
الاعتبارات الزائدة او الفرد الذى فى مرتبتها كما مر فى الجواب السابق اذ لو اطلق لم يستقم لظهور ان كل ما يكون مرجوحا بالنسبة الى
الغير لا يبقى مكروها الا ترى انه لا يبقى الزكوة مكروهة لانها مرجوحة اى اقل رجحانا بالنسبة الى الصلوة ولا الصلوة مكروهة لانها
مرجوحة بالنسبة الى المعرفة ولا يبقى الصلوة فى مسجد السوق مكروهة لانها اقل رجحانا من الصلوة فى مسجد الجامع الى غير ذلك وح فيكون ترك
الفرد المرجوح مقدمة للتوصل الى الفرد الارجح حيث يتوقف عليه كما هو الغالب فيكون مرجوحا له من باب المقدمة لا محالة فيكون متولدا منه مع
الوجوب النفسى مع الاستحباب الغيرى الى اخره دفعا للاشكال الوارد على التفصيل المذكور باعتبار ما يلزم فى اكثر الموارد فان مرجوحية
عبادة بالنسبة الى اخرى تستلزم رجحان تركها لها اذا توقفت عليه ومرجعه الى الدفع بطريق النقض على ما اورده عليه من ان
فيه رجوعا عما بنى عليه الكلام اولا واما ما ذكره فى دفع الاستشهاد المذكور فضعيف ظ تامل فرد ناده هنا وفى مبحث الواجب المخير والتحقيق ان
الوجوب والندب اما ان يتحدا جهة بان يكونا نفسيين او غيريين مع اتحاد الغير او لا فان كان الاول امتنع الاجتماع لمنافاة المنع من ترك
الفصلى لعدم المنع منه وهذا ظ واعتبار تغاير الجهة كافعلة المعاصر المذكور غير مجد فى دفع التناقض اذ لا تغاير بين مورد الحكمين لظهور
ان ايقاع الصلوة فى المسجد وهو الموصوف بالرجحان المندوبى عين ايقاع الصلوة الموصوف بالرجحان الوجوبى فى الخارج وقد عرفت ان الاحكام
انما تتعلق بالطبايع باعتباره وربما سبق الى بعض الاوهام ان مورد الاستحباب اختيار الفرد الافضل ومورد الوجوب هو فعل الواجب وهو
واضح الفساد لانه ان اراد بالاختيار الارادة فمع فساده فى نفسه كما لا يخفى يوجب الخروج عن محل النزاع لان الكلام فى استحباب الواجب لا فى
استحباب ارادته وان اراد شيئا اخر فهو مما لا يساعد النظر الصحيح على ادراكه واما حكم بعض الاصحاب باستحباب بعض افراد الواجب التخييرى
التخييرى عقلا او شرعا لنفسه كالصلوة فى المسجد وكالاتمام فى المواضع الاربعة او الغيرى للغير كالسير ماشيا الى الحج فيمكن تنزيله على معنى انه
ارجح من الافراد المجردة عن الاعتبارات المؤثرة فى رجحانها او اكثر ثوابا منها بقرينة تفسيرهم لمكروه العبادة بما يقابل النفسيين ويمكن ان
يعتبر الاستحباب باعتبار تحصيل الرجحان الثابت فى الفعل الزائد على الرجحان الوجوبى فانه رجحان يرجح تحصيله على التخيير مع جواز
تركه الى بدل مطلقا ولا يرد ان ذلك يجرى ايضا فيما لا تخيير فيه بتحليل ما فيه من الرجحان مع انه لا يعتبر فيه وذلك لان اعتبار تلك الزيادة
هنا بمقابلة البدل يصلح وجها لاعتبارها منفردة بخلاف ما لا تخيير فيه لكن يضعفه ان تحصيل الرجحان الزائد عين تحصيل رجحان الوجوبى
فيبقى الاشكال بحاله وان كان الثانى جاز الاجتماع اذ لو امتنع لكان اما باعتبار الرجحان ولا حجر من هذه الجهة اذ انضمام الرجحان الى الرجحان
لا يوجب الا تاكد الرجحان او باعتبار ما انضم اليه من المنع من النقيض وعدمه ولا حجر من هذه الجهة ايضا لان الوجوب والندب حيث كانا باعتبار
جهتين كان المنع من الترك وعدمه ايضا باعتبارهما ولا منافاة بين المنع من ترك الفعل لنفسه او لغيره وبين عدم المنع منه لغيره او لامر اخر فان
عدم المنع من النقيض باحد الاعتبارين راجع الى عدم اقتضاء ذلك الاعتبار للمنع وهو لا ينافى اقتضاء اعتبار اخر له وبالجملة فاللازم له
عدم منع خاص فلا يقتضى عدم العام اعنى المنع مطلقا فجاز ان يتحقق المنع من النقيض بالاعتبار الاخر وبيان اخر يصدق على الواجب لنفسه انه
ليس بواجب لغيره وذلك يوجب ان لا يكون ثم الترك لغيره فاذا انضم اليه رجحانه له حصل مهية الاستحباب لغيره وكذلك يصدق على الواجب
لغيره انه ليس بواجب لنفسه وذلك يوجب ان لا يكون ثم الترك لنفسه فاذا انضم اليه رجحانه لنفسه كان استحبابا نفسيا لا يقال يمكن
ان يقال على الوجه الاول ايضا ان الصلوة المكتوبة ممنوعة من تركها من حيث ذاتها فهى واجبة بهذه الحيثية وغير ممنوعة منه من حيث وقوعها
فى المسجد اذ ليس لوقوعها فى المسجد تاثير فى وجوبها بل هى واجبة فى ذاتها وقعت فى المسجد او لم تقع فيه لكنها راجحة من هذه الحيثية على
التعيين فيكون مندوبة على التعيين من هذه الحيثية لصدق كلا جزئيه من الرجحان وعدم المنع لانا نقول عدم المنع من تركها من حيث
وقوعها فى المسجد لا يقتضى عدم المنع من الترك الذى به قوام المندوب باحد الاعتبارين اعنى النفسى والغيرى لثبوت المنع بالاعتبار الاول
على ما هو المفروض بل انما يقتضى عدم استناده الى وقوعها فى المسجد وهذا لا يكفى فى تحصيل مهية المندوب النفسى لان المعتبر فيه
عدم المنع النفسى لا عدم استناده الى امر معين وهذا بخلاف الواجب الغيرى ومندوبه فانه يجوز ان يختلف باختلاف الاعتبار و
السر فى ذلك ان الواجب النفسى عندهم عبارة عما كان رجحانه او مطلوبيته لنفسه مع كونه ممنوعا من النقيض لنفسه والمندوب النفسى
عبارة عما كان موصوفا بذلك الرجحان او المطلوبية لكن مع عدم المنع من النقيض لنفسه والمنع من النقيض وعدمه لنفسه متنافيان
فى محل واحد والمطلوب الغيرى ما كان مطلوبيته للتوصل الى غيره وهذا يخالف المطلوب النفسى ويختلف باختلاف الاعتبار و
مطلوبيته بالقياس اليها ولهذا صح ان يكون مقدمة واجبة لنفسها او لامر ومندوبة لاخر فيصدق عليها الواجب النفسى او الندب
الغيرى على الحقيقة نعم لو فسر الوجوب النفسى برجحان الفعل فى نفسه المانع من النقيض والاستحباب النفسى برجحانه لنفسه
النقيض احتمل الاجتماع لارتفاع التنافى الا ان المعروف بينهم هو الاول ولهذا حكموا بتضاد الاحكام الخمسة والتحقيق ان الترك
لا يتعدد بتعدد الجهات المقتضية له الا فى التحليل الذى ليس مبنى اعتبار الاحكام عليه بل يتاكد ويتصور بتكثرها ويكون الحاصل

واحد

واسد الطبع بحقوق التحصيل المتناقضة ثم ما ذكرناه من جواز الاجتماع في بعض الصور انما يتم اذا فسر الاستحباب برجحان الفعل مع عدم المنع
من الترك كما هو المعروف وانما اذا فسر برجحان الفعل او مطلوبيته مع الاذن في الترك اي مع كونه مأذونا في الترك او بالترك لم يتم الاجتماع
ضرورة ان الاذن في الترك مطلقا كما هو المعتبر في الاستحباب ينافي عدم المنع في الوجوب مطلقا ولا يجدي لتغاير الجهة والمتعلق الاولية والاطلاق
وتحقيقه ان الرجحان لما كان من الصفات المشتملة على المراتب المختلفة بالشدة والضعف فنوع الكامل برجحان يشتمل على المنع من التفويض
وهو الرجحان الوجوبي والناقص منه رجحان لا يشتمل على المنع وهو الرجحان الندبي واما كون تركه مأذونا فيه فخارج عن حقيقة الرجحان و
مفهومه انما هو من المقارنات الاتفاقية حيث لا يوجد في الفعل جهة تقتضي المنع من تركه وقد حققنا ان يتضح الحال في اجتماعها مع الحرمة و
الكراهة من اجتماع احديهما مع الاخريين فالاول يمتنع لتضمن ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق ولا يجدي فيه تغاير
الوجه والجهة وقد نبهنا عليه سابقا والثاني يبتني على تعيين جهة الحرمة والكراهة فان فسرنا برجحان الترك مع المنع من الفعل او عدم جواز
الاجتماع على نحو ملتزم بان كان احدهما نفسيا والاخر غيريا او كانا غيريين مع تعدد الاغيار وان فسرنا برجحانه مع الاذن في الفعل او عدم
المنع الاجتماع مطلقا واما تداخل بعض العبادات كالاغسال فلا اشكال في تداخل الواجبات منها ولا في تداخل المندوبات منها مع اتحاد
النية لان مرجعه عند التحقيق الى التخيير بين افعال تشتمل كل واحدة منها على نية وبين فعل يشتمل على تلك النيات وهما متغايران وفي الاجزاء
ان جعلت النية شطرا تعدد الموضوع فيتعدد الاحكام مطلقا وان جعلت شرطا لم يتعدد فيتأكد الحكم ما لم يختلف بالنفسية والغيرية وكذا لو
قلنا بتداخلها فيرجع الى تأكد الوجوب او الاستحباب عند تعدد الاسباب ما لم يختلف بالنفسية والغيرية ولا اعتبار عليه وامّا
تداخل الواجب منها مع المندوب فلا اشكال في الغيرية منها مع تعدد الغير ولا في الغيرية مع النفسية كما مر وكذا في النفسية منها ان
الوجوب والندب لا جهتين للفعل مع النية الخاصة بان جعلنا النية شطرا من الفعل لتغاير المورد فمحل الوجوب في المثال المذكور الغسل مع
نية رفع الجنابة ومحل الاستحباب مع نية كونه للجمعة ولا ريب في تباين المركبين غاية ما في الباب ان يشتركا في جزء وهو ما عدا النية فيلزم
وجوبه في ضمن احدهما واستحبابه في ضمن الاخر ووجوبه لاحدهما واستحبابه للاخر ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فلان عدم المنع
من تركه في ضمن مركب اعم من عدم المنع من تركه لا في ضمنه لصدقه على فعله مع ترك ما ينضم اليه فلا ينافي عدم جواز تركه في نفسه او في
ضمن مركب اخر وان جعلناها لا جهتين للفعل بشرط النية كان بحكم الواجب المخير مع رجحان بعض احاده فيتمشى اعتبار الندب فيه بمعناه
الحقيقي ويصح اعتباره بمعنى كونه افضل واكثر ثوابا ويتعين هذا اذا قلنا بالتداخل القهري ولا سبيل الى ان يعتبر الاستحباب بالنسبة
الى تحصيل الرجحان الزائد نظرا الى ان الفاعل لغسل الجنابة اذا انضم الى فعله قصد غسل الجمعة فقد اتصل الفعل منه [illegible]
مزيد صفة كمالية وهذه الزيادة من الرجحان مما لا منع من تركها ولا يلزم منه عدم المنع من ترك [illegible]
اتى به واهمل قصده وظن ان العام لا يستلزم الخاص وذلك لما مر من اتحاد التحصيل [illegible] فلا تضاد
عندنا بين الوجوب والاستحباب اذا اختلفا وجها وجهة بان اختلفا في النفسية والغيرية او كانا غيريتين وتعدد الاغيار او كانا
نفسيين واعتبر كل منهما او احدهما في ضمن مركب فهذه اقسام ستة من الوجوب والاستحباب لا تضاد بينهما فيها وعلى قياسهما الحرمة
والكراهة فقد اتضح مما حققنا ان اجتماع الوجوب مع الاستحباب في الموارد المذكورة مبني اما على التأويل في الاستحباب بجعله على معنى
الافضلية فيكون دعوى الاجتماع على هذا التقدير توسعا او على اعتبار التغاير في وجهي الوجوب والندب حيث يتحقق المغايرة فيرتفع
التضاد لا على اعتبار التغاير في جهتي الفعل بان يكون الفعل الواحد باعتبار ممنوع الترك مطلقا وباعتبار اخر غير ممنوع الترك مطلقا كما زعمه
الموجه المذكور ثم التغاير بحسب الوجه على ما فرضناه انما يجدي في اجتماع الوجوب مع الندب والتحريم مع الكراهة واما اجتماع الوجوب
او الندب مع الكراهة او التحريم فلا اذ ارادة الفعل والترك معا على الاطلاق وان كان احدهما نفسيا والاخر غيريا اذا
ترتب عليه الغير وقد نبهنا على ذلك سابقا ومنه يظهر ضعف الاستشهاد بجواز الاول على جواز الثاني كما مر من ترك كراهة العبادة بالمعنى
الثالث الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان فخاطه فيه فلا ريب في انه يعد في العرف مطيعا وعاصيا
باعتبار الجهتين واجيب عنه بان الظ في المثال المذكور ارادة تحصيل الخياطة باي وجه اتفق سلمنا لكن لا نسلم ان الكون جزء من مسمى
الخياطة فيختلف المتعلق سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه واعترض المعاصر المذكور على الوجه الاول بانه اعتراف بمذهب الخصم لا
دفع له اذ مرجع قوله اراد تحصيل الخياطة باي وجه اتفق ان حصول الامتثال بالفرد المخصوص انما هو لتعلق الطلب بنفس الطبيعة والنهي
بالخصوصية وهل هذا الا ما عناه الخصم ويمكن دفعه بان غرض المجيب حمل الخياطة في المثال على الامر القائم بالثوب دون نفس الفعل
الذي هو مقدمة لحصوله فحاصل كلامه ان المراد طلب الخياطة بهذا المعنى باي مقدمة حصلت اي سواء حصلت بمقدمة جائزة كالوثاطة
في غير ذلك المكان او بمقدمة محرمة كالوخاطه فيه لا بقيد فيجتمع الامر الغيري مع النهي النفسي لان الكون الخاص الحرام مقدمة للواجب
له وبعود الاشكال لانا نقول وجوب الواجب انما يقتضي وجوب المقدمات الجائزة دون المحرمة لكن اذا احرز بها سقط وجوب التوصل [illegible]
صح الامتثال بالواجب فان مغروضية المقدمة لا ينافي مطلوبية ذي المقدمة نعم يتجه على الاشكال بان التوجيه المذكور انما يستقيم

[illegible]

صحة الصلوة وكذا بقية عبادات الغير الكونية فيه ومنها انه من اجر نفسه على الكون في مكان كان له ان يأمر نفسه لآخر على عمل كالخياطة
والخبازة والصلوة فيه اذا ساغ له التصرف فيه ومنها ان من كان في مكان رباء صحت صلوته وسائر افعاله الواجبة التي اوقعها فيه ان لم
يزل فيها ومنها صحة الصلوة في مواضع التهمة وان بلغ حد التحريم وقدم التنبيه عليه ومنها صحة الصلوة وتحوها تحت سقف يخاف هدمها
او في مكان يخاف على نفسه مع تمكنه من التخلص بالذهاب ومنها ان المعتكف اذا تحرك في المسجد حركة محرمة او سكن سكونا محرما لم يبطل اعتكافه
بالاتفاق بخلاف ما لو كان كونه فيه كونا محرما كما لو نذر ان لا يكون في بعض جوانبه ولو في بعض الاحوال فكان فيه فان قضية الاصل فيه البطلان
الى غير ذلك من حرمة الكون في هذه المواضع لا ينافي صحة العمل وان توقف في بعضها على ما مر تحقيقه من ان الامر بالشيء لا يقتضي فساد الضد
وعلى تقدير الاشكال بان انكار حصول الامتثال بالخياطة مكابرة فتشهد الضرورة بخلافها ويمكن دفعه بان المجيب انما انكر الامتثال على تقدير
ان يكون الكون في المكان جزءا منها فهو كالمشار اليه على تقدير محال ولا غبار عليه اذا تحقق الاتحاد بينهما او انه مبني على حمل الكون على المعنى
الثالث مع ان تشهد الضرورة على خلاف ما ادعاه ان لم تشهد عليه ومع الاغماض عن ذلك كله فلنا ان نمنع حجية العرف في مثل هذه
المسئلة فانها من المباحث العقلية النظرية فيجوز نظر في الخطاء فيها الى افهام العوام غاية الامر انه اذا ورد من المولى الحكيم اعرف بالحال
مثل هذا الخطاب وجب عليه ان ينبه الجاهل في مقام الحاجة على مورد الخطاء ببيان ان مراده الاتيان بالفعل في غير ذلك المكان كما
يجب عليه التنبيه على سائر الشروط المعتبرة عنده مما لا مسرح للعقل فيها واعلم ان من فروع المسئلة ما لو صلى في الدار المغصوبة بل مطلق
المكان المغصوب مع العلم بالتحريم وقد مر تحقيقه فيدل على القول بعدم جواز الاجتماع لما مر ويصح على القول بجوازه ان لم يدل دليل على خلافه
ومنها ما لو صلى في ملبوس مغصوب ولو كان خاتما بل مطلق الحمول نعم يعتبر هنا وقوع بعض الافعال فيه كالهوي الى الركوع والسجود والانتصاب
منها بناء على كونها اجزاء من الصلوة واما لو كان حال استقراره فقط فالقاعدة تقتضي الصحة على القولين لا سيما اذا كان متسترا بغيره فحمل
هذا الرجل ثوبا مغصوبا حال القيام والقاء عند ركوعه ثم حمله فيه والقاه عند الانتصاب منه والهوي الى سجوده وهكذا صحت صلوته
ومنها ما لو صلى على مغصوب من ارض او ثوب او شبهه ويعتبر في البطلان وقوع بعض الفعل الواجب عليه كما لو وضع رجليه عليه حال القيام
الواجب والركوع او وضع لسجد المساجد السبعة عليه كما في القيام ولو قام على غيره ووضع اصابع رجليه عليه او سجد على غيره ووضع اصابع
يديه عليه او كان الوضع في غير حال وجوبه فالوجه عدم البطلان ومن لواحق المسئلة ما لو اذن له مالك الدار في التصرف فيها مطلقا
ونهاه عن اكل شيء منها فاكله فيها فعلى ما اخترناه يكون اثما بفعله وعلى القول الآخر لا اثم عليه لتغاير الطبيعتين وقد مر تحقيقه في
الضد ولو زكى في مكان مغصوب او خمس او تصدق فيه فالوجه صحة عمله لان نقل المال الى الآخذ او تخصيصه بمال معنوي لا
يشتمل على التصرف في المكان والقبض والاقباض وان اشتملا على التصرف فيه الا انهما اشترطا في وقوع ذلك ما نهي عنهما من حيث
كونهما غصبا لا يقتضي فساد المشروط كما سيأتي **فصل** حكي عن القاضي في مثل من توسط ارضا مغصوبة القول بانه مامور
بالخروج ومنهي عنه وانه عاص بفعله وتركه وعزي ذلك ايضا الى جماعة من اصحابنا وذهب قوم الى انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه و
لا معصية عليه والحق انه مامور بالخروج مطلقا او بقصد التخلص وليس منهيا عنه حال كونه مامورا به لكنه عاص به بالنظر الى النهي السابق
وكان ما عزي الى الفخر الرازي من القول بانه مامور بالخروج وحكم المعصية جار عليه راجع الى ما ذكرناه لنا ان المكلف في الزمن الذي
لا يتمكن من الخروج فيه ودونه لا يتمكن من ترك الغصب فيه مطلقا فلا يصح النهي عنه مطلقا اذ التكليف بالمحال عندنا وان كان ناشيا من
قبل المكلف للقطع بكونه سفيها نعم ربما يجوز ان يؤمر به حينئذ على وجه التعجيز والسخرية لكنه خارج عن الشارع فاذن لا بد من ارتفاع
النهي عن الغصب في تلك المدة على بعض الوجوه وليس الا صورة الخروج اذ لا قائل بغيره ولدلالة العقل والنقل على انه مامور بالخروج
وهو يقتضي عدم النهي عنه والا لعاد المحذور من التكليف بالمحال والتكليف بالمحال نعم يجري عليه حكم المعصية في تلك المدة على تقدير الخروج
بالنسبة الى النهي السابق على وقوع السبب اعني الدخول لمكنه منه وهذا حكم كلي يجري في جميع ذوات الاسباب التي لا يتمكن من حصولها
حصول اسبابها كالفعل المستند الى الالقاء من الشاهق ومثله ترك الحج عند الاتيان بما يوجبه من ترك السير وغير ذلك فان التحقيق
في مثل ذلك ان التكليف بالفعل يرتفع عند ارتفاع تمكن المكلف منهما ويبقى حكم المعصية من استحقاق الذم والعقاب جاريا عليه
وكذا الكلام في الامر فان التكليف بالمامور به يرتفع عند الاتيان بالسبب الموجب له ويبقى حكم الامتثال والطاعة من استحقاق
المدح والثواب جاريا عليه حال حصوله هذا وينبغي ان يعلم ان الخروج انما يجب ويتعين اذا انحصر سبيل التخلص من الغصب على الوجه
المزبور اما الغصب فيه كما هو الغالب عليه بحمل الاطلاق كلماتهم واما لو علم بحصول احد الاسباب المبيحة للتصرف في مدة لا يزيد عن
زمن الخروج كما لو علم باتفاق العين او المنفعة اليه او الى من يبيح له التصرف او علم بحصول رضى المالك لم يجب عليه الخروج الا ان يتعين
عليه المال في وجه ولو تمكن من التخلص ببذل شيء لم يتعين عليه الخروج احتج من قال بانه مامور بالخروج ومنهي عنه بانهما
متباينان لا يلزم من اجتماعهما اجتماع المتنافيين وليس الا الكون نكاحا بالحج وهو لا يصلح مانعا لجوازه اذا كان من قبل
المكلف واما العرف ولا دلالة عليه فان في الخروج اخص من الغصب وتوارد الامر والنهي على العام والخاص بقيد عرفي

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عنها الاخراج ربما يرشد الى ذلك ان النوع الاول البيع في المكان المغصوب وشراء الحيوان المغصوب والذبح بالآلة المغصوبة او في المكان
المغصوب وهذا بخلاف بيع المغصوب والفرق ان النهي متعلق بالشاة باعتبار كونه معاملة مخصوصة اي مغصوبا بخلاف الاول فان
النهي لم يتعلق به باعتبار كونه معاملة مخصوصة بل باعتبار كونه غصبا وبيعا وتلخص منشأ النهي عند الطائفة في الاول نفس المهية وفي
الثاني نفس العقد وان اتحدا في الخارج ولم يمتازا فيه وهذه التفرقة ثابتة عقلا مرعية عرفا وكذا الوندان لا يبيع الاكفان فان تعلق
النهي به ليس لكونه بيعا بل للتأدب ومثله الهدد والبين وما اشبه ذلك ومن النوع الثاني البيع وقت النداء فان النهي انما تعلق به لمصلحة
اهل الفريضة والمحافظة على اداءها ولو على سبيل الحكمة لنا على ثبوت الاقتضاء في العبادات ان صحتها بكلا المعنيين يتوقف على تعلق الامر
بها وتعلقه بها على تقدير النهي عنها مشكل ضرورة ان كلا من الامر والنهي يستدعي موردا مغايرا لمورد الآخر على ما مر في الفصل السابق ولا
ريب ان المطلق غير المقيد في الخارج لاتحادهما فيه والمغايرة الاعتبارية الثابتة بحسب العقل غير مجدية لما عرفت من ان الطلب انما
يتعلق بالطبيعة باعتبار الخارج لا اثر لمرتبة فيه او نقول مورد الامر والنهي انما هو وجود المهية او ايجادها لا نفسها على ما سبق بيانه
وظاهر ان المطلق والمقيد يوجدان في الخارج بوجود وايجاد واحد اثنين فيلزم على تقدير الاجتماع توارد الامر والنهي على واحد شخصي
هذا مضافا الى ما مر من قاعدة التحسين والتقبيح فان الحسن والقبح على ما عرفت من الصفات اللاحقة للافعال الخارجية باعتبار
كونها خارجية وهما متضادان والطبيعتان باعتبار الخارج متحدتان فلو صحت لزم توارد هما على موضوع شخصي هو محال بل نقول انما
ثبت عدم جواز الاجتماع في المسألة السابقة مع تغاير المورد بين فيها بحسب الذات والحقيقة ثبت عدم جوازه في المقام بطريق الاولوية اذ لا تغاير
بين الطبيعتين هنا الا بحسب وصفي الاطلاق والتقييد ثم اقول لو سلم ان المطلق والمفروض في الامر والنهي انما هو الطبيعة من حيث هي فغاية
ما يترتب عليه جواز الاجتماع في المقام المتقدم واما في المقام فلا وتوضيح ذلك انه لما كان تعلقهما في البحث السابق بطبيعتين متغايرتين
فربما امكن ان يتوهم جواز الاجتماع من حيث تغاير كل من المتعلقين في حد نفسه واما في المقام فهما انما يتعلقان بطبيعة واحدة ذهنا
وخارجا ضرورة ان المطلق والمقيد متحدان ذاتا وانما يتغايران بحسب الاطلاق والتقييد فان المهية التي لا يلاحظ معها شيء من الاطلاق
هي عين تلك المهية اذا اخذت ببعض الاعتبارات فتوارد الامر والنهي عليها يوجب توارد هما على موضوع واحد غاية ما في الباب ان
يعتبر في لحوق النهي لها لحوق القيد وهذا لا يخل بوحدة الموضوع والمتعلق ولو استظهرنا من النهي هنا الارشاد الى الترك لفساد العمل
بمعونة القرائن حصل المقصود ايضا ولنا على نفي الاقتضاء في المعاملات عقلا ان صحتها عبارة عن ترتب آثارها عليها من انتقال الثمن و
المثمن في البيع والمنفعة واجرتها في الاجارة وارتفاع الزوجية في الطلاق الى غير ذلك وظ ان ترتب تلك الآثار لا ينافي مبغوضيتها
المستفادة من النهي كترتب الضمان على الغصب والدية على القتل والجرح المحرمين والمهر على بعض صور الزنا وغير ذلك ومنه يظهر نفي
الاقتضاء فيها وضعا ايضا ولنا على اقتضائه عرفا فيها ان المفهوم من اطلاق النهي هناك نفي الاثر ولو بالفحوى كما يرشد اليه التدبر
في نظائره كنواهي الطبيب عند صفة الادوية والمعاجين ونواهي كل ذي حرفة وصناعة فيما يتعلق بحرفته وصناعته فانه يفهم من تلك
النواهي نفي الاثر عند حصول الامر المنهي عنه وبالجملة فالفساد هنا انما يستفاد من اطلاق صيغة النهي من جهة ظهورها في ان الحكمة
الباعثة عليه هي الفساد وان الخصوصية المعتبرة في المعاملة المنهي عنها من موانع صحتها وقد تقرر ان ظواهر الالفاظ حجة لا من جهة
كون التحريم الذي هو مفاد النهي مستلزما للفساد لما عرفت من عدم الاستلزام ولهذا لو ثبت التحريم بدليل غير لفظي كالاجماع والعقل
لم يحكم بالفساد وان قدر ظهوره في الفساد اذ الظواهر الغير اللفظية لا دليل على اعتبارها نعم لو استكشف بالاجماع عن ورود خطاب
لفظي ظاهر فيه اتجه الحكم به وتما حققنا يتضح وجه آخر في دلالة النهي المتعلق بالعبادات الخاصة على الفساد وهو ظهور تلك النواهي في
مانعية الخصوصية وكونها مفسدة للعبادة ومنه يظهر فساد ما قيل من تخصيص دلالة النهي على الفساد في مثل لا تصل في الحرير المحض
بصورة العلم لان النهي لا يتوجه الى الجاهل والغافل فكان لازمه وهو الفساد ووجه ضعفه انا لا نثبت الفساد الا لكونه لازما للتحريم
بل لان المستفاد من اطلاق النهي كون المنشأ هو الفساد لمانعية الخصوصية فلا فرق بين قولنا لا تصل في الحرير وبين قولنا لا تصل
في الحرير لانه اتمام لوقوعه فيه فاسدة الا في الظهور والصراحة فكما ان دلالة الثاني على الفساد لا يختص بصورة العلم فكذلك الاول ومن
هنا ترى جمهور الفقهاء يحكمون ببطلان المعاملات التي تتعلق النهي بها حيث يؤتى بها لانه على البطلان وان صدر حال الجهل بالموضوع او الحكم وكذلك
الامر التي تقع في هذا السياق فان المفهوم منها الصحة تارة والجزئية او الشرطية اخرى وهذا انما لا يكاد يخفى على من له دربة بالمحاورات
ولنا على اقتضائه عرفا ايضا فيما لو كان النهي لا باعتبار كونها معاملة اولا لنفسها ان المفهوم من النهي انما هو مجرد التحريم وهو الاصل
ولا يقتضي نفي الاثر لجواز ترتبه على امر محرم كما مر حجة الثاني ان الدلالة مطلقة لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للنهي بالصحة
وانه باطل فتعين ان يقول بهيئة عن البيع الثلاث لكنك لو فسد لم يترتب وحصل بيد الملك والجواب المنع من الملازمة بالنسبة
الى القسم الاول من الخاص لانه لا يصرح بحلية والمنع من بطلان اللازم بالنسبة الى العبادات اذ لزوم المناقضة على تقدير
عقلا ظاهر على ان انكره بعض المعاصرين متمسكا بان الاوامر انما تتعلق بالطبائع من حيث هي فلا منافاة عقلا بين مطلوبية

النهي ليس بحيث كما هو مقتضى الامر وبين معروضية المقيد كما هو مقتضى النهي لتغاير الموردين لكنه اعترف بثبوت الدلالة عرفا نظرا الى
اهل العرف بفهمون من تلك النواهي تقييد مطلوبية تلك الطبايع المطلقة بصورة عدم تقييدها بتلك القيود فيجب تنزيل خطابات الشارع
عليه كما هو الشان في سائر خطاباته وجوابه واضح مما قررنا لا نطيل بالاعادة وقد يستدل على جوازه عقلا بان مورد الامر هو البسيط ومورد النهي
هو المركب وهما متغايران وهذا فاسد اما اولا فلان مورد النهي انما هو المقيد وهو ايضا بسيط لان القيد خارج عنه وان اعتبر فيه اذ من الواضح ان
النهي عن الصلوة في المكان المغصوب ليس نهيا عن مجموع الصلوة والمكان لان المكان ليس من فعل المكلف بل عن الصلوة المقيدة بالمكان
المغصوب ولو اعتبر التركيب بالنسبة الى الصلوة وتقييدها بالمكان المغصوب فغير مفيد لان التقييد لم يعتبر في بحول بجعل الصلوة فيمتنع
سلب الفرد حكم جعل مثل هذا التركيب لجعل القيد لا فادة وكذا الكلام في النهي عن الصلوة في الثوب النجس وما اشبه ذلك واما ثانيا فلانا ان
سلمنا ان النهي عنا لانه عن المركب فلا ريب ان النهي عن المركب نهي عن كل جزء من اجزائه في ضمن الكل كما بينا في مبحث المقدمة فيلزم على تقدير صحته
تولد الامر والنهي المتعلقين بالجزء وهو واضح الفساد كما نوه في المكس حجة المثبتين لدلالة مطلق الشرع واللغة امران احدهما ان علماء الاعصار
والامصار ايرادون على الفساد بالنهي في ابواب المعاملات وذلك اجماع منهم على دلالة النهي على الفساد والثاني ان الامر يقتضي الصحة لدلالته
على الاجزاء بكل ما يقتضيه والنهي نقيضه فيلزم ان يقتضي نقيضها وهو الفساد اذ النقيضان متقابلان والجواب عن الاول ان
الاجماع المذكور غير ثابت سيما بالنسبة الى النهي المتعلق بالمعاملة لا باعتبار كونها معاملة او كان الحكم منه حكمة غير الفساد فان امر الخلاف
ظاهر معروف والتزامهم بالفساد في مواضع لا يوجبان يكون مستفادا من مجرد النهي لجواز ان يكون لهم عليه مستند اخر من ضرورة او اجماع
او غيرهما وعن الثاني بالمنع من لزوم التناقض لان احكام المتضادين لا تتضاد بل قد يشتركان في معنى كالتساوي والمشاركة في البياض والعرضية واللونية
وغير ذلك وايجاب الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بعد تسليم الحجة المذكورة بان نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة وكلا الامرين
منه ان يقتضي الفساد وفيه نظر لان ذلك نفي الاقتضاء لا اثبات التناقض في المقتضى كما هو مقتضى تسليم الحجة لان اذا لم يقتضي النهي الصحة
فقد اقتضى عدم الاقتضاء والامر حيث اقتضى الصحة فقد اقتضى الاقتضاء فيحصل التناقض في المقتضى ايضا لانا نقول ليس اقتضاء المقتضى
المقتضى باقتضاء مغاير والا لتسلسل والاعتذار بانه تسلسل في الامور الاعتبارية فلا يمنع كما وقع عن البعض في تطابق المقام غير مسموع و
التفصيل فيه خارج عن مقاصد الفن على ان التسلسل في تحقيق التسليم فان التناقضين لا يلزم ان يتناقض مقتضاهما بهذا البيان كيف
التقدير انهما يتشاركان في اقتضاء الاقتضاء احتج المفصلون بين اللغة والشرع على ان الشرع قد اثار فساد الشيء عبارة عن انتفاء احكامه
ولا دلالة للفظ النهي عليه والجواب ان ذلك انما يتحقق في المعاملات واما في العبادات [illegible]
الاول ان علماء الاعصار والامصار ايرادون بالنهي على الفساد والجواب [illegible]
النهي عنه وفي فعله حكم موجبة للصحة والثاني بطلان الحكمين اما ان يتساويا فيتعارضان ويتساقطان فيكون فعله على حد تركه
فيمتنع النهي عنه لعدم حكمة فيه واما ان ترجح حكمة احدهما فامتناع الاخر اما لانتفاء حكمته مع ما فيه من تفويت الفوائد الزائدة من
حكمة الاخر وحكمة نفسه حيث لا معارض لها والجواب ان ذلك انما يتم في العبادات لان نهيها يستلزم تعلق الامر بها وحكمة الامر فيها تعارض
حكمة النهي فيرجع الى احد الوجوه المذكورة واما في المعاملات فالحكمة الموجبة لترتب اثارها عليها لا تنافي حكمة النهي عنها لجواز ان يترتب
على محرم اثر شرعي هذا ان اريد بالحكمة الجهة الموجبة لثبوت الحكم والاثر وان اريد بها الجهة الموجبة لرجحان الفعل واعتبارها فانما
والتسند ظ واحتج من اثبت دلالته على فساد المعاملة شرعا فيما اذا تعلق بعينها او لازمها بما يرجع حاصله الى وجوه الاول الاجماع ووجهه
بانا نرى الطبقة المتقدمين والمتاخرين على فساد المعاملات التي تعلق النهي بها باحد الوجهين مستندين في ذلك الى ورود النهي
عنها وليس لهم مستند سواه اذ لو كان لوقفنا عليه ضرورة وقوفنا عليه في مثل المقام بعد الفحص بقضية عادة بالعدم لكثرة الموارد وعموم
الحاجة الى اكثرها ودعوى استنادهم في ذلك الى الاجماع او الضرورة مدفوعة بان الكلام في دليل المجمعين ولا ريب انه غير الاجماع و
غير الضرورة لتاخرهما عنه في الوجود وهذه الدلالة ليست لغوية اذ لا يزيد مدلول النهي على التحريم وهو لا يدل على نفي اثار المعاملة بل
الثالث فتعين ان تكون شرعية مستندة الى نقل الشارع له في خصوص المقامين الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه والجواب ان استناد
الكل في الحكم بالفساد الى مجرد النهي غير معلوم ان لم يكن خلافه معلوما واستناد البعض غير مفيد وعدم وجدان المستند في مثل ذلك
[illegible] لعدم الجواز كونه دليلا واحدا عاما للموارد لم يصل الينا وانما يستبعد عدم الوصول اذا تعدد الدليل بحسب تعدد
[illegible] ان الدليل في جملة من الموارد معلوم كقوله تعالى في الربا الذين ياكلون الربا الاية وقوله تعالى لا تاكلوا الربا وقوله في بيع
[illegible] الذي حرم ثمنها وقد ورد في اخبار عديدة ان ثمن الكلب الذي لا يصطاد به وثمن الخمر وثمن النبيذ وثمن المسكر وثمن الميتة
[illegible] الربا ومهر البغي بحث الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع على ان الوجه الثالث وهو الاخبار على ما زعمه دليل عام على المقام
[illegible] يدعي انه لم يعثر في ذلك على دليل لهم الا ان يريد انهم لم يتمسكوا بها في مقام الحكم بالفساد فكانهم اثبتوه بغيرها وهو
[illegible] ان يكون مستندهم اجماع من تقدم عليهم فما ذكره من ان دليل المجمعين غير الاجماع ان اراد دليل المجمعين من وقفنا

على قول من اصحابنا غير الاجماع ثم بجواز ان يستند اجماع الى اجماع اخر وان اراد ان دليل المجمعين في الصدر الاول غير الاجماع فمسلم لكن ليس الكلام
مصنف مبسوط معروف ليستعلم ان مستندهم على الفساد هل هو مجرد النهي او غيره على ان مستندهم لو كان نفس النهي فلا ريب في انه ظاهر في
الفساد مع انا نرى الاصحاب قاطعين به في اكثر موارده فكيف يستند القطع بالحكم الى دليل ظني بل الظاهر انهم تمسكوا في ذلك بظاهر النهي المحض
في اكثر موارده بادلة خاصة من نص قاطع او اجماع اصطرادة وظهور النهي في ذلك ليس من جهة كونه منقولا في عرف الشرع اليه لما عرفت
من ان هذه الدلالة ثابتة في نهي الطبيب وغيره من ارباب الصنائع ولا قائل بالنقل في عرفهم ايضا وبالجملة فالنهي الوارد في امثال هذه المواد
ان تعلق بالجهة المطلقة دل على فسادها وان تعلق بها مقيدة بقيد دل على فساد المقيد فيستفاد منه ما نحن فيه حيث يحقق
ثبوت الصحة للطبيعة كما ان المستفاد من الامر بالطبيعة وشبهه نحو كانبوم والضحى خير صحتها ومن الامر بها مقيدا او بالقيد بعد تحققها
اشتراط الصحة به مع ان اسناد الامر الى ما يتضمن او يستلزم الصحة او الشرطية بل الظاهر ان المستفاد من الامر والنهي
عرفا في مثل ذلك ليس هو الا الارشاد الى فعل ما هو الصحيح او ترك ما هو الفاسد نظير اوامر الطبيب ونواهيه في صنع الادوية والمعاجين و
ان تعلقا بمن له اهلية الايجاب والتحريم في حقه كالملوك وقد يعترض على الدليل المذكور بان كلام الفقهاء في النهي عن المعاملات مضطرب
لانهم قد يستدلون بالنهي على الفساد وقد يصرحون بان النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها واجاب عنه المفصل المذكور بان المصرح
بالنفي ان كان ممن يذهب في المسئلة الى ان النهي لا اقتضاء له فتصريحه به في بعض جزئياتها غير قادح كما لا يقدح تصريحه بالنفي في اصل المسئلة
وان كان غيره كما في ذلك قرينة واضحة على مصيره الى التفصيل في ذلك وانه يقتضي الفساد عنده في بعض الموارد دون بعض والذي
يظهر بالتتبع في موارد الاثبات انه يثبت الاقتضاء حيث يتعلق النهي بعين المعاملة او بصفة لازمة لها وينفيه في غير ذلك وقد يجمع بين
كلماتهم بانهم يستدلون بالنهي على الفساد حيث يكون دليل الصحة مقصورا على مورد الحل كما في البيع لقوله تعالى واحل الله البيع واما حيث
لا يكون مقصورا عليه فيمنع من دلالته على الفساد كذبح الغاصب لعموم ما دل على حلية المذكى كقوله تعالى وكلوا مما ذكر اسم الله عليه
وكوطي الحائض لدخوله تحت عموم ما دل على لزوم تمام المهر بالوطي كقوله تعالى ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وضعيف
ظ لان دليل صحة البيع لا ينحصر في دليل حليته بل يتناوله عموم الامر بالوفاء بالعقود وكذلك غيره من سائر العقود ولا يذهب عليك ان
التنزيل الاول ضعيف لانا نراهم يحكمون بفساد معاملات كثيرة تعلق النهي بها باعتبار قيود غير لازمة كبيع المجهول او البيع بالمجهول
وبيع غير المقبوض وبيع الصرف بدون القبض وبيع الابق بدون الضميمة وبيع الثمرة قبل بدو الصلاح على التفصيل المقرر في محله
الى غير ذلك فلو تعسف بان تلك القيود لازمة لتلك المقيدات اذا اخذت من حيث كونها مقيدات لتوجه عليه بان الحال في الوصف
الغير اللازم ايضا كذلك فان البيع وقت النداء اذا اخذ من حيث كونه مقيدا بوقت النداء كان القيد لازما له ومن هنا يظهر ان التفصيل
المذكور تارة لا يحصل له لانه ان اعتبر لزوم الوصف بالنسبة الى ماهية المعاملة فظاهر انه غير متحقق في الامثلة التي قررها من بيع المنابذة
والملامسة ونكاح الشغار ولا في غيرها وان اعتبر لزومه بالنسبة الى الصنف او الشخص منها لزم ان يكون جميع الاوصاف كذلك للزومها
للصنف المتصف بها بل الاقرب تنزيل كلماتهم على ما اخترناه من التفصيل وتوضيحه ان النهي المتعلق بالشيء يستدعي حكمة داعية
اليه وحكمة الفساد هي الحكمة الظاهرة من النواهي المتعلقة بالمعاملات عند خلوها عن قرينة تدل على ان فيها حكمة غير الفساد كنواهي
الطبيب واليه يرجع ما اخترناه من التفصيل وحيث ينتظم من قرينة مقالية او شهادة حال ان حكمة غير الفساد فلا يستفهم الفساد
عرفا كالنهي عن البيع وقت النداء وعن بيع الامة قبل الاستبراء فان الظاهر منه في الاول بقرينة ان الحكمة الداعية اليه النهي الصلوة
الجمعة وعدم الغفلة عنها بالبيع وفي الثاني الاحتياط لئلا تباع امهات الاولاد وح فلا يظهر منه الفساد اذ يكفي في حسن النهي ترتب الحكمة
المذكورة عليه فلا ينافي ظهور النهي في الفساد فيبقى عموم ما دل على صحة البيع سليما عن المعارض وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول
السيد الطبيب لمريضه لا تصنع هذا المجرب في وقت كذا فان الى الليل في ذلك الوقت حاجة فانه لا يفهم منه عرفا انه لو صنعه في ذلك
الوقت لم يترتب عليه اثره بخلاف ما لو قال لا تصنعه في وقت كذا من غير اشعار بالعلة فانه يفهم منه عرفا ان صنعه في ذلك الوقت يخل
بترتب اثره عليه وانما اعتبرنا استبادة الطبيب على المخاطب لئلا يفرق بين نواهيه ونواهي الشارع بان الطبيب ليس له اهلية التكليف
والتحريم فيتعين نواهيه للارشاد والدلالة على الفساد بخلاف الشارع الثاني ان هذه المسئلة من قبيل المسائل اللغوية يكفي فيها
نقل الواحد فضلا عن المتعدد اذ لا فرق في الطريق بين الاوضاع الحادثة والقديمة فيكتفى بنقل القائلين بكون النهي منقولا في عرف
الشارع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه وان لم يبلغ حد الاجماع ولا يعارضه نقل النافي لتقدم المثبت مضافا الى ما حكاه السيد في
المقام من الاجماع وقد مر والجواب ان التعويل على النقل مقصور على المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى استعلام الحال الا بالبحث
والتفحص لا نطلع مداركها عنا وتحققها عند النقلة لان ما دل على جواز التعويل على النقل وهو الاجماع لا يساعد عليه وانه في
ظ
[illegible] بل الظاهر ان الاجماع منعقد في غيره على عدم جواز التعويل فيه على النقل ولولا ذلك لانكر على الاصولي في مباحث الالفاظ
يقول كم بينهم بها فهم بنكتر بينهم الاقوال ولم يحتاجوا الى تحكيم الاستدلال ولا خفاء في ان المفهوم من القسم الاجبر [illegible]

علاء

على ما اعترف به أنما هو فهم الفقهاء منه الفساد وقد عرفت أن ذلك لا يساعد على مطلوبه ومنه يظهر ضعف ما نقل في المقام من الاجماع الثالث
جملة من الاخبار منها ما رواه زرارة في الصحيح عن أبي جعفر ع قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك لسيده وانما أتى شيئا حلالا
وانما أفرق بينهما فقلت أصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي وأصحابهم يقولون أصل النكاح فساد فلا يحل اجازة السيد له فقال أبو
جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا أجاز فهو جائز وفي رواية الاخرى بعد ان ذكر حكمه بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة قال
فقلت لابي جعفر فانه في أصل النكاح كان عاصيا فقال أبو جعفر انما أتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك
ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وشبهه ووجه الدلالة ان الرواية بين دلتا على ان نكاح العبد الغير المأذون انما لم يفسد مع
لحوق الاجازة لانه لم يعص الله فيه وانما عصى سيده فيدل على ان عصيان الله في النكاح الذي من اقسام المعاملة يوجب الفساد فان قيل
كيف اثبت على العبد عصيان السيد عند عدم الاذن مع ان عدم الاذن اعم من المنع وهو الموجب للعصيان وأيضا عصيان السيد يستلزم
عصيانه تعالى حيث أوجب على العبد طاعته فكيف أثبت احدهما ونفى الآخر قلنا أما الاول فمدفوع بانه يمكن تقييد العصيان بصورة المنع من النكاح
فالمعنى انما عصى سيده على تقدير منعه منه ويمكن تركه على الملازمة بتنزيل العادة منزلة المنع من حيث ان سيرة الموالي جارية على عدم الرضا
باقدام العبد على مثل هذا الا بعد دون الاذن وأما الثاني فنقول اجيب عنه تارة بتنزيل عصيانه تعالى على معنى انه لم يعص الله وانما حيث
لم يعص السيد وانما مع لحوق اجازته وتنزيل عصيان السيد على عصيانه في الكل قيل وقوع الاجازة واخرى بان المراد بالمعصية المنفية
المعصية الخاصة وهي المعصية الموجبة للفساد فلا ينافي استلزام معصية السيد لمعصيته تعالى واختار الفاضل المذكور هذا الوجه واستشهد
عليه بقوله ع في الرواية الثانية ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وشبهه ومنها معتبر منصور بن حازم عن أبي عبد الله ع
في مملوك تزوج بغير اذن سيده أعاص لله وقال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما أزعم انه حرام قال لان لا يفعل الا باذن مولاه ومنها ما ورد
في من طلق ثلثا في مجلس انه ليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وبمضمونه اخبار معتبرة في بعضها من خالف كتاب الله والسنة
رد الى كتاب الله والسنة وفي بعضها كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله ووجه الدلالة انها تضمنت قاعدة كلية وهي وجوب رد
كل شيء خالف الكتاب والسنة اليه اي رده بالطلاق الى ما يقتضيه الكتاب والسنة من البطلان والمعاملة المحرمة مخالفة لاحدهما فيجب ردها
بالطلاق اليه ولولا ان النهي موجب للفساد لما كان الرد موجبا له والجواب اما عن الروايتين الاوليين فبان الظاهر من العصيان فيهما بقرينة
المقام الاتيان بما لم يمض او لم يرض بصحته فالمعنى ان العبد لم يأت بنكاح لم يمضه الله او لم يرض بصحته على تقدير الاجازة وانما الآتي بنكاح
لم يمضه السيد او لم يرض بصحته على تقدير عدم الاجازة ووجه اطلاق العصيان على ذلك وقوع التعبير عنه غالبا بالنهي وتمايل على
ما قررناه حكمه بعصيان العبد لسيده المحمول على صورة المنع مع ان الظاهر اختصاص المنع بالنكاح الصحيح دون الفاسد وهو غير حاصل حال
المنع ويؤكده قوله ع فاذا أجازه فهو له جائز فان المراد اذا رضي بصحته فهو له صحيح على ان الرواية الثانية ضعيفة والاولى مسالمة للتنزيل على
الزام المخالفين فان الحكم بن عتيبة على ما صرح به في الرجال عامي والظاهر ان ابراهيم النخعي مثله وفي الرواية ايضا اشعار بذلك وكيف كان فلا
دلالة للروايتين على ان النهي عن المعاملة يوجب الفساد ومع التنزل فحملهما على التفصيل الذي ذكره ليس باولى من حملهما على بعض ما
اختاره وعلى التقديرين لا اشعار فيهما بالتعليل وأما عن الرواية الثالثة فبانها انما لا اشعار لها بالمقصود ولعل ذكرها في الادلة وقع سهوا من
القلم وأما عن الروايات الاخيرة فبان الظاهر من المخالفة فيها المخالفة في الحكم الوضعي وان كان مستفادا من ظاهر الامر والنهي عرفا كما قررنا
بقرينة ما ذكر فيها من الاسباب كالطلاق بدون الاشهاد وتطليق المطلقة ولو سلم ان المراد بها مطلق المخالفة فليس في رد ما خالف الحكم
التكليفي اليها ما يوجب الفساد اذ لم يثبت بعد دلالتها عليه فتكون ثمرة الرد عند المخالفة في الحكم التكليفي اجراء حكم المعصية عليه من
والتعزير والالزام بالتوبة ودعوى ان المعنى رده بالطلاق الى الاطلاق في محل المنع مع ان المستدل لا يقول به وانما على التفصيل الذي
ذكره بعيد اذ لا شاهد عليه واحتج من قال بدلالته على الصحة بان المنهي عنه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا والتالي باطل لانا نعلم ان المنهي
عنه في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وايضا لو لم يصح لكان عبثا
فلا يكون في النهي عنه فائدة والجواب اما اولا فبالنقض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله صلى الله عليه وآله دع الصلوة ايام اقرائك فان المنهي عنه
فيهما لا يقع صحيحا اجماعا وأما ثانيا فبالحمل بارتكاب التأويل اما في النهي بتجريده عن معنى الطلب وحمله على نفي الحقيقة فيكون معنى لا
تنكحوا ... ومعنى دع الصلوة لا صلوة لك في تلك الايام وهكذا واما في المنهي عنه بحمل النكاح والصلوة على ابقاع صورتهما ... الى الحقيقة من الحمل على مطلق الصورة وذلك لان الظاهر ترك عند مخالفته للعقل او معارضته بما هو اقوى منه في
... ان التمثيل بالنهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة تمثيل بما هو خارج عن محل البحث وقد تقدم الكلام فيها بما لا مزيد
عليه ... الجواب عن الوجه الثاني ايضا بان المنهي عنه يجوز ان يكون ممتنعا بهذا المنع والحال منع الممتنع بغيره وقد سبق الكلام فيه
... قد عرفت تماما حققنا عدم الفرق بين المنهي عنه لنفسه او لجزئه او لقيده المحمول كالوصف او غيره ومنهم من ذهب الى
... جواز حكم النهي فيه الى الوصف دون الموصوف فحكم في الربا المنهي عنه لوصف الزيادة انه لو طرح الزيادة ...

هذا والمعتمد في الجواب هو الاول

الرياء صحيحة او يصح بلفظ لو بدل لما فصل التصريح بالقصد ولا شاهد ولو يجب ان لا يعتبر ذبح ملك الغير والجواب عنه ما يظهر مما مر فلا حاجة الى اعادة
الكلام فيه الثاني كما قد يتعلق النهي بنفس العبادة وقد مر الكلام فيه كذلك قد يتعلق بجزئها باحد الاعتبارات المتقدمة كقراءة احد العزائم
في الصلوة او القراءة الجهرية في موضع الاخفات وبالعكس لا ريب في اقتضائه الفساد في الجزء عقلا ولغة لان جزء العبادة عبادة لا محالة
فيجري فيه ما يجري فيها وقضية فساده فساد المركب لان عدم مطلوبية الجزء يستلزم عدم مطلوبية الكل لانه في الحقيقة نفس الاجزاء نعم يمكن
حصول الامتثال بالباقي على تقدير قيام دليل عليه فيستكشف بعد التحقيق عن مطلوبية المركب الثاني عن المركب الاول ولو على تقدير الحاق الشرط
في الجزء وكذا لو تعلق بشرطها وكانت عبادة سواء تعلق النهي بنفسه باحد الاعتبارات المتقدمة كالطهارة بالماء المغصوب او بجزئه كلبس
اليد في الوضوء منكوسا لان ذلك يوجب فساد الشرط بالبيان المتقدم وفساده يوجب فساد المشروط ولم يتخلف غيره ولما اذا لم يكن الشرط عبادة
فالنهي عنه لا يوجب فساد المشروط عقلا لامكان التوسل بالمحرم الى فعل الواجب ويقتضيه عرفا حيث ما يقتضيه في المعاملات على التفصيل
السابق لان الشرطية من الامور الجعلية والوضعية فيكون على حد المعاملات في ذلك وعلى هذا فلو ورد النهي عن التستر بشيء في الصلوة
كالحرير وجلد الميتة دل على الفساد بخلاف ما لو نذر ان لا يتستر بثوب فستر به فيها وكذا لو وفاه عنه من يجب عليه طاعته وقد يتعلق
النهي بامر خارج عن العبادة ومع فالامر بين النهي عنه للعبادة كالنظر الى الاجنبية في الصلوة فلا اشكال في عدم اقتضائه الفساد
مطلقا وان كان للعبادة كالتكفير المنهي عنه للصلوة فهو لا يقتضي الفساد عقلا لتعدد المتعلق لكن يستفاد منه الفساد منه عند الاطلاق
عرفا نظرا الى استفادة الماهية منه ما لم يظهر ارادة مجرد التحريم كالو نذر ان لا يلتفت فيها يمينا او شمالا او لا يقرع لصاحبه او نحو ذلك
فان النهي الناشي من النذر نهي تحريمي لا غير فلا يفيد الفساد هذا وقس على النهي حال الامر الثالث ما مر في النهي المتعلق بالمعاملات من دلالته
على نفي ترتب الاثر المقصود وعدمها يجري في النهي المتعلق بغيرها من الامور الوضعية التي لها آثار شرعية كالتطهير والتذكية ونظائرها
فان النهي عن التطهير بالماء المتنجس يفيد عرفا عدم وقوع اثر التطهير به والنهي عن الذبح بغير الحديد [illegible] الاختيار يفيد عدم وقوع
به والنهي عن التطهير بالماء المغصوب او التذكية بالآلة المغصوبة او ما نذر ان لا يتصرف فيه يجوز تحديدها ينافي ترتب اثر الطهارة والتذكية
عليه الى غير ذلك وكذا الكلام في الامر كل ذلك يعرف بالمقايسة الى ما سبق القول في المنطوق والمفهوم **فصل** المنطوق ما دل عليه اللفظ
وكان حكما لمذكور والمراد باللفظ والمذكور ما يتناول المقدر والمنوي اولا والمفهوم ما دل عليه اللفظ وكان حكما لغير مذكور وهذا
التحديد مستفاد من كلام بعضهم كالعضدي وغيره والمشهور بينهم ان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في محل
النطق والتحقيق ان الظرف في القائمين متعلق بدل وان المراد بكون الدلالة في محل النطق ان تكون ناشية من اللفظ ابتداء اي بلا واسطة
المعنى المستعمل فيه ومن كونها لا في محل النطق ان تكون ناشية بواسطة المعنى المستعمل فيه فان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يدل على
تعليق وجوب الاكرام على المجيء وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المجيء لكن يدل على التعليق الاول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني
بواسطة دلالته على التعليق الاول هذا والمقصود بعد ان ذكر الحد الاول فسره بقوله اي يكون حكما لمذكور وحالا من احواله وذكر
الاخر وفسره بقوله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله ان الظرف في المقامين خبر لكان حذفت مع اسمها وتقدير الكلام
ما دل عليه اللفظ وكان موضوعه في محل النطق اولا في محله ولا يخفى بعده والاظهر انه تفسير باعتبار اللازم فان الحكم اذا كان لمذكور
كان الحكم مدلولا عليه في محل النطق وان كان لغير مذكور لم يكن كذلك قال بعض المعاصرين وفي الحدين مناقشة لان المدار في الفرق على كون
موضوع الحكم مذكورا وعدمه فلا بد من جعل قوله في محل النطق حالا عن الموضوع الا باعتبار ارتكاب نوع من الاستخدام ثم قال ولو جعل الموصول
كناية عن موضوع يلزم خروجه عن المعنى المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور هذا محصل كلامه ويشكل بان الضمير المجرور
في الحد لا يصلح للاستخدام المزبور وقوع الموصول بلا عائد فانه انما يستدعي الضمير باعتبار المعنى الذي استعمل فيه وكذا الحال في ضمير
الحال فانه انما يرجع الى ذي الحال باعتبار المعنى الذي استعمل فيه لا غير وبالجملة فالاستخدام انما يتاتى في الضمائر التي يصح وضع الظاهر
موضعها وذلك يتعذر في مثل ما مر ثم تسمية الطرف الاول من الموصول بمعنى الموضوع استخدام اما التشبيه به او باعتبار
في ضمير الحال وقيد ان الموصول بمعنى الموضوع تماما لا عامل له فيلزم خلو الحال عن العامل وهو باطل ثم ما ذكره من الخروج عن المعنى المصطلح
بناء على تفسير الموصول بالموضوع فمما لا خفاء فيه اذ ليس المنطوق والمفهوم في مصطلحهم من اسماء الموضوع واما ما ذكره من لزوم الاستخدام
على هذا التقدير فغير واضح بل يتعين رجوع الضمير الى الموصول باعتبار المعنى الذي يريد منه نعم اوارد بالموضوع اللفظ اتجه
اعتبار الاستخدام في الضمير المجرور لكنه مع ما يلزمه من ركاكة لفظ الحد يستلزم بقاء الموصول بلا عائد كما مر في هذه الحدود ويتجه
الانطباق على قول من يجعلها من صفات المدلول واما من يجعلها من صفات الدلالة كالحاجبي فيتعين عليه ان يتوسع في الدلالة او
يجعل ما مصدرية والضمير المجرور راجعا الى الدليل المدلول عليه بالدلالة ويمكن ارجاعه الى المنطوق والمفهوم بطريق الاستخدام الا
ان [illegible] الوجه الدور [illegible] وفي [illegible] المذكور [illegible] التنبيه عليها منه ان كلا من الحدين الاول [illegible] الاخيرين
[illegible] على وجه [illegible] لا [illegible] على اكثر [illegible] العالم [illegible] يدل على اكثر [illegible] الاول لا يتيسر [illegible] مثل هذا يعد مفهوما على

ما يقتضيه

ما يشتبه بطريقتهم مع ان ما ثبت له الحكم وهو العالم مذكور ولا يبقى فصل المراد ان يكون ما ثبت له الحكم مذكورا لا اثبات الحكم والشافي
الشافي الذكور غير مذكور لا اثبات الحكم له بل لما اضيف اليه فلا يلزم خروجه عن حد المفهوم ولا دخوله في حد المنطوق لا يقال لا سبيل الى
ذلك لعدم مساعدة ظاهر اللفظ عليه مع انه يوجب ورود التعدي على الحدين بمثل دلالة الابتين على اقل الحمل طردا وعكسا لان الحمل غير
مذكور فيه لبيان اقله بل الوجه في الجواب ان ما ثبت له الحكم اعني الوجوب انما هو اكرام العالم كما ان ما ثبت له الحكم في قولك ان جاءك
زيد عدم مجيء زيد لا زيد ولا ريب ان اكرام العالم غير مذكور وانما المذكور اكرام الجاهل فلا اشكال ومنها انها منقوضة بدلالة الآيتين
على اقل الحمل لان الموضوع فيه مدلول الاقل دون الحمل وهو غير مذكور ولو تكلف بجعل المفهوم مدلول قولنا الحمل اقله كذا منعنا
اعتباره في المقام والا لخرج مفهوم اية التأفيف عن حده اذ لجعل الابوان موضوعا وقيل الابوان يحرم شتمهما ونحوهما وما الزم
به بعضهم من ان مدلول الاية ان اخذ بهذا الاعتبار كان منطوقا كما انه ان اخذ بالاعتبار الاخر كان مفهوما فتعسف ركيك لظهور
ان غرضهم لا يساعد عليه وكذلك الحال في مفهوم الشرط فانه يصح ان يقال في المثال المتقدم منه زيد ان لم يجئك فلا يجب اكرامه فيكون
موضوع الحكم مذكورا الى غير ذلك بل التحقيق ان العبرة في ذلك بالمعنى المنسبق الى الفهم من الكلام واليه ينظر ظاهر الحد وبه
يفصل الوهم المذكور ومنها ان الحدين الاولين بل الاخيرين ايضا على توجيه البعض منقوضان بمفهوم الحصر المستفاد من انما
اذا اريد به قصر الموصوف على الصفة فان موضوع حكم المفهوم وهو الموصوف مذكور وكذا اذا اريد به قصر الصفة على الموصوف
في مثل قولك انما غير زيد اكرمت ومنها ان الحدين الاخيرين على ما عرفت لا يصلحان الا التوجيه الذي ذكرناه وعلى تقديره يتنقضان
بامور منها انهما ينتقضان بالمنطوق المدلول عليه بدلالة الاشارة لان اللفظ لا يدل عليه ايضا ابتداء ومنها انهما منقوضان
بمفهوم الحصر المستفاد من انما ونحوها فانها تدل بالوضع في الاثبات على اثبات الحكم المذكور ودفعه عن غيره او رفع ما عداه
عنه وفي النفي بالعكس فتكون الدلالتان ابتدائية وفي محل النطق ويمكن الجواب عنه بان انما ليست موضوعة لافادة نفي الحكم عن غير
المذكور او اثباته له مثلا كيف وهو معنى اسمي حلي وحي حرف لا تستقل بالمفهومية بل موضوعة لمعنى لنسبتي وهو قصر ما بعدها على
ما يليه ماخوذا باعتبار كونه آلة لتعرف حالهما فتدل على نفي الحكم عن غير المذكور او اثباته له مثلا بالالتزام فتكون الدلالة عليه لا
في محل النطق ومنها ان حد المفهوم منقوض بدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته وبدلالة على فساد الضد على القول به ونحوه للـ
مع ان شيئا منها لا يسمى مفهوما اصطلاحا ويمكن دفعه بان المعتبر في المفهوم والمنطوق ان يكونا مدلول اللفظ او دلالة بقرينة
ان المقسم عندهم احدهما ولا نسلم ان اقتضاء الامر لما ذكر بعد من دلالة اللفظ بل من دلالة العقل وهذا في الثاني واضح وفي
الاول يتوقف على كون دلالة اللفظ على اللازم البين بالمعنى الاعم غير لفظية ومنها ان حد المفهوم لا ينطبق على شيء من مصاديقه لانها
مركبة مما دل عليه اللفظ في محل النطق ومما دل عليه لا في محله والمركب من السنن ليس باحدهما ويمكن الجواب عنه بان المراد بما دل عليه
اللفظ في حده ما دل عليه في الجملة ولو على بعضه فيكفي خروج بعض المدلول عن محل النطق ولا يخفى بعده او ان المراد ما دل عليه باعتبار
التركيب واللفظ لا يدل على شيء من اجزائه بهذا الاعتبار في محل النطق ومنها ان حد المفهوم يصدق على لوازم المفردات ودلالتها عليها
كالاسد بالنسبة الى الشجاعة او دلالته عليها مع انها لا تسمى مفهوما في الاصطلاح ويمكن الجواب عنه بان المراد بالموصولة في حده المدلول
المركب او بجعل الضمير راجعا اليه فقد اندفع ما ذكرنا ان الحدود المذكورة كلها مدخولة بل لا يكاد يلوح لها بحد سالم فالوجه في المقام ان
يجعل الحدود المذكورة حدودا لقطبية تقريبية ويرجع في معرفتها الى عرف القوم هذا ولو عرف المفهوم بانه مدلول خبري او انشائي
غير مذكور لازم مدلول خبري او انشائي مذكور مع اسلامتهما في الحكم نفيا واثباتا او اثباتهما فقط مع ظهور الاولوية والمنطوق بما عداه
لكان قريبا وقد يعزى الى البعض انه جعل ما عدا المنطوق الصريح من المفهوم وهو على اطلاقه غير جيد **فصل** قسموا المنطوق الى صريح
وغير صريح فالصريح ما دل عليه اللفظ بالدلالة الوضعية المطابقية والحق ان المدلول التضمني وليس على ما ينبغي وغير الصريح ينقسم الى
ما دل عليه اللفظ بدلالة اقتضاء او ايماء او اشارة لان ما دل عليه اللفظ اما ان يكون مقصودا للمتكلم في الخطاب اولا والثاني هو
المدلول عليه بدلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فان احدهما مسوقة لبيان حق الوالدين والاخرى لبيان اكثر مدة الفصال
ويلزم منه تعيين اقل الحمل وان كان الاول هو على متن الاول ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه وهذا هو المدلول عليه بدلالة
الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذة ونحوها والصحة قد تكون عقلية
كما مر تقديره واستثنى لغرة فانه لو لم يقدر لاهدر لم يصح الكلام عملا وهذا مبني على تقدير عدم التجوز في لفظ الصحة وقد يقوى
ذلك عني على الف من اختصاص عتق بالملك يوجب تقدير الملك اي ملكا على الف الثاني ان يقترن بالحكم
متبعا انه به فيما على العليل وان لم يصرح به وهذا هو المدلول عليه بدلالة الايماء كالوفي الثاني واقعت
فقال كفر بقول السائل تقصي ان كون المراد ان وقاع المسئول عنه ملزوم
على الله ... هذا النوع على التمثيل التمييز ... فانه ...

هو ما دل عليه اللفظ لا اقترانه بما يستبعد معه عدم ارادته واعلم ان القرائن التي توجب صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي
توجب ذلك لتوقف صدق الكلام عليه كما تقرر في قولك رأيت اسدا لا الظهر من غاية تحمل على الرجل بجاز او القرينة عليه لزوم الكذب
على تقدير حمله على الظاهر او صحة كقولك جئني بلبد يرمي فانه لا يصح اسناد الرمي الى الاسد الحقيقي لا يصح اسناده الى الرجل الا على تقدير كونه اسدا حقيقيا
من شهادة حال او ضميمة مقال كقولك رأيت اسدا في الحمام فان التقييد بكونه في الحمام يبعد كونه اسدا حقيقيا وكذا اذا كان في المقام
ما يفيد ذلك ولا خفاء في ان قرينة المجاز لا تخلو عن احد هذه الاقسام فذلك ترجع الى احد هذه الدلالات فيكون دلالته على الاول
دلالة اقتضائية وعلى الاخير دلالة ايمائية وزعم بعض المعاصرين ان دلالة المجاز الذي يكون قرينته غير العقل داخلة في المنطوق الصريح
او لا بد من ذكر قسم آخر قرينتها وذلك لما استظهر من امثلتهم للدلالة الاقتضائية من اختصاصها بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينته
وهذا فاسد من وجوه اما اولا فلان ادخال المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس بمدلول مطابقي على ما هو المعروف بينهم في
تعريف المطابقة مع ان المصنف صرح هنا باعتبار الوضع كما فعلناه ولم نقف على من ينكر ذلك منه وذلك ايضا كون الاصطلاح جاريا
عليه واما ثانيا فلان جعل القسمة غير شاملة لمثل هذا القسم مع انه من معظمها ولظهرها مما لا يقبل الذوق السليم لما فيه من عدم
خفاء مثل هذا الامر البين على نظار المحققين واما ثالثا فلان عنوانهم لبعض الاقسام المذكورة يشمل باطلاقها المجاز باقسامه
فلا وجه لتخصيصه بالمجاز في الاعراب والمجاز الذي قرينته العقل بجرد ذكر مثالا او مثالين من باب مع ان المثال الذي ذكروه
الذي قرينته العقل من باب المجاز في الاعراب ايضا وهذا ظ فصل اختلفوا في ان التقييد بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عند انتفائه
او لا فذهب الى كل فريق والاكثرون على الاول ولنبين اولا معنى الشرط لينقح مورد البحث فنقول الشرط في اللغة الزام الشيء والتزامه
صرح به غير واحد منهم ومنه الشروط التي تقع في العقود واما الشرط بمعنى العلامة فالظاهر انه بالتحريك كما نص عليه بعضهم ومنه اشراط
الساعة وليس بالسكون على ما زعم واما عرفا فقد يطلق ويراد به مصطلح اهل المعقول وقد مر تحقيقه في بحث المقدمة وقد يطلق
ويراد به السبب صرح به بعضهم وقد يطلق ويراد به الجملة المصدرة باحدى ادوات الشرط كان واخواتها وهذا هو المراد في المقام
وقد جرى عليه مصطلح علماء العربية ثم منهم من قرر النزاع في الامر المقيد بالشرط ومنهم من قرره في الحكم المقيد به فمنهم من جعله
في التعليق به والظاهر انه لا فارق في المقام فان الاخيرين متوافقان وتخصيص الاول له بالامر ناظر الى وقوع بحثه عنه في مبحث الامر
الظاهر ان النزاع في المقام لا يختص بالتعليق بكلمة ان وتحرير جماعة لموضع النزاع في التعليق بها ليس نصا في التخصيص لامكان التنزيل على
التمثيل ويطابق تحرير غيرهم له في التعليق على الشرط وح فهل يختص النزاع بادوات الشرط اعني ان ولو واذا اذا استعملت في الشرط او يجري
فيها وفيما يتضمن معنى الشرط من الظروف المبنية او يجري فيها وفيما يشعر به كالفاء الداخلة على جزاء الموصول او الموصوف حيث انها مشعرة
باعتبار معنى الشرط بين الجملتين على ما هو الظ او كالموصول والموصوف حيث يدخل الفاء على خبرها بناء على ما ذكره اهل العربية
من تضمنه لمعنى الشرط وجوه ثم من المثبتين من نص على ان الدلالة المذكورة ثابتة بالوضع ومنهم من اثبتها بالنظر الى دليل الحكمة
واطلق الباقون والظ من مثبتيها بالوضع توقفهم عندهم بطريق الالتزام وذهب بعض الافاضل الى ثبوتها بالتضمن ثم الظ من اكثر
المتبعين القول بدلالته على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا والظ من النافين نفي دلالته على ذلك مطلقا والتحقيق انه يدل بالالتزام
على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مطلقا لنا ان المتبادر من التقييد بان واخواتها تعليق الجزاء على الشرط
بمعنى انه عند ان الشرط عدم الحصول الجزاء الاول ومرجعه الى ان للشرط علاقة بالجزاء يقتضي بها عدم انفكاكه عنه وحيث تنحصر هذه
العلاقة في علاقة العلية بانواعها الثلاثة صح ان يكون الشرط سببا للجزاء اما سببا عقليا كقولك اذا اراد الله شيئا كان
او وضعيا نحو ان طلعت فكذا وان يكون مسببا عنه مساويا له نحو ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة وان يكونا معلولين
لعلة واحدة كقولك نحو ان كان النهار موجودا كان العالم مضيئا فادوات الشرط في هذه الموارد ونظائرها انما تستعمل لافادة كون الجزاء
لازم الحصول للشرط واما ان الشرط سبب للجزاء او مسبب عنه او مثل اول له في العلة فستفاد من اعتبار امور خارجية ولا انحصر في ما
باحدها نعم حيث يكون الجزاء انشاء لا يصح ان يعتبر الشرط فيه مسببا عن الجزاء لظهور ان المعنى لا يستقيم فيتعين ان يكون شرطا او سببا
لنحو ان ضاهرت فكفر فان الظهار سبب وضعي لوجوب الكفارة ومعلولها او ملزوما الشرط بان يكونا معلولين لعلة واحدة
نحو اذا شاهدت موضع كذا فصل كذا اذا كان السبب الوضعي للطلب ما هو لازم المشاهدة كالقرب المخصوص دون نفسها لكن حيث ان
الظ من اللزوم عند الاطلاق هو اللزوم بدون الواسطة يتبادر منه عند الاطلاق كون الشرط شرطا والجزاء مشروطا بل يقوى
الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والتالي لازما ان يكون الملزوم شرطا بالمعنى المتقدم واللازم مشروطا له مطلقا ومنشأه ان صحة
اللازم لازمه للمشروط دون الشرط فانه قد يكون لازما لها من بعد اختصاص به ولهذا ينصرف مطلقها اليه فهو السر في تبادر
شرطية الشرط للجزاء عند الاطلاق مطلقا لا كون ادواته موضوعة لذلك اذ المفهوم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى
كون جزاء وما للشرط واذا ثبت ان مقتضى اطلاق التعليق شرطية المقدم للتالي لا سيما اذا كان انشاء فمعلوم ان الظ

من التعليق

من التعليق شرطية المقدم كما الظ من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا على التعيين فالحرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء لا من ثبوته الا وجود الشرط
بل دون الشرط فظهر ان دلالة التعليق بالشرط على انتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم في الجملة مستندة الى الوضع لا بمعونة التقييد
التعليق وعلى انتفائه عند انتفائه مع مستندة الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية الشخصية نحو القائل
ان جاءك زيد فاكرمه وان اكرمك فاكرمه مخالف للظهور دون الوضع واما نحو اكرم زيدا ان جاءك وان لم يجئك فانه مخالف للوضع
اذ لا تعليق فيه حينئذ قرر ان قلت تنزيل الخطابات العرفية على هذه الدقيقات الخفية غير سديد لقصور اكثر الافهام عن الوصول اليها فكيف
يتفق مجاوزات اهل العرف عليها قلت الاشتغال الى امثال هذه الدقائق بطريق الاجمال مما يشترك فيه العالم وغيره وانما يمتاز العالم بالوصول
الى تفاصيل تلك الدقائق والتمكن من بيانها الا ترى ان كثيرا من وجوه البلاغة المودعة في علم البيان مطالب دقيقة خفية ومع ذلك
فهي ماخوذة من اعتبار اهل العرف فيها في محاوراتهم ومن مراعاتهم لها في مجاري استعمالاتهم فهم يثبتون تلك النكات لكن بطريق
الاجمال ولهذا لو كلفوا ببيانها لعجزوا عنه وكذلك الحال في جملة من مباحث العلم فانا نرى بهم يحكمون بعدم قضاء الامر بالشيء بطلان
ضده وبعدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد الى غير ذلك مع ان تفاصيل الكلام فيهما مما قد يجد اساطين العلماء عن الوصول اليها
ومن هذا يظهر ان من يجعل تفاصيل فكره تابعة لجملات وجدانه اقرب الى الصواب من يتبع اول التفاته بل ولا يلتفت الى الجملات او يجعلها
تابعة للتفاصيل ثم لا فرق فيما ذكر بين التعليق بان والتعليق بغيرها كلو واذا الا ان التعليق بلو يختص في الماضي بالشرط والجزاء المتمم
حصولهما كما ان التعليق بان يختص بالشرط والجزاء المشكوك حصولهما او التعليق باذا يختص بالشرط والجزاء المعلوم حصولهما واما
ما اشتهر بينهم من ان ان للشرط المشكوك حصوله واذا للشرط المعلوم حصوله فلعله ليس على ما ينبغي لانه وان استلزم ما ذكرناه في اذا
لكنه لا يستلزمه في ان وافادة هذه الادوات لتلك الصفات في مدخولها ليست باعتبار كونها مستعملة فيها بل باعتبار اختصاصها
بها من قبيل افادة لفظ الامر علو رتبة الآمر والدعاء انحطاط رتبة الداعي وقدرة التنبيه عليه وهل هذه الدلالة ناشئة في المقام
من الوضع او من غلبة الاستعمال وجهان اظهرهما الاول لا سيما في غير ان وخصوصا في لو وهو قضية اطلاق كلماتهم فلو يدل على ما دل
عليه التعليق بباقي الادوات من كون التالي لازم الحصول على تقدير حصول الاول بدلالة استعمالية مع الدلالة على ان الواقع بعده
بدلالة اختصاصية ولا اختصاص لها وضعا بكون الاول سببا للثاني ولا مسببا عنه وان كان عند الاطلاق ينصرف الى السببية
كما عرفت في قولك لو جئتني لاكرمتك فان المجيء كان على تقدير حصوله سببا للاكرام لكنه لم يحصل المجيء فيحصل الاكرام
اي فيترتب عليه حصول الاكرام وكثيرا ما يصرح بهذا الاستدراك تاكيدا لهذا الظهور كما يقول لو جاءني زيد لاكرمته لكنه لم يجئني
اي لم يجئني فاكرمه ومثله قوله ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام اي ما لهن دوام فيكونوا رعايا كغيرهم
واما قوله ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فالظ انه ليس مما يكون الثاني فيه مسببا عن الاول كما زعم التفتازاني لان
طيران ذي حافر لا يصلح سببا لطيران فرس بل من باب الاستلزام حيث ادعى ان فرسه قد استجمعت لكل صفة كمالية تكون الذي حافر
فاخذ هذه الدعوى مسلمة وفرع عليها الشرطية المذكورة نظرا الى ان الطيران على تقدير حصوله من تلك الصفات فلعله لم يطر ذو
حافر قبلها فنظير على حد قولك لو بلغنا موضع كذا لبلغنا الكوفة لكن لم نبلغه اي لم نبلغ فنبلغها فليس المقصود من نفي المقدم في
هذه الموارد انتاج نفي التالي على ما سبق الى بعض الاوهام فاستشكل بان استثناء نقيض المقدم في القياس الشرطي لا يوجب نفي التالي
على ما تقرر في محله بل المراد ما عرفت من الدلالة على ان الشرط لم يحصل فيحصل الجزاء اي لم يحصل ليترتب عليه حصول الجزاء ومرجعه الى نفي
الشرط المتعقب لحصول الجزاء المنفي لا الاستدلال باشتغاء الشرط على اشتغاء الجزاء او الدلالة على ان نفي الجزاء متفرع على نفي الشرط خاصة
وحيثما وقع استدراك نفي المقدم وتفريع عدم الجزاء عليه فلا بد من تاويل كدعوى انحصار السبب في الشرط نعم اذا تركبت لو مع لا
افادت سببية وجود شرطها لانتفاء الجزاء بحيث لا يحتمل غيرها كما في قوله لولا علي لهلك عمر فانه انما يدل على ان وجود علي سبب لعدم
هلاك عمر ومن هنا يتقوى قول البصريين حيث قالوا لولا كلمة برأسها وليست لو الداخلة على لا كما ذهب اليه الكسائي فجعل الاسم الواقع بعدها
فاعلا لفعل محذوف هذا ما يساعد عليه التحقيق والمشهور بين الجمهور ان لو لانتفاء الثاني لانتفاء الاول واعترض عليهم الحاجبي بان
الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بخلاف العكس فيعكس الامر ويجعلها لانتفاء
الاول لانتفاء الثاني لان عدم المسبب يقتضي عدم جميع اسبابه واستشهد عليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
سيق ليستدل بانتفاء الفساد على انتفاء تعدد الآلهة دون العكس وافقه على ذلك جماعة ممن تاخر عنه الا ان منهم من التزم بدعوى
وافسد دليله نظرا منه الى ان الشرط ايضا عندهما لا يختص بالسبب بل قد يكون مسببا عن الثاني او مشاركا له في العلة واورد عليهم
التفتازاني بان الجمهور لم يقصدوا انتفاء الاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثاني ليرد عليه ما ذكر بل ارادوا انها للدلالة على ان
انتفاء الثاني انما هو بسبب انتفاء الاول من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي وهذا محصل كلامه ونحن نقول ليس غرض
الحاجبي ان الجمهور يجعلون لو ليستدل بانتفاء الشرط على انتفاء جوابها وان الامر في الذكر كما زعم التفتازاني بل غرضه ان يجعلوها

[illegible]

[illegible] الاكرام لا يقتضي حصر سبب الاكرام
في كونه [illegible] ولو كان عالما لاكرمته ولو لم يكن لاكرمته ونحو ذلك من غير تجوز وبهذا يظهر ضعف الاعتراض
المذكور بانه لا يتأتى على ان يكون المراد ان لو يقتضي سببية عدم الاول لعدم الثاني بسببية ثانية وكلامهم غير صريح في ارادة ذلك مع
انه قد صرح انها لا تفيد السببية وضعا وتفيد السببية التعيينية اطلاقا ويمكن تنزيل كلام الجمهور عليه هذا كله بعد المساعدة
على طريقة العموم والا فالتحقيق ما اشرنا اليه من ان لو لا يدل الا على ان الجزاء الممتنع كان لازم الحصول على تقدير حصول الشرط الممتنع
غير اختصاصه له بكون الاول سببا للثاني او بالعكس فان المفهوم من قول القائل لو جاءني زيد لاكرمته ان الاكرام الممتنع كان لازم
الحصول على تقدير حصول المجيء الممتنع فهو ما في سببية الاول للثاني في مثل ذلك سببية انما هو بواسطة الاطلاق وخصوصية
المورد وهذا حاصل ما اشار اليه الشارح بقوله لا امتناع الاول لامتناع الثاني فهي بظاهرها [illegible] الاكرام لو جاءني زيد
لاكرمته بدل لا فادة ان المجيء امتنع لامتناع الاكرام او الاستدلال على امتناع المجيء بامتناع الاكرام [illegible] سببا الاكرام [illegible]
على عدمه فيمتنع ان يستدل بالاستدلال انما يصح حيث يعلم عدم الاكرام او يبرهن عليه وكثيرا ما يأتي بالكلام المذكور مجردا عن
البيان حيث لا علم بطريق التعليق او يجيء [illegible] في بيانه [illegible] الشرط [illegible] فلا حاجة الى الاستدلال
عليه بما [illegible] المعلومية وقد يوجه كلامه بان قوله هي لامتناع الاول لامتناع الثاني معناه ليدل امتناع الجزاء على امتناع الشرط
وهو مع كونه خروجا عن ظاهر كلامه غير صحيح لظهور عدم استقامة الدعوى على اطلاقها بل في اغلب موارد استعمالها لوضوح ان ليس
المقصود بقولك لو جاءني زيد لاكرمته ان يدل امتناع الجزاء على امتناع الشرط واما ما استشهد به من الآية فقد التزم التفتازاني
بما اورده فيها واجاب بانها واردة على مصطلح ارباب المعقول في ادوات الشرط فانها عندهم لمجرد التلازم فتدل على لزوم الجزاء
للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم لاثبات عين التالي فهي تستعمل عندهم للدلالة على ان
العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء في
الخارج ما هو ثم قال لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشائع المستفيض وشعر في ذلك بعض المعاصرين اقول ليس لارباب المعقول
في ادوات الشرط من حيث افادتها للتعليق اصطلاح جديد بل استعمالاتهم لها باعتبار جارية على حسب وضعها الاصلية نعم كثيرا ما
يأتون باداة غير الشرط والجزاء المعلومين وبلو غير الشرط والجزاء المتعينين وهذا ايضا شائع في عرف غيرهم كالفقهاء وبالجملة فهم من حيث
التعليق لا يقصدون بها الا تعليق الجزاء على الشرط كما هو مدلولها في الاصل فهم يريدون بقولهم لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فيستدلون بعدم الثاني على عدم الاول وبوجود الاول على وجود الثاني وليس غرضهم ان العلم
بوجود النهار يستلزم العلم بطلوع الشمس كما توهم لوضوح ان لا ملازمة بين العلمين اذ كثيرا ما يعلم وجود المقدم او عدم التالي
ويذكر وجود التالي او عدم المقدم لعدم العلم باللزوم ولهذا تمس الحاجة الى اثبات الملازمة فكيف يستقيم اعتبار التعليق بين العلمين
واما كون الغرض الداعي الى ايرادها الاستدلال بها فليس فيه ما يوجب الخروج عن معناها الاصلي لان الواضع لم يعتبر في وضعها ان لا يكون
الغرض من ايرادها ذلك كما في القضايا الحملية التي تؤخذ في الاقيسة فان المقصود من ايرادها فيها الاستدلال بها على انتاجها ولا
يوجب ذلك خروجها عن معانيها الاصلية والشرفية ان ذلك من المقاصد المتعلقة بمعانيها من غير ان يستعمل لفظها فيها فظهر ان كون
الآية مسوقة لاثبات امتناع الشرط وهو تعدد الآلهة لامتناع الجزاء وهو الفساد لا ينافي كون لو فيها مستعملة في معناها الاصلي من
الدلالة على ان الجزاء الممتنع لازم الحصول لوجود الشرط الممتنع كيف وعليه مبنى ما اريد افادته بالآية فاستعمالها فيها موافق لوضعها
الاصلي في افادة التعليق والامتناع واستعمالها في مثل هذا المقام شائع لغة وعرفا تقول في رد من قال لك زيد غني انه لو كان غنيا لما
منع كذا وفي رد من قال عمرو في البلد انه لو كان في البلد لجاء الينا الى غير ذلك واعلم ان لو قد تخرج عن موردها الاصلي فيؤتى بها فائدة
حيث لا يمتنع الشرط والجزاء وقد مر ولعرى حيث لا يمتنع الجزاء فقط وذلك حيث يكون الشرط في الظاهر مقتضيا لنقيض الجزاء فهو غير جزاء
بصدد دوام حصوله نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان عدم العصيان اذا كان لازما على تقدير عدم الخوف فعلى تقدير الخوف
يكون ثابتا بطريق اولى فيلزم منه دوام عدم العصيان واستمراره وليس ذلك مستفادا من استعمال لو فيه على ما يظهر من التفتازاني
وليس معنى لو فيه الا التقدير واما ما يقال من ان لو فيها جارية على اصلها وان المنفي في الجزاء ليس عدم العصيان المطلق بل المقيد
بعدم الخوف فكما ان عدم الخوف ممتنع كذلك عدم العصيان المقيد به ممتنع فضعيف لان الجزاء المقيد بالشرط مطلق وليس في اللفظ ما

[illegible]

[illegible] الاطلاق وتقييد
[illegible] الشرط والاعم تقييد [illegible] بل تقييد اخر [illegible] ولا يلزم
[illegible] من التقييد [illegible] من مطان الاستعمال بخلاف المجاز [illegible] من التقييد والتخصيص [illegible]
اطلاقه ثم اعلم ان النفي في المفهوم يتعلق بعين ما تعلق به الاثبات في المنطوق وبالعكس فعند عموم السلب حيث يتعلق الاثبات
بالجنس والعموم السلب حيث يتعلق الاثبات بالجميع وكذا لا يتعلق بالجنس باعتبار [illegible] لا الشرط سواء كان معينا في الواقع
اولا ويفيد عموم الاثبات حيث يتعلق النفي بالكل [illegible] لا يفيد [illegible] ارجع الى كلامه [illegible] المفهوم في المقام متكلمات
الذي يصلح منها للذكر امور منها ما تمسك به العلامة من ان الشرط ليس علة لوجود الجزاء ولا مستلزما له فلو لم يستلزم عدمه العدم
لخرج عن كونه شرطا والا لزم ان يكون كل شيء مشروطا لكل شيء وهذا كلام لا يخفى [illegible] الشرط بالمعنى المبحوث عنه في المقام
وبين الشرط بالمعنى الذي سبق في بحث المقدمة وقد عرفت ان الشرط المبحوث عنه هنا يستلزم وجوده وجود الجزاء لا يستلزم وجوده
الملزوم بدون اللازم وهذا لا يستقر عليه ومنها ما تمسك به في العالم من ان قولنا ان جاءك زيد فاكرمه يجري في العرف مجرى
قولنا الشرط في اكرامه مجيئه والمتبادر منه انتفاء الاكرام عند انتفاء المجيء فيكون الاولى ايضا كذا واورد عليه بعض المعاصرين بان
المتبادر من ادوات الشرط هو سببية الشرط دون شرطيته سواء فسرت بالمعنى المقابل للسبب او بالمانع او له فتفسيرها بالشرط نا
عن الخلط بين المعنيين هذا محصل كلامه وجوابه ان لفظ الشرط كما يطلق على المعنيين المذكورين كذلك يطلق على السبب والعلة كما نص
عليه بعضهم فيمكن حمله عليه في كلامه دفعا للخلط المذكور ثم يتم على ما حققناه ان يقال ان كان المقصود اثبات الدلالة والتبادر في
القائلين باعتبار الاطلاق فيقال والاتم على ما مر ومنه يظهر ضعف التبادر المدعى في الابراد ايضا لكن يبقى في الدليل المذكور شيء
وهو انه يجوز ان يكون ما ذكره في قوله الشرط في اكرامه مجيئه مستفادا من حمل المجيء على الشرط حيث انه يفيد الحصر لما سيجيء من
انه لولاه للزم الاخبار بالخاص عن العام وظاهر ان هذه النكتة غير متحققة عند التعبير بادات الشرط فلا يلزم ان يساويه في الدلالة
فالاظهر ان يقال انه يجري مجرى قولنا المجيء زيد شرط في وجوب اكرامه فان المفهوم منه ايضا ما ذكره على ما يشهد به الاعتبار الصحيح ومنها
انه لو لم يكن مفاد التعليق ذلك لكان لغوا ويمتنع على الحكيم واورد بعض المعاصرين في دفعه ان ذلك انما يقتضي فائدة ما دون
خصوصية هذه الفائدة واصالة عدم غيرها لا ينفي احتماله مع ان الغالب وجوده مضافا الى ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا
يوافق القول بالدلالة اللفظية على ما هو المعهود من القائلين بالحجية كما يظهر من استنادهم الى التبادر وهم اهل اللسان ذلك منه
في بعض الموارد مع ان المقصود في مثل المقام اثبات الحقيقة ليصح التمسك به عند عدم قيام دليل على الخلاف ولو كان المقصود اثبات
الدلالة باعتبار العقل لم يكن لذلك اختصاص بمفهوم الشرط ولا بالمفاهيم ولا يقتضي تاصيل اصل مستقل له على ان الفائدة انما تنتفي
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ومع ذلك يرجع النزاع ح الى تجويز اللغو على الحكيم وعدمه ولو بعد مثل هذا الفرض وهو مما لا يقبل
النزاع ودعوى ان اللفظ اذا لم يتصور له الا فائدة معينة فالاستقراء يقتضي ان يكون موضوعا بازائها ممنوعة غاية الامر ان تكون
مرادة منه اما كونه موضوعا لها فلا وما قيل من ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة اخرى ظهورا مساويا او ارجح
فمدفوع بان ذلك لا ينفي الدلالة اللفظية اما العقلية الناشئة من القرائن الخارجية فالظاهر ان احدا لا ينكر ذلك لكنه لا يوجب ثبوت
قاعدة كلية تخص المقام كما هو شان قواعد الفن فالذي يناسبها ح اثبات ظهوره بها لا انها اذا كانت الظهور كانت حجة هذا ملخص كلامه
ومواضع النظر فيه غير خفية نعم يتجه على الدليل ما اورده اولا من ان الفائدة في التعليق لا تنحصر في افادة المفهوم فالاولى ان يضاف
الى ذلك دعوى ظهور الفائدة المذكورة من بين الفوائد المحتملة في التعليق حيث لا شاهد على التعيين فيتم الاحتجاج فان حجية
ظواهر الالفاظ انما لا يدانيه صحة الريب ولا يعتريه اثر الشك وان لم يستند الى نص الوضع فيناسب القول بالحجية ويوافق الدلالة
اللفظية ويلايم تاصيل قاعدة كلية كما في المقام بقرينة الحكمة وليس مرجع النزاع ح الى جواز صدور اللغو عن الحكيم وعدمه فان النزاع
في الحكم لا يستلزم النزاع في مدركه لامكان الغفلة عنه او عن دلالته عليه وقد يحتمل ان هذا الدليل على تقدير صحته يدل على
نفي الجزاء عند انتفاء الشرط مطلقا اذ كما ان الغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة السكوت عنه بجميع افراده للمنطوق كذلك يحصل
على تقدير الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق وضعفه ظاهر اذ يكفي في صون الاشتراط عن الالغاء مخالفة السكوت عنه
للمنطوق في الجملة فان الفائدة المترتبة على القيد يعتبر بالقياس الى عدم القيد لا بالقياس الى قيد اخر ومنها الاخبار منها ما رواه
عبيد بن زرارة قال سئلت الصادق ع عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما اراه فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن سافر
فلا يصمه يعني فلا يجب عليه صومه كما هو قضية الانتفاء عند انتفاء الشرط فالتعبير عنه بصيغة النهي توسع وهو في مثل المقام متداول
ويمكن ابقاؤه على ظاهره فيكون تفسيرا للمفهوم مع ملاحظة ما ثبت في الشرع من حرمة التشريع وايضا عنه ع في تفسير قوله تعالى فمن تمتع

[illegible]

[illegible]

لا يحل لي حتى تنكح زوجا غيره ثم يقول له طلقها لا احلها لك ثم يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والتحريم ليس بطلاق ولا دلالة
فيها على اعتبار المفهوم لجواز ان يكون المقصود بيان ذكر الطلاق عقيب الكلام مستندا الى المرجح قرينة واضحة على ان المنكر الحل هو الدوام
دون المتعة وبما في صحيح حنان عن ابي عبد الله ع قال قال له رجل جعلت فداك ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجاب
لنا فقال انكم لا توفون بعهده وانه تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله لوفى لكم ولا دلالة فيها على ذلك ايضا
المستفاد منها ان ما وعد الله به عباده من اجابة دعائهم مقيد بصورة وفائهم بعهده فلا وعد بالاجابة على تقدير عدمه فيجوز ان يكون وهذا
المعنى يستفاد من ضم احد المنطوقين الى الآخر من غير حاجة الى اعتبار المفهوم وقد يستدل ايضا بروايات اخر ما لا دلالة على ذلك
ترك التعرض لها خافة الاطناب واتجه من اثبت الدلالة المذكورة بطريق التضمن انه لا ملازمة عقلا ولا عرفا بين ثبوت شيء عند ثبوت
شيء آخر كما هو مفاد المنطوق وبين انتفائه عند انتفائه كما هو مفاد المفهوم وقد ثبت بالتبادر وغيره دلالة الشرط على كل من الامرين
فيتعين ان يكون موضوعا للدلالة عليهما فيكون دلالته على كل منهما بالتضمن والجواب ان مفاد الشرط في المنطوق ليس مجرد ثبوت شيء عند
ثبوت شيء آخر بل تعليق ثبوت شيء على ثبوت شيء آخر فيستلزم الانتفاء عند الانتفاء عقلا او عرفا مع ان التعليق بالشرط لو دل على
نفي الحكم عند انتفاء الشرط بالتضمن لكان دلالته عليه بالمنطوق لا بالمفهوم وهو مجمع على انه دلالة المنطوق واعتبار المفهوم مخالف
عن تمام القرينة كما يجوز العكس لتساوي نسبة الجزئية اليهما وبطلانه واضح حجة المخالف امران الاول ان ادوات الشرط انما يقتضي
تعليق الشرط ولا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط لجواز قيام شرط آخر مقامه الثاني لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه
لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا مقتضيا لعدم تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وانه باطل
بالاتفاق واجيب عن الاول بانه ان علم وجود ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط مفهوم احدهما وهو لا ينتفي
الا بانتفائهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث اختص الحكم به ولزم من عدمه عدمه وفيه نظر لان الشرط على تقدير العلم بما يقوم
مقامه هو ما صدق عليه مفهوم احدهما لا نفس هذا المفهوم ضرورة ان شرط الصلوة مثلا فعل الوضوء او الغسل وشرط قبول شهادة
العدل انضمام شهادة عدل آخر او امرأتين او يمين المدعي الى غير ذلك دون مفهوم احدهما اعني هذا المعنى الاعتباري الذي هو من المعقولات
الثانية وقد مر في بحث الواجب المخير ما ينبه على ذلك بل الجواب عما اشرنا اليه سابقا من ان المتبادر من اعتبار شيء شرطا عند الاطلاق
ان يكون شرطا على التعيين وهذا الظهور لا يختص بالمقام الا ترى ان المتبادر من قولك هذا واجب او مندوب انه كذلك على التعيين
مع ان الكل حقيقة في البدلية على ما هو التحقيق هذا اذا اريد المنع من اطلاق المفهوم وان اريد المنع منه مطلقا فالجواب عنه واضح
اذ لا انتفاء في ان زوال الشرط يستلزم زوال المشروط في الجملة وعن الثاني بوجوه مرجعها الى وجهين الاول ان قضية الشرط عدم
تحريم الاكراه على تقدير عدم ارادتهن التحصن وهو التعفف فقد اردن البغاء وعلى تقدير ارادتهن له يمتنع اكراههن عليه لا يقال لا نسلم
الملازمة لجواز ان يغفلن فلا يردن شيئا منهما لانا نقول الاكراه يستلزم التنبيه المستلزم لاحد الامرين الثاني ان المقصود ظهور
التعليق بالشرط في انتفاء الحكم عند انتفائه وذلك لا ينافي قيام قرينة على عدم ارادته كما في المقام حيث قام الاجماع فيه على تحريم الاكراه
مطلقا واما النكتة في التعبير عنه بلفظ التعليق فلعلها الحث على الانتهاء عن الاكراه يعني انهن اذا اردن التعفف مع قصورهن فالمولى احق
بارادتها او ان الآية نزلت فيمن اكره فتياته على البغاء وهن يردن التحصن او نحو ذلك **فصل** لا كلام في ان تقييد الحكم بالوصف
يقتضي ثبوت الحكم في محل الوصف دون غيره في غير مقام الاولوية حتى انه يصح ان يتمسك في نفيه عنه بالاصل ان كان مخالفا له وانما
الكلام في انه هل يقتضي انتفائه عند انتفائه وهو المعبر عنه بمفهوم الوصف او لا فاثبته جماعة وعزي ذلك الى ظاهر الشيخ وحكي
عن الشهيد انه جنح اليه في الذكرى ونفاه جماعة وهو المنقول عن السيد والمحقق والعلامة وفصل شاذ من اهل الخلاف فاثبته في
صورة ثلث هي ما اذا كان ذكر الوصف للبيان او التعليم او كان ما ليس له الصفة داخلا فيما له الصفة كما لو قال احكم بشاهدين والشاهد
الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به ونفاه فيما عداها وهو مع شذوذه ضعيف لا ينبغي ان يلتفت اليه ولنحرر اولا محل البحث
فنقول الظ من كلمات القوم اختصاص النزاع في المقام بالوصف الصريح لكن بعض المعاصرين ادرج فيه غير الصريح وكانه ينظر الى
ما حكي عن ابي عبيدة في حديث امتلاء البطن بالشعر كما يظهر من تمثيله وهو لا يقتضي مطلوبه ثم الظ انه لا فارق في المقام بين ان يكون
الموصوف مذكورا كقولك اكرم الرجل العالم او لا كقولك اكرم العالم كما يرشد اليه احتجاجهم بمقالة ابي عبيدة وان كان ظ احتجاجهم
بلزوم الغراء عن الفائدة انما يساعد على الاول وقد اقتصر بعضهم في تحرير محل النزاع عليه نعم يعتبر ان يكون الوصف لنفس الموصوف
وجودا او لو من وجه اذ لو تساويا او لم يبق مورد المفهوم وكذا اذا كان اعم على ما يظهر من امثلتهم على اشكال فيه وفي سابقه لاختلال
ان لا يساعد عليه بعض الآتيين بالثبوت فيلتزم في مثل قولك اشتهي العسل الحلو انه يدل بمفهومه على عدم اشتهاء الرمان الحامض
كما قال بعضهم ان قولنا في الغنم السائمة زكوة يدل على عدم الزكوة في معلوفة غير الغنم ايضا اذا تقرر هذا فالحق عند ان التقييد بالوصف

[illegible]

[illegible] الاقرب

الاقرب هو الاول وحيث ابطلنا الحمل للدلالة فالبحث في تعيين احدهما لما لبس فيه كثير فائدة فنقول اختلفوا في ان التقييد بالغاية هل
يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا فذهب الاكثرون الى الاول وجماعة الى الثاني والمراد بالغاية هنا غير الغاية في قولك الحاجة الى
الى الانتهاء الغاية فان المراد بها هناك المسافة على ما صرح به بعضهم وهو الموافق لكلام نحاة الائمة وغير الغاية في قولهم هل يدخل الغاية
في المغيا او لا فان المراد بالغاية هنا ما دخلت عليه اداة الغاية كالكوفة في قولك سرت الى الكوفة والليل في قولك صمت الى الليل
ووجه تسميته غاية كونه غاية اما بداية او نهاية على الخلاف المذكور ويمكن ان يحمل الغاية في قولهم الى الانتهاء الغاية على هذا
المعنى بان يكون المعنى انها لافادة كون الغاية اي مدخولها غاية ونهاية وانما المراد بها هنا النهاية وهي عند التحقيق امر اعتباري
ينتزع من المغيا من حيث ينقطع استمراره ففي قولك صم الى الليل امر اعتباري بين الصوم والليل بناء على خروج الغاية ان تعتبر
اليه الصوم كان متعدد ما عليه وان قيس اليه الليل كان متاخرا عنه نظيره السطح المشترك بين الجسمين فدخل ما بعد الاداة في محل
النزاع على القول بعدم دخول الغاية في المغيا او عند قيام قرينة عليه اذ يصدق عليه انه ما بعد الغاية بالمعنى المذكور ويخرج عنه
على القول الاخر او اذا قام قرينة زائدة على خروجه ويدخل فيه ما بعده وحل الغاية في المقام على المعنى الثاني غير سديد لانه يوجب
خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع متوجه اليه ايضا بناء على عدم الدخول ولو لقيام قرينة عليه كما يشهد به حجتهم فما
يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا فيما بعد الغاية كما بعد الليل في مثل صم الى الليل ونزاع النحاة في نفس الغاية كالليل في
المثال فوهم بعيد يتضح ضعفه تاملا وكذا ما يتوهم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل في المثال
المذكور فيكون المراد بالغاية اداتها لعدم جريان النزاع حينئذ على القول بدخول الغاية وكذا ما ذكره العضدي من ان الكلام في الاخر
يعني الغاية نفسه لا فيما بعده ففي قوله الى المرافق المرافق اخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق فانه ناش عن الخلط بين المعنيين
بل بين النزاعين كما يظهر من اخر كلامه فان النحاة يبحثون عن محل النهاية لا عما بعدها والبحث هنا عما بعدها لا عن محلها كيف والبحث
عن المحل ليس بحثا عن المفهوم بل عن المنطوق وتحقيق المقام وتوضيحه انهم تنازعوا فيما يتقيد بالغاية في مقامين الاول في ان الغاية
لعني ما دخلت عليه اداة الغاية كالى وحتى هل هي داخلة في المغيا يعني في حكم المذكور مطلقا فيكون مفاد قولنا صمت الى الليل
وقرأت القرآن الى سورة كذا دخول الليل فيما حكم بصومه والسورة المذكورة فيما حكم بقراءته او لا مطلقا فيكون المراد فيما مر
وقوع الصوم فيما قبل الليل والقراءة فيما قبل تلك السورة من غير دلالة على ثبوتهما فيهما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالى و
المدلول عليها بحتى فيختار الاول في الاول والثاني في الثاني او بين ما اذا اختلفت الغاية والمغيا جنسا كما في المثال الاول وبين
ما اذا اتحدا فيه كما في المثال الثاني فيختار الثاني في الاول والاول في الثاني او يتوقف لتعارض الاستعمال اقوال اظهرها
القول الثاني من انها لا تقتضي الدخول مطلقا بدليل التبادر وصحة السلب فان السير في الكوفة ليس سيرا الى الكوفة قطعا
وكل الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا وتبادر الدخول في مثل قولك قرأت الكتاب من اوله الى اخره واشتريت
الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تفسير الاخر والطرف فيهما بالجزء الاخير فبواسطة القرينة وهي شهرة استعمالها
في مثل ذلك لافادة الاستيعاب ولو فسرا بالنهاية كما هو الظ فلا اشكال وكل حتى اذا كانت بمعنى الى كما في قوله تعالى حتى يطهرن
حتى تفيء الى امر الله حتى يرجع اليك موسى حتى اتيتم نصرنا الى غير ذلك والظ ان كل فرقة من الفرق الباقية غير المتوقفة تتمسك
على مذهبه بامارة تساعد بظاهرها على دعواه وتلتزم بالتاويل فيما عداها واما مستند المتوقف فواضح وهو تعارض الاستعمال
وحكي بعضهم عن الفخر الرازي انه ابطل القول بالتوقف بلزوم اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه وانه غير جائز
للزوم خلو الوضع عن الفائدة وهذا الكلام بظاهره ظاهر الفساد لان التوقف لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل بنافيه واشتراك
اللفظ بين وجود الشيء وعدمه لا ضير فيه ودعوى انتفاء الفائدة ممنوعة هذا ثم ان كثيرا منهم تكلموا في مدخولية ما
عرفت وسكتوا عن مدخولية من الابتدائية مع انه بمنزلته في دخوله في الحكم المذكور تارة وخروجه عنه اخرى ففي مثل قولك
قرأت القرآن من اوله الى اخره ظاهر في الدخول وفي مثل قولك اشتريت من دار زيد الى دار عمرو ظاهر في عدم الدخول ونحوانهما
في الاصل لا يقتضي الدخول وقد تستعمل فيه مجازا كما مر فان السير في البصرة ليس سيرا من البصرة قطعا والثاني فيما هو المتداول
في كتب الاصول من ان التقييد بالغاية اي النهاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا وفرق في هذا النزاع بين القول
بدخول الغاية في المغيا وعدمه كما عرفت ولنحرر اولا محل النزاع فنقول ان النزاع يتصور هنا في مقامين الاول ان التقييد
بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها ام لا بحيث يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل انه لا امر بالصيام بعده ام لا
ولو بامر اخر او لا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال
المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجيء الليل او لا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم المطلوب
بذلك مستمرا بعد الليل ايضا من غير شهادة في اللفظ على خلافه فنقول ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلماتهم

بل صرح بعضها بالحق فيه مع من انكر الدلالة وان كان في المقام الثاني فالحق فيه مع من اثبتها قلنا في المقام لان دعوى ان نفي الدلالة في
المقام الاول واثباتها في المقام الثاني لنا على اولها ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيا بالليل وظاهر
ان هذا لا ينافي تعلق امره ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب اخر مستقل فان مرجع الامر ح الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية
المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي خروجا عما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما يقتضيه ظاهر الغاية وينبغي حمل مبالغة السيد في نفي الفرق بين
مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه وثانيا على الثانية ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل ح كالامر
الصوم المامور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل او اخره على الخلاف السابق اذ لو فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غاية
غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف ظ المنطوق وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته وهو قيود لمدلول مادته
تعود صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهاية الليل فلو ان المطلوب انما هو امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا
لنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا بد ح اما من حمل الامر على الطلب الغيري وهو عندنا وان كان حقيقة الا انه خلاف الظ
من الاطلاق او حمل الليل على الجزء المتاخر عنه او معنى اخر حيث يصح او ارتكاب التجوز في الى بحملها على معنى بلوغ الفعل المطلوب الى
الليل سواء انقطع عنده اولا وكيف كان فهو يستدعي مخالفة اصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظ فقول القائل سر الى البصرة ومنها
الى الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل سير تكليفا برأسه فلا اشكال والا تعين فيه احد الوجوه المذكورة واما لو ورد مثل ذلك في الاخبار
كما لو قيل سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظ ان ذلك اخبار متعددة اذ ليس المقصود في كل واحد منها الاخبار بمطلق السير
بل بجملة مخصوصة منه تتعلق الغرض ببيانها منفردة كالسير بين البصرة والكوفة والسير بين الكوفة ومكة فيكون اعتبار كل من الابتداء و
الانتهاء فيها على الخصوصية ولا يتجه من تقدير الفعل وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل نقول
هذا المعنى هو المفهوم في نظائر الخبر المذكور حيث لا تعلق للغرض فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه ولهذا لا يفهم من قول
القائل سر الى البصرة وامت بها كذا عدم تجاوز سيره عنها ومن يرى ان المفهوم منه ذلك فقد لبس على وجدانه هذا وانما لم نتعرض
للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه لعدم الجدوى فيه فان اختصاص وجوب زكوة السائمة بها وعدم تعديه الى غيرها مع
وضوحه في نفسه مما لا يترتب عليه ثمرة لظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها بخطاب اخر واما في المقام فالثمرة ثابتة غالبا حيث يعلم عدم تعدد
التكليف كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر اخر به الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف او
يكون التحديد بالامر لا تعدديه كما وقت الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل على امتداده
الى ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك ومن هنا يتبين الوجه في عدم التعرض له في مفهوم اللقب ونظائره ايضا احتج النافون بمثل ما مر
من انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي منتفية اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم هنا عقلا وعرفا وبانه
مستعمل تارة مع البقاء واخرى مع الانتفاء فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم المجاز او الاشتراك والجواب ان النفي ان كان بالنسبة الى
المقام الاول فيتجه كما مر والا فالوجهان مردودان بما ذكرناه انفا وسابقا ثم انهم حصروا البحث في المقام بالى وما بمعناها مع ان نظيره
ان في من الابتدائية ايضا من انها هل تقتضي مخالفة ما قبلها لما بعدها اولا والحق انها تقتضي ذلك في المقام الثاني دون الاول
ووجهه ظ مما مر **فصل** ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء وانما والحصر اما مفهوم الاستثناء فمما لا كلام في ثبوته في الجملة وهو من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي فهو في مثل كل شيء هالك الا وجهه ليس وجهه هالكا وفي مثل لا اله الا الله الله موجود بناء على تقدير الخبر او
الله اله بناء على عدم الحاجة الى تقديره كما عليه كثير من المحققين واليه ينظر كلام التفتازاني حيث جعل المفهوم فيه الله اله واعترض
المحشي الشيرازي عليه بان فيه دلالة على ذهوله عن كون الخبر فيه عاما مقدرا فيه دلالة على ذهوله عما ذكرناه من القول بعدم الحاجة
الى تقدير الخبر واكتفى بعض المعاصرين من ذكر الاستثناء بذكر ما والا واستظهر ان تكون الدلالة فيها بالمنطوق لا بالمفهوم وكانه نظر
الى لفظ الحد حيث ان من له الحكم مذكور وقد عرفت ان حدودهم المذكورة مؤولة او غير مستقيمة وان التحقيق في ذلك ان يتكل على
العرف ولا ريب ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا حتى انهم نقلوا الخلاف في القصر المفهوم من انما والحصر وان بعضهم
عده منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله في المقام وبالجملة فما وقفنا عليه من كلماتهم منفقة على تسميته مفهوما فعدم مساعدة حدودهم
عليه انما يوجب القدح فيها لا في تسميته مفهوما واما مفهوم انما المكسورة فقد انكره بعضهم والمشهور ثبوته وهو المختار فيفيد مع
تاكيد الحكم المذكور نفيه عما عداه ويعتبر تاخر المقصور عليه عن المقصور غالبا وقد يتقدم اذا كان المقدم مفيدا للحصر كما في قولك انما
زيد ضرب والمستند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله لكم الا الله راجع الى ما ذكرناه اذ المقصود
نفي الفرق بينهما باعتبار مؤديهما في العرف فلا يرد عليه ما اورده المحشي من ان دليلهم هذا يقرر للمدعى بعبارة اوضح فتوجه
المنع عليه ايضا واحتجوا ايضا بوجوه اخر منها حديث انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق حيث يتبادر منهما عدم صحة العمل بلا نية
وعدم الولاء لغير المعتق وورد عليه ايضا بان الحصر فيهما مفهوم من عموم الاعمال والولاء لا من انما لانه اذا كان كل عمل بنية فلا عمل

الاعراب هو الاول وبيان بطلان الاصل الدلالة فالبحث في تحقيق احدهما لليس فيه كثير فائدة فهل اختلفوا في ان التقييد بالغاية هل
يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا فذهب الاكثرون الى الاول وبعضهم الى الثاني والمراد بالغاية هنا غير الغاية في قول النحاة الى
الى لانتهاء الغاية فان المراد بها هنا الامتداد على ما صرح به بعضهم وهو الموافق لكلام محققي الائمة وغير الغاية في قولهم هل يدخل الغاية
في المغيا او لا فان المراد بالغاية هنا ما دخلت عليه اداة الغاية كالكوفة في قولك سرت الى الكوفة والليل في قولك صمت الى الليل
ووجه تسميته غاية كونه غاية اما بداية او نهاية على الخلاف المذكور ويمكن ان يحمل الغاية في قولهم الى لانتهاء الغاية على هذا
المعنى بان يكون المعنى انها لافادة كون الغاية اي مدخولها غاية ونهاية وانما المراد بها هنا النهاية وهي عند التحقيق امر اعتباري
ينتزع من الشيء من حيث ينقطع استمراره ففي قولك صم الى الليل امر اعتباري بين الصوم والليل بناء على خروج الغاية ان تجب
اليه الصوم كان متفقا عليه وان قيس اليه الليل كان متاخرا عنه نظيره السطح المشترك بين الجسمين فدخل ما بعد الاداة في محل
النزاع على القول بعدم دخول الغاية في المغيا او عند قيام قرينة عليه اذ يصدق عليه انه ما بعد الغاية بالمعنى المذكور ويخرج عنه
على القول الاخر او اذا قام قرينة زائدة على خروجه ويدخل فيه ما بعده وجعل الغاية في المقام على المعنى الثاني غير سديد لانه يوجب
خروج ما بعد الاداة عن محل النزاع مع ان النزاع متوجه اليه ايضا بناء على عدم الدخول ولو لقيام قرينة عليه كما يشهد به حجتهم فما
يظهر من بعض المعاصرين من ان النزاع هنا فيما بعد الغاية كما بعد الليل في مثل صم الى الليل ونزاع النحاة في نفس الغاية كالليل في
المثال فوهم بعيد يتضح ضعفه قريبا وكذا ما يتوهم من ان المراد بما بعد الغاية هنا هو المذكور بعد الاداة فقط كالليل في المثال
المذكور فيكون المراد بالغاية اداتها لعدم جريان النزاع حينئذ على القول بدخول الغاية وكذا ما ذكره العضدي من ان الكلام في الاخر
يعني الغاية نفسه لا فيما بعده ففي قوله الى المرافق المرافق اخر وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق فانه فاش عن الخلط بين المعنيين
بل بين النزاعين كما يظهر من اخر كلامه فان النحاة يبحثون عن محل الغاية لا عما بعدها والبحث هنا عما بعدها لا عن محلها كيف والبحث
عن المحل ليس بحثا عن المفهوم بل عن المنطوق وتحقيق المقام وتوضيحه انهم شاركوا لفظ الغاية في مقامين الاول في ان الغاية
لعني ما دخلت عليه اداة الغاية كالى وحتى هل هي داخلة في المغيا يعني في حكم المذكور مطلقا فيكون مفاد قولنا صمت الى الليل
وقرأت القرآن الى سورة كذا دخول الليل فيما حكم بصومه والسورة المذكورة فيما حكم بقراءته او لا مطلقا فيكون المراد فيما حكم
وقوع الصوم فيما قبل الليل والقراءة فيما قبل تلك السورة من غير دلالة على ثبوتهما فيهما او يفصل بين الغاية المدلول عليها بالى و
المدلول عليها بحتى فيختار الاول في الاول والثاني في الثاني او بين ما اذا اختلف الغاية والمغيا جنسا كما في المثال الاول وبين
ما اذا اتحدا فيه كما في المثال الثاني فيختار الثاني في الاول والاول في الثاني او يتوقف لتعارض الاستعمال اقوال اظهرها
القول الثاني من انها لا تقتضي الدخول مطلقا بدليل التبادر وصحة السلب فان السير في الكوفة ليس سيرا الى الكوفة قطعا
وكل الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا وتبادر الدخول في مثل قولك قرأت الكتاب من اوله الى اخره واشتريت
الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف بناء على تفسير الاخر والطرف فيهما بالجزء الاخير فبواسطة القرينة وهي شهرة استعمالها
في مثل ذلك لافادة الاستيعاب ولو فسرا بالنهاية كما هو الظ فلا اشكال وكلمة حتى اذا كانت بمعنى الى كما في قوله تعالى حتى يطهرن
حتى تفيء الى امر الله حتى يرجع التلويح حتى اتيتهم نصرنا الى غير ذلك والظ ان كل فريق من الفرق الباقية غير المتوقفة يتمسك
على مذهبه باصله يساعد بظاهرها على دعويه ويلتزم بالتاويل فيما عداها واما مستند المتوقف فواضح وهو تعارض الاستعمال
وحكى بعضهم عن الفخر الرازي انه ابطل القول بالتوقف باستلزامه اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه وانه غير جائز
للزوم خلو الوضع عن الفائدة وهذا الكلام بظاهره فاسد لان التوقف لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل ينافيه واشتراك
اللفظ بين وجود الشيء وعدمه لا ضير فيه ودعوى انتفاء الفائدة ممنوعة هذا ثم ان كثيرا منهم تكلموا في مدخولية ما
عرفت وسكتوا عن مدخولية من الابتدائية مع انه بمنزلته في دخوله في الحكم المذكور تارة وخروجه عنه اخرى ففي مثل قولك
قرأت القرآن من اوله الى اخره ظاهر في الدخول وفي مثل قولك اشتريت من دار زيد الى دار عمرو ظاهر في عدم الدخول والحق انها
في الاصل لا تقتضي الدخول وقد تستعمل فيه مجازا كما مر فان السير في البصرة ليس سيرا من البصرة قطعا والثاني فيما هو المتداول
في كتب الاصول من ان التقييد بالغاية اي النهاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا ولا فرق في هذا النزاع بين القول
بدخول الغاية في المغيا وعدمه كما عرفت وتحرير الاول ان النزاع يتصور هنا في مقامين الاول ان التقييد
بالغاية هل يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا بحيث يكون المفهوم من قولنا صم الى الليل انه لا امر بالصيام بعده مطلقا
ولو بامر اخر او لا يقتضي ذلك الثاني ان التقييد بها هل يقتضي المخالفة بالنسبة الى الحكم المذكور بحيث يكون المفهوم في المثال
المذكور انقطاع الصوم المامور به بذلك الامر عند مجيء الليل او لا يقتضي ذلك حتى انه يجوز ان يكون الصوم المطلوب
بذلك مستمرا بعد الليل ايضا من غير تعاد في اللفظ على خلافه فنقول ان كان النزاع في المقام الاول كما هو ظاهر كلماتهم

بل يصح بعضها تعلق فيه مع من انكر الدلالة وان كان في المقام الثاني تحقق فيه مع من اثبتها قلنا في المقام اذن دعويان نفي الدلالة في
المقام الاول واثباتها في المقام الثاني بناء على اولهما ان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي عرفا ولغة تعلق طلبه بالصوم المغيا بالليل وظاهر
ان هذا لا ينافي تعلق امر ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب اخر مستقل فان مرجع الامر ح الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية
المذكورة وهذا كثيرا لا يستدعي خروجا عما يقتضيه ظاهر الامر ولا عما يقتضيه ظاهر الغاية وينبغي حمل مبالغة السيد في نفي الفرق بين
مفهوم الغاية ومفهوم الصفة على هذا التقدير كما يرشد اليه ظاهر كلامه وبناء على الثانية ان المفهوم من قول القائل صم الى الليل ربما
الصوم الى امور به بذلك الخطاب ببلوغ الغاية من اول الليل او اخره على الخلاف السابق اذ لو فرض بقاؤه بعدها لم يكن ما فرض غاية
غاية اذ غاية الشيء ما ينتهي عنده الشيء وهو خلاف ظ المنطوق وتحقيق ذلك ان توابع الفعل من متعلقاته وهو قيود لمدلول مادته
فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون نهاية الليل فلو ان المطلوب انما هو امساك ما زاد عليه لم يكن الامساك الى الليل مطلوبا
لنفسه وهو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ فلا يتجه انما من حمل الامر على الطلب الغيري وهو عندنا وان كان حقيقة الا انه خلاف الظ
من الاطلاق او حمل الليل على الجزء المتاخر عنه او معنى اخر حيث يجوز او ارتكاب التجوز في الى بحملها على معنى بلوغ الفعل المطلوب الى
الليل سواء انقطع عنده اولا وكيف كان فهو يستدعي مخالفة اصل من تقدير او تجوز او خروج عن الظ فقول القائل سرت الى البصرة ومنها
الى الكوفة ومنها الى مكة ان جعل كل سير تكليفا براسه فلا اشكال والا تعين فيه احد الوجوه المذكورة واما لو ورد مثل ذلك في الاخبار
كما لو قيل سرت الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى مكة فالظ ان ذلك اخبار متعددة اذ ليس المقصود في كل واحد منها الاخبار بمطلق السير
بل بجملة مخصوصة منه تعلق الغرض ببيانها منفردة كالبق بين البصرة والكوفة والبق بين الكوفة ومكة فيكون اعتبار كل من الابتداء و
الانتهاء فيها على الحقيقة ولا يتجه من تقدير الفعل وارتكاب التقييد ولا يلزم التجوز لجواز ان يراد ذلك من غير لفظ الفعل بل نقول
هذا المعنى هو المفهوم في نظائر الخبر المذكور حيث لا تعلق للغرض فيه غالبا بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه ولهذا لا يفهم من قول
القائل سرت الى البصرة واقمت بها كذا عدم تجاوز سيره عنها ومن يرى ان المفهوم منه ذلك فقد لبس على وجدانه هذا وانما لم يتعرض
للوجه الثاني في مفهوم الوصف مع جريانه فيه لعدم الجدوى فيه فان اختصاص وجوب زكوة السائمة بها وعدم تعديه الى غيرها مع
وضوحه في نفسه مما لا يترتب عليه ثمرة لظهور انه لا ينافي وجوبها في غيرها بخطاب اخر واما في المقام فالثمرة ثابتة غالبا حيث يعلم عدم تعدد
التكليف كما لو ورد امر بالصوم الى سقوط القرص وورد امر اخر به الى سقوط الحمرة فيحكم بينهما بالتعارض للعلم بعدم تعدد التكليف او
يكون التحديد بالامرين تعدديه كما وقت الصلوة فيحكم بالتعارض بين ما دل على ان وقت المغرب يمتد الى ذهاب الحمرة وبين ما دل على امتداده
الى ثلث الليل او نصفه الى غير ذلك ومن هنا يتبين الوجه في عدم التعرض له في مفهوم اللقب ونظائره ايضا احتج النافون بمثل ما مر
من انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي منتفية اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم هنا عقلا وعرفا وبانه
مستعمل تارة مع البقاء واخرى مع الانتفاء فيكون للقدر المشترك لئلا يلزم المجاز او الاشتراك والجواب ان النفي ان كان بالنسبة الى
المقام الاول فقد مر كما مر والا فالوجهان مردودان بما ذكرناه انفا وسابقا مع انهم حصوا البحث في المقام بالى وما بمعناها مع ان نظيره
ان في من الابتدائية ايضا من انها هل تقتضي مخالفة ما قبلها لما بعدها اولا والحق انها تقتضي ذلك في المقام الثاني دون الاول
ووجهه ظ مما مر **فصل** ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء وانما والحصر اما مفهوم الاستثناء فمما لا كلام في ثبوته في الجملة وهو من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي فهو في مثل كل شيء هالك الا وجهه ليس وجهه هالكا وفي مثل لا اله الا الله الله موجود بناء على تقدير الخبر او
الله اله بناء على عدم الحاجة الى تقديره كما عليه كثير من المحققين واليه ينظر كلام النفاة الى حيث جعل المفهوم فيه الله اله واعترض
المحشي الشيرازي عليه بان فيه دلالة على ذهوله عن كون الخبر فيه عاما مقدرا فيه دلالة على ذهوله عما ذكرناه من القول بعدم الحاجة
الى تقدير الخبر واكتفى بعض المعاصرين من ذكر الاستثناء بذكر ما والا واستظهر ان تكون الدلالة فيها بالمنطوق لا بالمفهوم وكانه ناظر
الى لفظ الحد حيث ان من له الحكم مذكور وقد عرفت ان حدود المذكورة مؤولة او غير مستقيمة وان التحقيق في ذلك ان يتكل على
العرف ولا ريب ان عرفهم انما يساعد على تسميته مفهوما لا منطوقا حتى انهم نقلوا الخلاف في القصر المفهوم من انما والحصر ولذا بعضهم
عده منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله في المقام وبالجملة فما وقفنا عليه من كلماتهم متفقة على تسميته مفهوما فعدم مساعدة حدودهم
عليه انما يوجب القدح فيها لا في تسميته مفهوما واما مفهوم انما المكسورة فقد انكره بعضهم والمشهور ثبوته وهو اختيار فيفيد مع
تاكيد الحكم المذكور فيه عما عداه ويعتبر تاخر المقصود عليه عن المقصود غالبا وقد ينعدم اذا كان المعدم مضادا للحصر كما في قولك انما
زيد ضرب والمستند على ذلك التبادر واحتجاجهم عليه بانه لا فرق بين انما الحكم الله وبين لا اله لكم الا الله راجع الى ما ذكرناه اذ المقصود
نفي الفرق بينهما باعتبار مؤديهما في العرف فلا يرد عليه ما اورده المحشي من ان دليلهم هذا تقرير للمدعى بعبارة اوضح فتوجه
المنع عليه ايضا واحتج النافي بوجوه اخر منها حديث انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق حيث يتبادر منهما عدم صحة العمل بلا نية
وعدم الولاء لغير المعتق وورد عليه ايضا بان الحصر فيهما مفهوم من عموم الاعمال والولاء لا من انما لانه اذا كان كل عمل بنية فلا عمل

كالمشيء والمشيء

بدونه

بدونها وإذا كان كل ولاء للعتق فلا ولاء لغيره ولو شاركه معه وإلا لزم أن لا يكون لبعض الولاء وهو ما للغير لامتناع قيام عرض واحد بموضوعين
فيشمل الكلية فلا يقبل هذا التغاير بالإضافة لاتحاد الوجود لجيب بأنه من قبيل سابق ملكية الدار لزيد فإنه ظاهر في الاستقلال وإن
احتمل الشركة وذلك المعرف من أن ملكية غيره ملكية وليست له هذا ملخص كلامه وما أورده على الحديث الثاني مبني على حمل اللام في
الولاء على الاستغراق ولا يخفى بعده بل الصواب أن يحمل فيه الجنس كما هو الظاهر من المفرد المعرف عند عدم العهد وبوجه الإيراد بأن الحصر
مستفاد من اللام المفيدة للاختصاص فإن اختصاص جنس الولاء بالمعتق يستلزم أن لا يكون ولاء لغيره لا استقلالا ولا اشتراكا
كما في قولك المال لزيد ومنها أن أن للإثبات وما للنفي ولا يجوز أن يكون توارد ما على الحكم المذكور للزوم التناقض في النفي المؤكد
وإثبات ما عداه للإجماع على بطلانه فيتعين أن يكون للإثبات بالنسبة إلى المذكور والنفي بالنسبة إلى ما عداه وهو المقصود ورد
بأن أن لا تدخل على الفعل وإنما تأتي لتأكيد النفي كما تأتي لتأكيد الإثبات وإن ما لا تنفي إلا ما دخلت عليه وأن أن لا تدخل
عليها وأجيب أنها متضمنة معنى ما والإلغاء للمقترن بمعنى إنما حرم عليكم الميتة بالنصب ما حرم عليكم إلا الميتة ولقول النحاة إنما الإثبات
ما بعدها ونفي ما عداه ولا يصح انفصال الضمير معها كقولك إنما يقوم أنا مع أن الانفصال لا يصح على ما صرح به النحاة إلا مع تعذر
الاتصال وحصر وأوجه التعدد في سور كلها منتفية هنا سوى أن يعتد الفصل فيه لغرض وهو أن المعنى لا يقوم إلا أنا أخرج
الخصم بأنه لا فرق بين أن زيدا قائم وبين إنما زيد قائم إلا في اشتمال الثاني على زيادة ما والزائد يفيد التأكيد والجواب المنع من
ذلك بل إنما هي كلمة بحيالها موضوعة لإفادة القصر وأما إنما المفتوحة فقد توهم بعضهم أنها للقصر أيضا وهو ضعيف بل الحق أنها مركبة
من أن وما الزائدة وليس معناها إلا التأكيد بشهادة التبادر وقد نص عليه بعض المحققين وأما مفهوم الحصر والمراد به القصر
المستفاد من تأخير الموصوف عن الوصف حملا له على الوصف نحو صديق زيد والعالم عمرو حيث لا عهد وقد يطلق مفهوم الحصر على ما يعم
الأقسام المذكورة وغيرها فقد اختلفوا في إثباته ونفيه وتبعا يظهر من تمثيلهم بما ذكر اختصاص البحث بالوصف المحلى باللام والمعرف
بالإضافة ومنهم من عمم البحث في تقديم كل ما حقه التأخير والحق أن حمل الوصف المحلى أو الحمل عليه ظاهر في التخصيص وإنما فسواه
فلا ظهور له فيه على الإطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات لنا على المقام الأول وجوه منها التبادر فإن المفهوم من قول
القائل زيد الصديق أو الصديق زيد عند عدم العهد قصر وصف الصداقة على زيد ولا ريب في صحة التعويل على مثل هذا الظهور ومنها
ما زعمه العلامة التفتازاني في المسند المعرف ومحصله أن اللام إن حملت على الاستغراق فوجه الحصر ظاهر لأنه بمنزلة قولنا كل صديق
زيد على طريقة أنت الرجل كل الرجل وإن حملت على الجنس كان مفاد الحمل حينئذ اتحاد زيد مع جنس الصديق في الخارج لامتناع حمل أحد
المتغايرين في الخارج على الآخر فيلزم أن لا يصدق جنس الصديق إلا حيث يصدق زيد وهو المقصود ثم أورد عليه سؤالا حاصله
أن ما ذكر جار في اسم الجنس المنكر المحمول أيضا ولا يفيد القصر وأجاب عنه بأن المحمول حينئذ ليس نفس الجنس بل فرد من أفراده ثم نظر
فيه بأن المحمول على ما هو طريقة الحمل نفس المفهوم دون الفرد فلا يتم الفرق وكلامه هنا جيد وبه يظهر فساد تعليله بناء على الوجه
الثاني فالنقض وارد والحمل مشترك وهو أن الحمل والصدق إنما يستدعيان الاتحاد في الوجود لا في المفهوم كيف وقضيتهما
التغاير فيه ولو بحسب الاعتبار وأما الوجه الأول فقد وافقه المحقق الشريف عليه وتبعهما فيه بعض المعاصرين ولم يظفر من
غيرهم بكلام فيه ونحن نقول حمل اللام في المثال المذكور على استغراق الأفراد مما لا يساعد عليه الذوق لبعده عن ظاهر المقام والإيراد
إذ ليس المفهوم منه أن كل صديق زيد كما زعموه وكيف ليس اللام ولا لفظ كل في قولهم أنت الرجل كل الرجل لاستغراق الأفراد إذ ليس
زيد كل فرد من أفراد الرجل لظهور ما فيه من الاستبشاع مع عدم مساعدة صوغ الكلام عليه إذ لو أريد ذلك لكان اللازم تنكير
الرجل بالتحقيق إن لفظة كل فيه بمعنى التمام وهي التي يؤتى بها لاستغراق الأبعاض حيث يشتمل مدخولها عليها وذلك لأنه قد اختص
حقيقة الرجل فيه مقيدة باعتبار الخارج فاعتبرت من حيث تمام تحققها وتحصلها فيه بقرينة الإشارة إليها باللام فإن الإشارة مع
تعتبر المشار إليه ولا تعين للمهية الخارجية عند عدم العهد إلا بهذا الاعتبار وعلى هذا فقولك أنت الرجل يدل على أن مخاطبك قد
استكمل هذه الحقيقة الخارجية وحاز تمامها ويلزم منه القصر نظرا إلى أنه إذا حاز الكل لم يبق لغيره حظ منها وإلا لم يكن حائزا للكل
بل البعض وارد أيضا بكل الرجل فإنه تأكيد لهذا المعنى وتصريح به وعلى هذا القياس قولنا زيد الصديق بدليل صحة تأكيده بكل الصديق
من غير حصول مخالفة في المعنى إلا في الوضوح وهذا وجه ثالث تحقيقي وبه يظهر سر التبادر المدعى في الوجه الأول ومنها أن المقصود
بالحمل عند تعريف المحمول باللام لو كان مجرد الاتحاد في الوجود لضاع تعريف المحمول لأن هذا المعنى تابع بعينه المحمول المنكر أيضا فلا بد أن
يكون المقصود به الاتحاد في الحقيقة أو المفهوم وإن ادعاه بالجملة وتعريف المحمول قرينة على أن المقصود به الحمل الذاتي أعني حمل هو هو
دون الحمل المتعارف ويلزم منه القصر بأن الشيء لا يتجاوز عن نفسه مع الدلالة على أن الموضوع ليس له حقيقة سوى حقيقة المحمول
فتدبر ومن المبالغة ما لا يخفى ومنها أن المعرف إذا وقع محكوما عليه ولم يختص في المحكوم به لزم الإخبار بالخاص عن العام والتالي
باطل إما الملازمة فظاهرة إذ المقدر عدم اختصاص الوصف المحكوم به به وأما بطلان التالي فلأن ما يثبت للشيء يثبت لجميع

بحيث لا يظهر ثبوت زيد لعمرو وبكر وغيرهما لثبوته للصديق الثابت لهم وفيه نظر لان ما ذكر في بطلان الثاني انما يتجه اذا كانت القضية
كلية وهي ممنوعة اذ ليس في اللفظ ما يوجبها واحتجاج بعض المحققين عليها بانه اذا لم يكن نفس حقيقة الجنس لكان مصداقا وهو ليس
بفرد خاص لعدم العهد وعدم فائدة في الحمل على العهد الذهني فيحمل على الاستغراق مردود بانا لا نسلم عدم الفائدة على تقدير الحمل على
العهد الذهني اذ مفاده ح اتحاد المحكوم به بفرد من افراد المحكوم عليه وكذا اذا حمل على الاهمال فح بما يشكل من جهة التركيب حيث ان
المحمول الذهني في معنى النكرة فربما منع الاخبار عنه بالمعرفة المفردة او نفسا وحمل اللام على الجنس ولا يلزم من اتحاده مع الفرد باعتبار
الخارج كما هو قضية الحمل المتعارف الحصر لجواز اتحاده ايضا مع غيره من الافراد مضافا الى ما عرفت من استبشاع الحمل على الاستغراق الا
ان الحصر بانه لو كان العالم زيد مفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم مفيد الدوام وانهم لا يقولون به اما الملازمة فلان الشرط
المستند فانهم تمسكوا على افادته الحصر في صورة التقديم بان العالم لا يصلح للخبر لانه مبهم كلية ويكذب الاخبار عنه بانه زيد الجزئي
ولا للمبتدا اذ التقدير اشغاله فيتعين الحمل على الاستغراق فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا بعينه آت في
صورة التاخير ايضا وايضا لو كان الاول مفيدا للحصر دون الثاني لكان التقديم والتاخير مغيرا لمفهوم الكلمة والتالي باطل بيان
الملازمة ان الغرض تساوي المركبين الا في التقديم والتاخير فلو اختلفا في افادة الحصر لكان من جهة ما يختلفان فيه لامتناع ان
يختلفا من جهة ما يتساويان فيه واما بطلان التالي فلان التقديم والتاخير انما يغير الهيئة التركيبية دون مداليل المفردات
واجيب عن الاول بان الوصف اذا وقع محكوما عليه كان معناه الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع محكوما به كان معناه
ذات موصوفة به وهو عارض للاول فالاتحاد مع الذات الموصوفة يقتضي الحصر بخلاف الاتحاد مع عارض له فانه لا ينافي مشاركة
معروض آخر له فيه واعترض عليه الفنري بانه انما يتجه في الوصف المنكر دون المعرف فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا
فلا يتم الفرق ورده المحشي الشيرازي بان هذا انما يراد اذا كانت اللام موصولة واما اذا كانت للتعريف فلا فرق بين حمل المعرف
بها وبين حمل المنكر في كون المحمول فيهما المفهوم دون الذات وهذان التفصيلان مردودان بانه لا فرق في المقام بين الوصف المنكر
وغيره من المحلى باللام الموصولة وغيرها في ان المفهوم منه عند الحمل هو المفهوم وتحقيق المقام وتنقيح المرام انه قد اشتهر في مسئلة الوضع
والحمل بين اهل العلوم لا سيما المنطقيين منهم قاعدتان احديهما ان المراد بالموضوع الفرد او الافراد وبالمحمول المفهوم اي المفهوم الكلي
والثانية ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول الوصف فلنا جاهد في القاعدة الاولى ان الفرد اعني الجزئي الحقيقي لا يقع محمولا البتة بل
ان عني المحقق الشريف عليه الرحمة حيث حاول الامر فيه الى مراجعة الفطرة السليمة وظن بعضهم في القاعدة الثانية كالفخر الرازي على
ما نسب اليه ان الاسم في مثل هذا المنطلق زيد يتعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة للخبرية لدلالتها على امر نسبي اي معنى قائم
بغيره في الخارج كما يظهر من مقابلته بالذات لانه يدل على الحدث المنسوب الى الغير كما نقول به في الفعل لظهور فساده لان ما عدا الافعال
من المشتقات لا تتضمن نسبة وكلاهما فاسد اما الاول فلان ضرورة الوجدان قاضية بانه كما يجوز ان يقع زيد بعض الانسان يجعل
زيد موضوعا كذلك يجوز ان يقع بعض الانسان زيد بجعله محمولا من غير تاويل والسر في ذلك ان قضية الحمل على ما صرحوا به انما هو
اثبات المحمول للموضوع بمعنى افادة ان الامرين المتغايرين في الذهن حقيقة او اعتبارا متحدان في الخارج وظاهر ان هذا المعنى لا يقتضي
ان يكون شيء من الطرفين كليا فيجوز ان يكونا كليين او جزئيين او متخالفين كما في قولك الانسان حيوان ناطق اذا اردت بهما
الحقيقيين وقولك هذا هو الذي اكرمك بالامس فان المراد بالموصولة الشخص المعهود ولا ريب انه محمول بهذا الاعتبار نعم
ما يا المتعارفة في العلوم والمتداولة على السنة اهلها بل الغالبة في محاورات اهل العرف ايضا هي التي تكون موضوعاتها
افرادا او الافراد ومحمولاتها المفاهيم الكلية وعلى هذا ينزل قاعدتهم الاولى لا غير لا يقال جواز وقوع الجزئي محمولا يوجب كونه كليا
لصدقه ح على الكثيرين من موضوعات يصح ان يحمل عليها مثلا يصدق ويقال على بعض الانسان وبعض الحيوان وبعض الكاتب وغير
ذلك فينتقض به الحدان لانا نقول الكثرة الماخوذة في الحدين هي الكثرة باعتبار الافراد حقيقية كانت او تقديرية او فرضية
وبعبارة اخرى هي الكثرة بحسب ظرف الصدق لا الكثرة بمجرد المفهوم وح فلا اشكال واما الثاني فلان منشاه عدم تحقق
معنى الذات والوصف في كلامهم ويحمل القول فيه ان الذات كما تطلق عندهم على الحقيقة المتاصلة في الخارج ومنه الذاتي الذي
يقابل العرضي والوصف على المعنى الغير المتاصل فيه ويرادفه العرضي كذلك يطلق الذات على المفهوم المتاصل في اللحاظ اي الملحوظ
على الاستقلال والوصف على المعنى الملحوظ تبعا ولاحقا للغير من غير فرق بين ان يكون المفهوم او المعنى ذاتا او صفة وهذا
هو الذي ينبغي ان يكون مقصودهم في المقام دون المعنى الاول لظهور بطلانه واتضاح فساده فالموضوع في قولك كل كاتب
انسان افراد الكاتب وهي وان كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها لوحظت في القضية مستقلة اي غير لاحقة لغيرها
ومفهوم الانسان وان كانت حقيقة مستقلة في الخارج متاصلة فيه الا انه لوحظ باعتبار كونه ثابتا لغيره لاحقا له ولو قلنا بان
النسبة الحكمية قائمة بالمحمول متعلقة بالموضوع كما صرح به بعضهم كان ذلك اوضح كما لا يخفى واذا عرفت هذا ظهر لك ان التفصيل

القائم بين ما اذا كان الوصف المحمول معرفا بعد دخوله كما فصله المعترض او بين ما اذا كان لا مدخل للموصول وبعده كما فصله المورد غير متجه على القاعدة
نعم يتجه على ما ذكرناه في القاعدة الاولى التفصيل بين المعهود وغيره لكن الجمع هنا على تقدير عدم العهد كما عرفت ثم ان الجواب المذكور
يشتمل على الفرق بين الوصف المعرف اذا كان محكوما عليه وبينه اذا كان محكوما به من وجهين الاول ان مدلوله في الاول الذات الموصوفة
بالتعريف وفي الثاني ذات موصوفة بالتنكير وهذا الفرق مدفوع بما ذكره النقتازاني من ان الوصف اذا كان محلى باللام كما هو محل البحث كان
مدلوله في الصورتين الذات الموصوفة ولا فرق بين ان تكون موصولة او للتعريف الثاني مدلول الوصف على تقدير ان يكون محكوما عليه
معروض على تقدير ان يكون محكوما به عارض وظاهر كلام النقتازاني ان مدلول الوصف المعرف معروض وان كان محكوما به وظاهر كلام
المورد التزام ذلك فيه حيث يكون اللام للموصول وكلاهما مردود بما ذكرناه آنفا فالفرق الثاني متجه على الاطلاق نعم يرد على المجيب ان فرقه
بين صورتي اتحاد الشيء مع الوصف باعتبار كونه معروضا وبين اتحاده معه باعتبار كونه عارضا بان الاول يفيد الحصر دون الثاني غير
صرف بل مجازفة ظاهرة اذ لا مدخل لوصف المعروضية والعارضية في ذلك بل الكلام على ما تضمنه الدليل المذكور من حمل الوصف على الاتحاد
وهو لا يختص باحدهما ويرد على المستدل اولا ان الاخبار عن الجنس اعني العالم بانه زيد بالحمل المتعارف مما لا اعتبار عليه لان المهملة في قوة
الجزئية فكما قيل بعض العالم زيد وانما يكذب بالحمل الذاتي ولو سلم فهو لا يجري في العكس لانه اخبار عن زيد بصدق عليه فلا يتعين فيه
الحد على الاستغراق وثانيا ان دعوى عدم مصيرهم الى القول بالحصر في العكس ممنوعة كيف وقد صرح بافادته له جماعة من علماء الاصول
والمنطق عليه علماء البيان على ما هو التحقيق فالدليل المذكور انما يصلح ردا على من فصل بين المقامين لا على ما اخترناه من القول بالاثبات
المطلق ثم لا يذهب عليك ان الدليل الذي ذكره المستدل على النفي من قبل التثبيتين ظاهر الوهن ويمكن معرفة ما فيه مما اوردناه
على بعض الادلة السابقة ويجيب عن الثاني بانه ان اريد بتغيير المفهوم هذا القدر منا اعني صيرورة العارض اعني ذات موصوفة معروضا
اعني الذات الموصوفة فلا نسلم بطلانه لان ذلك من لوازم العكس وان اريد غير هذا التغيير فلا نسلم لزومه اقول قد عرفت ان مجرد
الاختلاف في العارضية والمعروضية لا يكفي في افادة الحصر فمنعه لزوم غيره فيها غير مسموع بل الوجه في الجواب منع الملازمة ان اريد
تركيب التغيير في مداليل المفردات والمنع من بطلان التالي ان اريد التغيير في مفاد المركب وذلك لجواز ان يكون الواضع قد وضع الهيئة الحاصلة
من التقديم والتاخير لافادة ذلك او يكون ذلك من النكتة الظاهرة من صوغ الكلام على خلاف مقتضى اصله وطبعه كيف لا وقد
اشتهر في العبارة والالسنة ان تقديم ما حقه التاخير لافادة الحصر وهذه القاعدة على اطلاقها وان لم تكن ثابتة عندنا لان فوائد
التقديم لا تنحصر في الحصر ودعوى اظهريته من بينها مطلقا لا يخلو من بعد الا ان ثبوتها في الجملة مما لا ينبغي التامل فيه على ان الدليل
المذكور على تقدير صحته انما يقتضي نفي القول بالتفصيل وقد عرفت ان المختار عندنا هو الاثبات المطلق واعلم ان من مثبتي هذه
الدلالة اعني الدلالة على الحصر الذي هو معنى زائد على اثبات المحمول للموضوع من يجعلها من باب المنطوق وليس بشيء لان عرفهم
وحدودهم لا تساعد عليه **تنبيهات** الاول ذكر علماء المعاني ان الفصل بين المسند والمسند اليه بضمير الفصل ويفيد الحصر نحو
زيد هو القائم وكذا ان التشديد عليهم الثاني حكى عن عبد القاهر ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد الحصر ان ولي حرف
النفي نحو ما انا ضربت زيدا وكذا يمنع ما انا ضربت زيدا ولا غيري للتناقض والظاهر انه يريد به الحصر الاضافي من قصر الافراد
او قصر القلب لا الحصر الحقيقي لوضوح عدم مساعدة اللفظ عليه **فصل** ومن المفاهيم مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم
يتناوله الاسم ومفهوم العدد وهو نفي الحكم عما زاد عليه او نقص عنه ومفهوم الزمان والمكان وهو نفي الحكم عما وقع خارجا عنهما
وقد اختلفوا في اثبات هذه المفاهيم ونفيها وحيث ان النزاع في كل واحد منها دائر بين النفي الجزئي والاثبات الكلي فالمختار عندي
ما ذهب اليه النافون لنا اما اجمالا فبانها لو دلت لكانت واحدة من الثلث وهي ظاهرة الانتفاء بشهادة العرف واما تفصيلا
فعلى نفيه في اللقب انه لو ثبت لكان قول القائل زيد موجود وعمرو عالم وعيسى رسول الله دالا على نفي الوجود والعلم عنه نعم
وعلى نفي الرسالة عن سائر الانبياء فيلزم به كفر قائله وفساده ضروري وعلى نفيه في العدد ان قولنا لمن صام ثلثة ايام من كل
شهر كذا لا يدل على نفيه على تقدير الزيادة او النقيصة وعلى نفيه في الزمان والمكان ان قولنا للمتصدق في يوم الجمعة او في المسجد
كذا من الفضل لا يدل على نفيه في يوم اخر كيوم عرفة او مكان اخر كاحد المشاهد المشرفة احتج المثبتون لمفهوم اللقب بان التخصيص
بالذكر يستدعي مختصا وليس الا نفي الحكم عن غير المذكور ولو بضميمة اصالة عدمه وبان قول القائل لست زانيا ولا اختي واسيد
على ذي الخاصة واخته بالزنا ومن هنا التزم بعضهم بوجوب الحد عليه والجواب اما عن الاول فبان التخصيص بالذكر انما يستدعي
فائدة تترتب على ذكر المذكور واما غير المذكور فيكفي في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصودة اذ ليس اللقب قيدا زائدا في الكلام
حتى يكون ذكره محوجا الى فائدة زائدة على فائدة الكلام واما عن الثاني فبمنع ثبوت الدلالة فيه مطلقا بل يختص بموارد
التعريض وح يخرج عن محل البحث اذ الكلام في اثبات الدلالة عند التجرد عن القرائن احتج القائلون بمفهوم العدد بما رووه من قوله
لا زيدن على السبعين بعد ما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم حيث فهم ان ما زاد على السبعين حكمه

بخلاف المسببين وذلك مفهوم العدد واما انه لم يفهم ان حكم ما دون السبعين ايضا بخلافه فلا ينافي ما حكي عن القائلين بمفهوم العدد
من انهم يقولون به في جانب النقيض ايضا لاشعاره بشرطه وهو عدم الاولوية كما سيجيء والجواب فيمنع صحة الحديث وان القرآن ذكر
للمبالغة والمراد هو الغفران بالاستغفار الكثير سلمنا لكن ليس فيما نقلوه عنه دلالة على دلالة الاية على حصول الغفران بما زاد بل على عدم
دلالتها على نفيه بنده هو خارج عن محل النزاع واما مفهوما الزمان والمكان فيجري في الكلام فيهما بمقايسة ما مر واعلم انه اذكرنا
يتصور ان يكون القول بالنفي جزئيا والقول بالاثبات كليا بمعنى ان يكون المفهوم هو الظرف منها ما لم يقم قرينة على خلافه كما هو التزام
محل النزاع وقد اشرنا اليه واما الاثبات الجزئي بمعونة القرائن او بواسطتها فما لا ريب فيه فان قولك زيد جاءني في يوم الجمعة
لك ايضا تلك زيد عمرو يفيد الحصر وكذلك قوله ارجح ثلثين لوبت كذا فان المفهوم منه ان العدد المذكور تمام الواجب او اشد
لاستبهما اذا وقع في مقام البيان ولهذا الحكم بانه يعارض الدليل فيه على ما زاد عليه او نقص عنه واما الحكم بعدم وجوب الزيادة
عدد الحد فليس بالمفهوم بل لعموم ما دل على منع الايذاء بغير حق واما ان عدد الحد لا يزيد على ذلك فلما مر في مثال الرجم من ان
في مثله عرفا كونه تمام العدد واما عدم جواز الاكتفاء بما دونه فلعدم حصول تمام العدد وقس على ذلك الحال في الشهادة ونظائرها
تذنيب يشتمل على امور الاول ذكر الحاجبي وغيره ان لمفهوم المخالف باقسامه شروطا الاول ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم
او مساويا للمذكور فيه والاول على ثبوت الحكم فيه من باب مفهوم الموافقة الثاني ان لا يكون خارجا مخرج المعتاد نحو ربائبكم اللاتي
في حجوركم فان المعتاد كونهن في الحجور فقيد به لذلك او لتنزيلهن منزلة الولد لا لمخالفة حكم اللواتي لسن في الحجور لحكمهن ومثل
بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به حيث ان الخلع لا يكون غالبا الا عند الخوف فلا يدل على
عدم جواز الخلع عند عدم الخوف الثالث ان لا يكون جوابا لسؤال عن المذكور كما لو سئل هل في الغنم السائمة زكوة ونحو ذلك الرابع
ان لا يكون هناك ما يوجب السكوت عن غير المذكور من جهالة او خوف فتنة او نحو ذلك الثاني ذكر بعضهم ان فائدة المفهوم انما
تظهر اذا كان الحكم فيه مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له كما في الامثلة التي استشهدوا بها فالحكم انما يثبت فيها بالاصل ودعوى
الحاجة انما نشأت من الغفلة عن ذلك لكون حكم المفهوم مركوزا في العقل من جهة الاصل ولا يخفى ما فيه اذ المفهوم الذي نقول
بحجيته لا فرق فيه بين ان يكون موافقا للاصل او مخالفا له مع ان المتبادر ظهوره في الموافق عند التعارض الثالث لا يحصر المفهوم
في الموارد التي ذكرناها بل قد يوجد في موارد غيرها فيها لفظ البعض فان قولك اكلت بعض الرمان يدل على عدم اكل الجميع وقولك
لا يحل اكل بعض اللحوم يدل على حلية اكل بعضها وقول المنطقيين لا منافاة بين صدق الجزئية والكلية مبني على عرفهم حيث ان صريحهم
الجمود على المدلول الاصلية وعدم الاعتداد بالظواهر العرفية منها ليس كل اذا استعملت في السلب الكلي فان قولك ليس كل كلام
مفيدا وليس كل صديق وفيا يدل على ان بعض الكلام مفيد وبعض الصديق وفي وجوده وقوعه مستعملا في خلاف ذلك لا ينافي
الظهور كما في قوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور حيث انه للسلب الكلي وقس على ذلك ما يناظره **القول** في العام والخاص **فصل**
اعلم ان للقوم في العام حدودا كثيرة لا يسلم كلها او جلها عن المناقشة او الخلل المخرج الى ارتكاب التعسف او التمحل والتعرض لها
بكثرتها وكثرة ما يرد عليها يوجب الطويل الباعث على الملل فلنقتصر على ذكر حد واحد منها بما يرد عليه ثم نشير الى بعض الحدود
مع بعض ما يرد عليه في تضاعيف الكلام وفي ضمن الحد المختار فنقول قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له واعترض عليه عكسه
لا بالنسبة اذا استغرق جميع افراد احد معانيه او لا بشمول افراد معنى اخر وهو يصلح لها قلت وكذا الكلام بالنسبة الى المعنى الحقيقي
والمجازي في وجه فزاد بعضهم قوله باعتبار وضع واحد محافظة على دخول ذلك ويمكن دفعه بان المراد استغراق جميع ما يصلح له
على الوجه الذي يصلح له وهذا لا يتحقق بما ذكر الا باعتبار واحد المعاني على ما هو التحقيق لكنه لا يخ من بعد وثانيا ان الجمع المعرف
عمومه باعتبار شموله لكل فرد ولا يصلح له لفظ الجمع نعم يتعكس عند من يجعل عمومه باعتبار الجماعات لكن خلاف التحقيق وهذا لا
يتأتى على اعتبار قيد الحيثية في الحد والا فكون عمومه باعتبار الافراد لا ينافي صدق الحد عليه باعتبار كونه مستغرقا للجماعات
ايضا نعم ربما يتكلف ذلك فيما لو انحصرت الافراد في الثلثة ولقائل ان كانت الافراد اربعة او خمسة فيمكن ان يعتبر الصلوح بالنسبة الى
كل ثلاثة من شمولها له لكل واحد بوجه سنا وله الجماعات المؤتلفة منها هذا اذا قلنا بان اقل الجمع ثلاثة والا فالاشكال انما يتجه في
الاثنين والتوجيه انما يحتاج اليه في الثلثة وقد يتفصى عن اشكال الجمع بوجهين الاول ان اللام يبطل معنى الجمعية فيصدق ان
الجمع مستغرق جميع جزئيات مفهومه بهذه اللام وفيه تعسف لان لفظ الجمع لا يصلح للمفرد لا قبل دخول اللام ولا بعده ولفظ الحد
انما يقتضي ذلك نعم لو تأول بمعنى ما يصلح هو او ما قام مقامه استقام عكسه بهذا التكلف لكن يبقى الكلام ح في طرده الثاني ان
المراد جميع جزئيات مدلول اللفظ او ما اشتمل عليه اللفظ حقيقة كالرجال او حكما كالنساء فانها بمنزلة الجمع للفظ مرادف للعشرة لا
يقال هذا منقوض بمثل عشرة حيث انه متناول لجميع الاحاد الموجودة من جزئيات مفهوم الواحد الذي تضمنه العشرة لانا نقول ليس
العشرة بمنزلة الجمع للفظ مرادف للفظ الواحد بدليل عدم صحة اطلاقه على ما يزيد عليه وينقص عنه والاظهر ان يقال لا يسلم

عشرة جميع افراد الواحد كما اعتبر في الحد بل بعضها فيخرج ولا يخفى ان هذا الوجه ايضا نعتف لعدم مساعدة ظاهر الحد عليه واعلم ان
الاشكال بالجمع لا يختص بالمعرف باللام بل يجري في المضاف منه ايضا ويمكن التفصي عنه ايضا باعتبار التصفات المذكورة وعلى طرده
تاوله بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بجوازه وهذا انما يتجه على قول غير الشافعي لالتزامه بعموم المشترك في
جميع معانيه حيث قسم العام الى قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ويمكن دفعه بان التعريف مبني على القول بالنقل
كما هو التحقيق وقد استراح عن ذلك من اعتبر صلوحه لترتيب وضع واحد كامر واخرى بنحو عشرة ومائة من المركبات لا يخرج
لما يصلح له من اجزائه ومثله ضرب زيد عمرا من الجمل لانه يستغرق ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب بان ما يصلح لا عشرة جميع
العشرات لا ما يتضمنها من الاحاد وهو لا يستغرقها وان الجملة لا تصلح لمعاني مفرداته واعترض عليه بان مبنى الاعتراض على ان
المراد بصلوحه للجميع اعم من ان يكون لجميع جزئيات مفهومه او اجزائه ولو خص بالاول لم يتناول لمثل الرجال او المسلمين او بالثاني
لم يتناول لمثل الرجل والارجال واذا اريد الاعم صدق على الامثلة المذكورة ولم ينفع فيه الجواب المذكور والجواب ان لفظ الحد نص
في كون المستغرق نفس ما يصلح له اللفظ لا اجزائه اذ اللفظ لا يصلح لها وتقدير لفظ الاجزاء والجزئيات مفسد له اذ لا اسعار له به
فتعين تخصيصه بالمعنى الاول ولا ريب ان لفظ العشرة انما يستغرق لما لا يصلح له من الوحدات دون مجموع العشرات وهو ظ ودون
مجموع الوحدات اذ لا يصدق عليه ان اللفظ يستغرقه كما لا يصدق ان لفظ الواحد او لفظ زيد يستغرق معناه ومثله الكلام في
سائر المركبات نعم يبقى الاشكال بمثل الرجال والمسلمين ويمكن دفعه بما مر من التعسف والتخاذ وفي حده ان يقوم ما استغرق جميع
جزئيات مفهومه وضعا والمراد بالموصولة ما يتناول المفرد والمركب فدخل نحو كل رجل اذ يصدق عليه انه يستغرق جميع
جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم كل رجل ودخل فيه ايضا نحو الرجال لاستغراقه جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل
عليه مفهوم الجمع المعرف وكذا النكرة المنفية ويمكن تخصيص الموصولة بالمفرد نظرا الى ان العموم هناك ليس صفة الكل بل الجزء
المقيد اعني الرجل المضاف اليه الكل والنكرة المنفية وهذا اقرب الى الاعتبار والمراد بالمفهوم ما يعم المفهوم المعتبر مطلقا والمعتبر
مقيدا فدخل الجمع المعرف لتناوله شيئا من مفهوم المطلق اعني المجرد عن اعتبار التقييد بوصف الجمعية وان اعتبر مقيدا بغيره
كالوصف ودخل نحو علماء البلد من الجموع المضافة وشبهها لتحمولها جزئيات مفهومها المقيد وهي داخلة في الحد السابق
ايضا لان العموم في الجمع المضاف انما يطرء عليه بالتاويل السابق بعد طرو الاضافة والعبرة في عموم المقيد بتناوله لجميع ما
يصلح له مفهومه المقيد دون المطلق ومثله الجمع المعرف باللام المقيد بوصف وشبهه كالعلماء الطوال بناء على ما هو الحقيق
عندنا من ان دخول اللام عليه بعد اعتبار التقييد فيه وكذا النكرة الموصوفة في سياق النفي وشبهه كقولك ما من رجل عالم
في الدار فان حرف النفي انما سلط على رجل بعد اخذه واعتباره مقيدا بالوصف فحرف النفي هنا وادات التعريف فيما سبق وان
تقدما على التقييد لفظا لكنهما متاخران عنه حكما وتعلقا لكن كلامهم لا يساعد على دخول غير الجمع المضاف لانهم جعلوا التقييد
بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم الفرق في ذلك ويدخل ايضا نحو لا رجلان ولا رجال ولا يتجه عدم تناوله لنفي الفرد
الواحد او الفردين مع انهما من افراد مفهومه على ما مر لان المنفي بهما ليس مفهوم الرجل المطلق بل المقيد بكونه في ضمن فرد
او ما زاد ولا ريب ان المقيد بذلك لا يتناول المقيد بفرد واحد او فردين وكذا يدخل فيه الجمع المعرف باللام العهد كما لو قال
العلماء واردت به جماعة معهودة فان اللام فيه للاشارة الى مدلول مدخولها على حد سائر موارد ها ومدلوله
متعينة باعتبار العهدية وحيث ان الاشارة مسبوقة بملاحظة المشار اليه المتعين بوصف تعينه كان تعلقهما بالجمع صادرا
عن اعتبار مدلوله متعينا بتعهد العهد فهو على حد المقيد بالاضافة والوصف في طرو العموم عليه بعد التقييد لكن نص على
خروجه عنه جماعة منهم الحاجبي حيث حده بما دل على مسميات باعتبار امر اشترك فيه مطلقا ضربة فاحترز بقوله مطلقا عن المعهود
فانه يدل على مسميات باعتبار امر اشترك فيه مع قيد خصصه بالمعهودين ومعنى قوله ضربة دفعة واحترز به عن النكرة في الاثبات
لانها تستغرق افرادها لكن لا دفعة بل على البدل وانت اذا احطت بما ذكرناه رقفت على ما فيه لانه لا يخ اما ان يريد بالامر
المشترك المدلول المطلق او الاعم منه ومن المقيد فعلى الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد اطبقوا على دخوله
المضاف الى المضاف والموصول المقيد صلة بقيد كعلماء بلد زيد ومن اكرم غلامي في الدار وعلى الثاني يلزم دخول
المعهود لتناوله لجميع مسميات مدلوله المقيد وقولنا وضعا احتراز عن اللفظ المستغرق لجميع جزئيات مفهومه مجازا
المستعمل في العموم مجازا عند من يراه مجازا فيه فان القصد لا يتعلق بالبحث عنه في جملة من المباحث الآتية وانما ينبغي تعميم العناوين
على حسب ما يحتاج اليه مع احتمال دخوله لامكان تعميم بعض المباحث بالنسبة اليه وممن صرح باعتبار القيد المذكور بعض المتاخرين
حيث عرفه باللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فاحترز بقيد الموضوع للدلالة على الاستغراق عن المثنى
والجمع المنكر واسما العدد فانهما لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت كذا ذكره بعض المعاصرين ويشكل بمثل النكرة في سياق

النفي فانها تفيد الاستغراق ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كما ان لفظ العشرة موضوع للمجموع المستلزم لاستغراق الاحاد
لا لاستغراقها كذلك حرف النفي موضوع للنفي واسم الجنس مثلا موضوع للجنس والاستغراق انما يستفاد من ورود النفي على الجنس نظرا الى
ان الجنس لا يرتفع مع وجود الفرد ولهذا يجد ولا لا تتاح على العموم ثابتة في سائر اللغات بل الوجه ان يراد بالوضع في تعريفنا المختار
ما يعم الوضع للعموم نفسه ككل يعمل وتظاهره او لبعضه يستلزمه كالنكرة المنفية على ما مر من ان وضع اداة النفي للنفي والنكرة للفرد
المنتشر يبتدأ في معنى وضع المجموع لنفي الفرد المنتشر الذي هو سلب كلي ومثله الكلام في الجمع المعرف والمضاف والموصولات بناء على
ما حققناه فان وضع اللام للاشارة وتضمن الموصولات لها ووضع الاضافة لافادة التعيين يستلزم ارادة جميع الافراد حيث لا
يتعين البعض واعلم ان الحد الذي ذكرناه ينطبق على العام الافرادي والعام المجموعي لان كليهما يستغرقان جزئيات المفهوم الذي
اشتملا عليه وان كان الاستغراق في احدهما من حيث الافراد وفي الاخر من حيث المجموع وعلى قياسه الكلام في باقي الحدود وكذلك ينطبق على
العام الشمولي كالجمع المعرف والموصولات والعام البدلي كمن واي في الاستفهام وقد يشكل بان تطبيق الحد على ذلك يوجب خروج
النكرة في الاثبات لانها ايضا تستغرق افراد مفهومها على البدلية ودفعه واضح لان النكرة لا تستغرق افراد مفهومها وضعا بل بقرينة الحكمة
بخلاف ادوات الاستغراق فانها تستغرق افراد مفهومها او مدخولها وضعا بيان ذلك ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة المتخصصة
الفردية لا بشرط اي من غير تعيين لتقييدها باحدها بالخصوص فهي بحسب وضعها صالحة لان تؤخذ مرددة بين الجميع بان لا يلاحظ
معها تعيين البعض اصلا وبخلافه بان يعتبر معها تعيين البعض بحسب الواقع وان امتنع اعتباره في اطلاقها فليس لها في نفسها دلالة
على العموم والشمول بخلاف من واي فان مدلولها طلب تعيين الفرد الموصوف والوصف المذكور من بين جميع افراد مفهومها فيكون
مدلولها مستغرقا لجميع الافراد على سبيل الترديد في تعيين الفرد المقيد منها بالوصف ولهذا يصح الاستثناء منها من غير تكلف بخلاف
ما قيل تقول من جاءني او ايكم جاءني الا زيدا فتخرج زيدا عن الافراد التي ترددت بينها في السؤال ويمكن ان يعتبر عمومهما بالنسبة الى
افرادهما المقيدة بالوصف المذكور حيث يتعدد الافراد ولهذا يتعين الجواب بالجميع وبهذا يظهر وجه فرق اخر بينهما وبين النكرة
واعلم انه قد يطلق العام على اللفظ المستغرق لجميع افراد مفهومه ولو بقرينة حكمة كما في ان ماء في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
للعموم الشمولي لوروده في مقام الامتنان ورجل في قولك جئني برجل للعموم البدلي دفعا للترجيح من غير مرجح ثم اعلم ان عموم العام
قد يكون حقيقيا نحو ان الله بكل شيء عليم وقد يكون عرفيا نحو جمع الامير الصاغة فان المراد جميع صاغة بلده لا صاغة الدنيا كذا
قرره جماعة والتحقيق ان العموم في الثاني ايضا حقيقي لشموله جميع صاغة بلده كما لو قيل جمع صاغة بلده او الصاغة الموجودين
في بلده غاية الامر ان قرينة الحال تغني عن ذكر القيد والتصريح به كما لو قيل اكرم العلماء فانه لا يراد به جميع افراد العالم من الموجودين
حال الخطاب وقبله وبعده بل ولا جميع الموجودين حال الخطاب بل خصوص الذين يمكن المخاطب من اكرامهم فان قلت تقييد الامر
بالتمكن يغني عن تقييد متعلقه به فيخرج ذلك على عمومه كما هو قضية الاصل قلت تعلق الامر اللفظي بما لا يتحقق الشرط بالنسبة
اليه مع علم الآمر والمامور به كما في المثال المذكور ونظائره بعيد جدا بل مجمع على فساده الا من شذ كما مر في محله فتعين تقييد التعلق
بالافراد التي يمكن المامور من اكرامهم مضافا الى مساعدة العرف في مقام الاستعمال عليه ولا يقدح ذلك في عموم اللفظ لان في
في عموم المقيد يتناوله لجميع افراد مفهومه المقيد كما ان العبرة في عموم المطلق بتناوله لجميع افراد مفهومه المطلق نعم لو فرق بين
الامرين بان الاول مطلق او مقيد بمذكور والثاني مقيد بما يفهم عرفا من قرينة الحال ويجعل التسمية دائرة مدار ذلك فلا
مشاحة الا ان عليهم فضرره عن افادة ذلك والاولى ان يعتبر العام الحقيقي بما يتناول جميع افراده كالمثال المتقدم والثاني بما
يتناول اكثر افراده بحيث يعد بالخارج عرفا لندرته كما في نحو جمع الامير صاغة بلده فانه يصدق وهذا القول على الملازمة عرفا عند جمعه
للاكثر وان نزل النادر ومناه عند التحقيق على المسامحة في الاطلاق كما ترى يتسامحون في اطلاق موضوعات المساحات والاوزان
الخاصة على ما نقص منها او زاد بيسير من غير تقييد وهذه المسامحة غير معتبرة في الخطابات الشرعية بل المراد بها في المواضع المشكلة
ونظائرها على التحقيق لا الا ان الظواهر العرفية غير معتبرة فيها كيف وهو الاصل المحكم حيث لا دليل على خلافه بل لان تسامحهم في مثل
ذلك مقصور على موارد التسامح وليست الخطابات الشرعية عندهم من جملتها ولهذا ترى بعض الاعلام على حقايقها اذا
لك الخطابات ونظائرها كالوصايا والاقارير وعلى هذا فالعام العرفي خارج عن العام الاصولي لعدم صدق حده عليه
واعلم ان العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعي والافرادي كذلك ينقسم باعتبار تعلق الحكم به الى القسمين ايضا فالعام المجموعي
باعتبار الدلالة قد يكون افرادي باعتبار الحكم كقولك كل انسان مرفوع فيه السؤال فان نفط كل مشترك بين المعنيين فاذا اضيف الى
معرف باللام تعين كونه مجموعيا ومعناه ح مجموع ما اضيف اليه كما انه اذا اضيف الى منكر كان الظاهر منه كونه افرادي ومعناه ح كل
واحد مما صدق عليه مدخوله على البدلية فيفيد تعلق الحكم بجميع مصاديقه البدلية على وجه الشمول وقد يكون ح بمعنى المجموع نحو
جئني بكل شاة اي بمجموع احد افرادها وهو خارج عن العام عندنا فتحصل ان العموم وضعا انما هو للعموم صيغة تحصيلا ولا يدل

ما عدا الاول وهو المحكي عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثالث وتوقف بعضهم ثم اختلف القائلون
فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وهو المحكي عن السيد موافقة لهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها نقلت في عرف الشرع الى
العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم ثم هل يختص النزاع بالفاظ الخصوص اعني اسماء الشرط والاستفهام
والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفرديهما والنكرة في سياق النفي او يجري في مطلق الفاظه حتى انه يدخل فيه مثل لفظ كل و
اجمع وترابعه والذي نفى عليه المشهد هو الاول والذي صرح به في المعالم هو الثاني ويساعد عليه كلمات بعض الاصحاب وهو
المسدد ثم ان كان النزاع بين النفي الكلي والاثبات الجزئي كما حررنا فلا اشكال وان كان بين النفي والاثبات الكليين كما نص عليه
المشهد فيشكل بان كثيرا من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع بقسميهما باقي للعهد وهو عندهم ليس من العام كما اشرنا اليه و
التزام كونها مجازا فيه بعيد عن انظار المحققين اللهم الا ان يقال ليس النزاع على هذا التقدير في تلك الصيغ مطلقا بل اذا تجردت
عن قرينة العهد كما صرح به المشهد في الجمع المعرف ونص عليه بعض المناظرين في كلامه في جملة من المواقع فمرجع النزاع على هذا
التقدير الى ان هذه الالفاظ عند عدم العهد هل تختص بالعموم كما هو مذهب المحققين او تشترك بينه وبين الخصوص كما هو قول
البعض او تختص بالخصوص كما هو قول بعض اخر وح فلا ينافي ذلك كونها حقيقة في المعهود عند العهد كما عزاه بعضهم اليهم هذا
لكن كان عليهم ترك ذكر المفرد المعرف والمضاف في هذا النزاع وافراده بالبحث لوقوع النزاع فيه بين القائلين بان للعموم لفظا
يختصه ولهذا افردنا البحث عنه في فصل مستقل ثم التحقيق ان النزاع ان كان في اختصاص هذه الالفاظ بالعموم من حيث وضع
الواضع اياها لخصوص العموم فالحق هو القول بالاثبات الجزئي لثبوته في مثل كل رجل بدليل التبادر والنقل على ما سيأتي التنبيه
عليه وان كان في اختصاصها به ولو من حيث الظهور او من حيث وضعه لمعنى يستلزمه عند التجرد عن القرائن الخارجية المنافية
للعموم فالحق هو القول بالاثبات الكلي لكن في غير المفرد المعرف والمضاف كما سيأتي وهذا المعنى انسب بالنزاع المجري في المقام وينبغي تنزيل كلماتهم
عليه وحيث ان التقييد بالعهد ونحوه لا ينافي عموم اللفظ عندنا مطلقا كما حققناه سابقا فلا حاجة الى اعتبار عدمه مطلقا كما ارتكب في
الحدائق نعم يبقى التقييد بما يخرج به المعهود فردا او فردين لعدم صدق العموم على ذلك اذا تقرر هذا فلنا على المذهب المختار ومضافا الى نص
اللغويين عليه في بعض الالفاظ تبادر العموم منها عرفا فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم عرفا حتى انه يوضرب واحدا عد
مخالفا وكذا اذا قال اكرم العلماء او علماء البلد او كل عالم او احسن الى من زارني او من اكرمني اكرمه او بهما اكرم زيدا اكرمه تبادر العموم و
لهذا لو ترك الاكرام والاحسان الى بعضهم او في بعض الزمنة اكرامه عد عاصيا واذا ثبت العموم في هذه الالفاظ عرفا ثبت لغة لاصالة
عدم النقل ومما يؤيد ما ذكرناه انه في كثير من الموارد التي استعملت فيها الصيغ المذكورة قد استدل بها اهل اللسان على العموم فمنها ما
ابن الزبعري فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا فجاءه فقال يا محمد اليس عبد عيسى
وموسى والملائكة فلولا انه فهم منه العموم لما قال ذلك لانه من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقريره اياه على العموم حيث لم يجبه بمنعه
بل باختصاص ما بغير ذوي العقول ومنها رده تعالى قول اليهود وما انزل الله على بشر من شيء بقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى و
منها الاتفاق على ان كلمة التوحيد مفيدة له وهو مبني على كون النكرة في سياق النفي دالة على العموم وعلى ان قول القائل من رد على
ضالة فله كذا يوجب استحقاق الجعالة لكل راد لها وعلى وقوع الحنث فيما اذا حلف ان لا يضرب احدا اذا ضرب واحدا وكذا اذا نذره
الى غير ذلك مما لا يحصر له وقد يستدل ايضا بوجهين الاول انها لو كانت مشتركة لكان تاكيد الجمع المعرف بكل واجمعين مؤكدا للالتباس
والتالي باطل اما الملازمة فلتكرير اللفظ الدال عليه فان تكرر الدال يوجب تاكد المدلول وكان المراد بتاكد الالتباس تاكده في
الكلام وتقويته بتعدد موارده حيث كان قبل ذكر التاكيد في المؤكد فقط وبعده فيهما فيتم الملازمة لا تاكد الالتباس في المؤكد
ورد ما قيل من ان تاكيد المبهم بمثله لا يوجب تاكيد ابهامه والتباسه وهذا ظاهر واما بطلان التالي فلانا نعلم ضرورة ان المقصود
من التاكيد انما هو تكثير الايضاح وازالة الاشتباه ويمكن دفعه بان قرينة التاكيد الناشئة من ارادة العموم في موارد استعماله عند
تجرد التاكيد قائمة هناك على ارادة العموم فلا محذور والثاني ان العموم معنى ظاهر تمس الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازاءه
مراعاة للحكمة وفيه نظر لان ذلك لا ينافي الاشتراك على انا لا نسلم وجوب الوضع لكل ما تمس الحاجة الى التعبير عنه لامكان التادية
في النص بطريق المجاز حجة القائلين بالاشتراك لغة امران الاول ان تلك الالفاظ تستعمل في العموم تارة وفي الخصوص اخرى و
الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب منع الاصل المذكور اولا كما مر تحقيقه وبيان الدليل الموجب للخروج عنه على تقدير تسليمه ثانيا
كما عرفت من قضية عدم التبادر وغيره الثاني انها لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل والا لزم منه لا يخفى
بوجه العلم ولو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه وهذا الدليل مع ظهور فساده من جهات شتى قد سبق ذكره بجوابه حجة السيد
على كونها منقولة في عرف الشرع الى العموم فقط نظير ما مر في بحث الامر من ان علماء الاعصار والامصار لم يزالوا يحملون تلك الالفاظ
على العموم ويستدلون بها والكلام فيه ما مر حجة من جعلها حقيقة في الخصوص فقط امران الاول ان ارادة الخصوص ولو في ضمن

العموم

العموم مساوية لحالات العموم لاحتمال ان يكون المراد بالخصوص فقط بحمل اللفظ حقيقة في المتيقن اذ لا من حمله حقيقة في المحتمل الثاني
الا ان اشتهار التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار المقليل بالعدم مبالغة والظ يقتضي كونه حقيقة في الاشهر الاغلب
لتقليل المجاز واجيب عن الاول ولا يلزم ابتناء اللغة بالترجيح والاستحسان وهو باطل وثانيا بانه معارض بكون الحمل على العموم احوط لاحتمال
ان يكون مرادا فوجب الحمل على الخصوص الاخلال ببعض مقصوده وهذا لا يطرد اذ قد يكون الحمل على الخصوص احوط وعن الثالث بان
مجرد الشهرة لا يوجب الحقيقة سيما اذا كان مبناها على ذكر قرينة التخصيص وخصوصا بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة في العموم
فظ تمهيد مقال لتوضيح حال الحق ان اسم الجنس كرجل مجردا عن اللواحق موضوع للمهية من حيث هي وعليه المحققون وقيل بل موضوع
للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه مع ان هذا القائل يخص النزاع على ما حكاه السكاكي بغير المسادد المجردة عن اللام
والتنوين ومن الظ عدم مساعدة الوجدان على الفرق ولا فرق في ذلك بين وقوعه مستعملا مع اللواحق من اللام والتنوين وادوات
التثنية والجمع وبدونها وزعم الفاضل المعاصر ان مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بازاء معانيها المعهودة ثم اورد على نفسه
سؤالا حاصله ان اسم الجنس انما يستعمل مع اللواحق وهو موضوع باوضاع نوعية وبدونها لا يقع في صحيح الاستعمال فلا حاجة
الى القول بانه موضوع للمهية من حيث هي واجاب عنه اولا بان المهية من حيث هي مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا بانه
يستعمل مجردا عن اللواحق في الاسماء المعدودة وليس بمهمل وثالثا بان من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا في معنى مدخوله كالتي
تنوين التمكن كقولك رجل جاءني لامراة هذا محصل كلامه وفي الوجوه التي اجاب بها نظر اما في الاول فلان صحيح الحاجة الى ما ذكر
لا يوجب وضع المجرد كيف وهو لا يقع في صحيح الاستعمال اعني الاستعمال الذي يتعلق به مقاصد العقلاء والحاجة انما تدعو الى وضع
ما يقع فيه واما في الثاني فلان الاسماء المعدودة ليست باسماء اجناس من حيث كونها اسماء معدودة لانها غير مستعملة في معانيها
الوضعية بل هي حكايات عن الالفاظ المستعملة فيها فهي اسماء لا اسماء الاجناس ولا نسلم ان المسمى اعني الالفاظ المحكية متجرد عن اللواحق
مع ان الاسماء المعدودة لا يقع في صحيح الاستعمال مجردة عن اللواحق ولو تقدير لبناء على عدم خلو المحكي عنها وضعا فلا يتم بهاء
ولو اراد تجريدها عنها لفظا فغير مفيد كما في صورة الوقف في غيرها من الاسماء المفتكة لانها تستعمل بحسب اوضاعها النوعية
بناء على ثبوتها كما يقول به وهذا يستفاد منها مفاد تلك الاوضاع بل يمكن ان يجعل احدها شخصيا والباقي نوعيا واما في الثالث
فلان الخصم ان يقول بان اسم الجنس مع تنوين التمكن موضوع للمهية من حيث هي وانه عند التجرد عنها وعن سائر اللواحق ليس موضوعا
لمعنى بدليل عدم صحة الاستعمال كذلك فلا يثبت ما قصده المجيب وبالجملة فالسؤال المذكور مما لا محيص القائل المذكور عنه الا ان يدعي
الوضع النوعي بالنسبة الى المنون بتنوين التمكن وهو بعيد جدا على هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك فلا يجدي الا الجواب الاخير او
يتمسك بان الاوضاع النوعية اللاحقة لاسم الجنس مع اللواحق تتوقف على وضعه مجردا وفيه ان كون تلك الاوضاع باسرها نوعية
مما لا داعي اليه حتى يرتكب له هذا الوضع الذي لا يقع الاستعمال الصحيح على حسبه واما على القول المختار فالسؤال المذكور واضح
الاندفاع فان قولنا في رجل مثلا انه عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهية من حيث هي ليس معناه انه يكون كذلك بشرط التجرد عن اللواحق
بل معناه ان اللفظ المذكور بمجرده اي من غير ضميمة معه موضوع للمهية من حيث هي وانه بهذا الاعتبار يسمى اسم جنس ومن ظن ان ذلك لا ينافي
طريان اللواحق اذ لا ريب ان اللفظ المجرد بهذا المعنى مما يصح استعماله فيتم ما ذكرناه من دعوى التبادر هذا ثم ما يقال من ان اسم الجنس مع
اللواحق موضوع باوضاع نوعية بمعنى ان الواضع وضع وضعا اجماليا كل اسم جنس منونا لفرد منتشر ومعرفا لام للمهية الحاضرة في
الذهن تارة وللمعهود تارة وللاستغراق اخرى ففي مكان من الضعف فانا لا نفرق بين تركب اسم الجنس مع حرف التعريف والتنكير
وتركبه مع سائر الحروف ولعمري انا الوهم اتصال هذه الادوات بمدخولها بحيث يعد عرفا كلمة واحدة ويدفعه ان ذلك لا يجدي في
مقابلة التبادر واتفاق كلمتهم على ان الادوات يفيد المعاني الزائدة على معاني مدخولها وقد التزم بها الفاضل المذكور في اللام
حيث صرح بانها في اسم الجنس المعرف للاشارة الى مدلول مدخولها فان ذلك يقتضي ان يكون لها وضعا بانفرادها ايضا وح فلا
حاجة الى ما التزم به من الوضع النوعي وربما كان ذلك مبنيا على ما زعمه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية لا ان
المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية وانها حين الاستعمال تستعمل في معانيها الافرادية والتركيبية بحسب الوضعين وقد بينا فساد
ذلك في مقدمات الكتاب بما لا مزيد عليه بل التحقيق ان اسم الجنس المجرد عن اللواحق موضوع للمهية من حيث هي بحكم التبادر وكما مر
وذلك اللواحق موضوعة باوضاع حرفية بازاء معان لاحقة لها كسائر الحروف فلفظ رجل وانسان وحيوان وجسم وغيرها موضوع
بازاء مهيات مخصوصة بوضع اسمي والتنوين الداخلة عليها موضوعة بازاء تقييدها بفرد لا بعينه لا باعتبار كونه مفهوما
فيكون معنى اسميا بل باعتبار كونه التزاما لحاظ حال مدخولها كما هو الشان في وضع الحروف وكذلك حرف اللام موضوعة للاشارة
لا باعتبار كونها ملحوظة لذاتها فيكون معنى اسميا كمدلول لفظ الاشارة بل باعتبار كونها مرآة لتعرف حال ما اشير بها اليه من
المهية المعينة لان الاشارة تقتضي ملاحظة المتعين بصفة تعينه وهذا هو التحقيق المطابق للقواعد الموافق لما يساعد عليه

عشرة جميع الفرايا الواحد كما اعتبر في الحد بل بشيا فخرج ولا يخفى ان هذا الوجه انما تستقيم لو لم مساعدة ظاهر الحد عليه واعلم ان
الاشكال بالجمع لا يختص بالمعرف منه باللام بل يجري في المضاف منه ايضا ويمكن التفصي عنه ايضا باحد التعسفات المذكورة وعلى طرده
تارة بالمشترك ان استعمل في جميع معانيه حقيقة على القول بجوازه وهذا انما يتجه على قول غير الشافعي لا لزامه بعموم المشترك في
جميع معانيه حيث قسم العام الى قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ويمكن دفعه بان التعريف مبني على القول بالمنع
كما هو التحقيق وقد استراح عن ذلك من اعتبر صلوحه لا يجب وضع واحد كما مر واخرى بنحو عشرة وما اشبه من المركبات لا يصلح
لما يصلح له من اجزائه ومثله ضرب زيد عمرا من الجمل لانه يستغرق ما يصلح له من معاني مفرداته واجيب بان ما يصلح له عشرة جميع
العشرات لا ما يتفقها من الاحاد وهو لا يستغرقها وان الجملة لا تصلح لمعاني مفرداته واعترض عليه بان مبنى الاعتراض على ان
المراد بصلوحه للجميع اعم من ان يكون لجميع جزئيات مفهومه او اجزائه ولو خص بالاول لم يتناول لمثل الرجال او المسلمين او بالثاني
لم يتناول لمثل الرجل ولا رجال واذا اريد الاعم صدق على الامثلة المذكورة ولم ينفع فيه الجواب المذكور والجواب ان لفظ الحد نص
في كون المستغرق نفس ما يصلح له اللفظ لا اجزائه اذ اللفظ لا يصلح لها وتقدير لفظ الاجزاء والجزئيات مفسد له اذ لا استعارة
فتعين تخصيصه بالمعنى الاول ولا ريب ان لفظ العشرة انما يستغرق لما لا يصلح له من الوحدات دون مجموع العشرات وهو ظ ودون
مجموع الوحدات اذ لا يصدق عليه ان اللفظ يستغرقه كما لا يصدق ان لفظ الواحد او لفظ زيد يستغرق معناه ومثله الكلام في
سائر المركبات نعم يبقى الاشكال بمثل الرجال والمسلمين ويمكن دفعه بما مر من التعسف والمختار في حده ان يقول هو ما استغرق جميع
جزئيات مفهومه وضعا والمراد بالموصولة ما يتناول المفرد والمركب فدخل نحو كل رجل اذ يصدق عليه انه يستغرق جميع
جزئيات مفهوم الرجل المشتمل عليه مفهوم كل رجل ودخل فيه ايضا نحو الرجال لاستغراقه جميع جزئيات مفهوم الرجل المشتمل
عليه مفهوم الجمع المعرف وكذا النكرة المنفية ويمكن تخصيص الموصولة بالمفرد نظرا الى ان العموم هناك ليس صفة للكل بل للجزء
المقيد اعني الرجل المضاف اليه الكل والنكرة المنفية وهذا افرب الى الاعتبار والمراد بالمفهوم ما يعم المفهوم المعتبر مطلقا والمعتبر
مقيدا فدخل الجمع المعرف لتناوله جزئيات مفهوم المطلق اعني المجرد عن اعتبار التقييد بوصف الجمعية وان اعتبر مقيدا بغيره
كالوصف ودخل نحو علماء البلد من الجموع المضافة وسببها اشتمالها جزئيات مفهومها المقيد وهي داخلة في الحد السابق
ايضا لان العموم في الجمع المضاف انما يطرء عليه بالتاويل السابق بعد طرو الاضافة والعبرة في عموم المقيد بتناوله لجميع ما
يصلح له مفهومه المقيد دون المطلق ومثله الجمع المعرف باللام المقيد بوصف وشبهه كالعلماء الطوال بناء على ما هو التحقيق
عندنا من ان دخول اللام عليه بعد اعتبار التقييد فيه وكذا النكرة الموصوفة في سياق النفي وشبهه كقولك ما من رجل عالم
في الدار فان حرف النفي انما سلط على رجل بعد اخذه واعتباره مقيدا بالوصف فحرف النفي هنا وادات التعريف فيما سبق وان
تقدما على التقييد لفظا لكنهما متاخران عنه حكما وتعلقا لكن كلامهم لا يساعد على دخول غير الجمع المضاف لانهم جعلوا التقييد
بالوصف من باب التخصيص فيشكل عليهم الفرق في ذلك ويدخل ايضا نحو لا رجلان ولا رجال ولا يقدح عدم تناوله لنفي الفرد
الواحد او الفردين مع انهما من افراد مفهومه على ما مر لان المنفي فيهما ليس مفهوم الرجل المطلق بل المقيد بكونه في ضمن فرد
او ما زاد ولا ريب ان المقيد بذلك لا يتناول المقيد بفرد واحد او فردين وكذا يدخل فيه الجمع المعرف بلام العهد كما لو قال
العلماء واردت به جماعة معهودة فان اللام فيه للاشارة الى مدلول مدخولها على حد سائر موارد ها ومدلول الجمع
متعينة باعتبار العهد فيه وحيث ان الاشارة مسبوقة بملاحظة المشار اليه المتعين بوصف تعينه كان تعلقهما بالجمع صحيحا
عن اعتبار مدلوله متعينا بتعهد العهد فهو على حد المقيد بالاضافة والوصف في طرو العموم عليه بعد التقييد لكن نص على
خروجه جماعة منهم الحاجبي حيث حده بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فاحترز بقوله مطلقا عن المعهود
فانه دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين ومعنى قوله ضربة دفعة واحترز به عن النكرة في الاثبات
لانها تستغرق افرادها لكن لا دفعة بل على البدل وانت اذا لاحظت بما ذكرناه رتبت على ما فيه لانه لا يخ اما ان يريد بالامر
المشترك المدلول المطلق او الاعم منه ومن المقيد فعلى الاول يلزم خروج الجمع المضاف عنه وقد اطبقوا على دخوله وكذا الجمع
المضاف الى المضاف والموصول المقيد صلته بقيد كسلا بلد زيد ومن اكرم غلامي في الدار وعلى الثاني يلزم دخول
المعهود لتناوله لجميع مسميات مدلوله المقيد وقولنا وضعا احتراز عن اللفظ المستغرق لجميع جزئيات مفهومه مجازا كما
المستعمل في العموم مجازا عند من يراه مجازا فيه فان النصه لا يتعداه الى ما عدا عنه في جملة من المباحث الاتية وانما ينبغي تعميم العناوين
على حسب ما يحتاج اليه مع احتمال دخوله لامكان تعميم بعض المباحث بالنسبة اليه وممن صرح باعتبار القيد المذكور بعض المتاخرين
حيث عرفه باللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته فاحترز بقيد الموضوع للدلالة على الاستغراق عن المثنى
والجمع المنكر واسما العدد فانهما لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت كذا ذكره بعض المعاصرين ويشكل بمثل النكرة في سياق

النفي

النفي فانها تفيد الاستغراق ولم توضع للدلالة عليه على ما هو التحقيق اذ كما ان لفظ العشرة موضوع للمجموع المستلزم لاستغراق الاحاد
لا لاستغراقها كذلك حرف النفي موضوع للنفي واسم الجنس مثلا موضوع للجنس والاستغراق انما يستفاد من ورود النفي على الجنس نظرا الى
ان الجنس لا يرتفع مع وجود الفرد ولهذا يجد ولا يتاح على العموم ثابتة في سائر اللغات بل الوجه ان يراد بالوضع في تعريفنا المختار
ما يعم الوضع للعموم نفسه ككل وجمل ونظائره او المعنى يستلزمه كالنكرة المنفية على ما اختاره من ان وضع اداة النفي للنفي والنكرة للفرد
المنتشر مندرج في معنى وضع المجموع لنفي الفرد المنتشر الذي هو سلب كلي ومثله الكلام في الجمع المعرف والمضاف والموصولات بناء على
ما حققناه فان وضع اللام للاشارة وتضمن الموصولات لها ووضع الاضافة لافادة التعيين يستلزم ارادة جميع الافراد حيث لا
تعيين البعض واعلم ان الحد الذي ذكرناه ينطبق على العام الافرادي والعام المجموعي لان كليهما يستغرقان جزئيات المفهوم الذي
اشتملا عليه وان كان الاستغراق في احدهما من حيث الافراد وفي الاخر من حيث المجموع وعلى قياسه الكلام في باقي الحدود وكذلك ينطبق على
العام الشمولي كالجمع المعرف والموصولات والعام البدلي كمن واي في الاستفهام وقد يتشكل بان تطبيق الحد على ذلك يوجب خروج
النكرة في سياق النفي لانها تستغرق افراد مفهومها على البدلية ودفعه واضح لان النكرة لا تستغرق افراد مفهومها وضعا بل بقرينة الحكمة
بخلاف ادوات الاستغراق فانها تستغرق افراد مفهومها او مدخولها وضعا بيان ذلك ان النكرة موضوعة للطبيعة المقيدة باحد التحققات
الفردية لا بشرط اي من غير تعيين لتقييدها باحدها بالخصوص فهي بحسب وضعها صالحة لان توخذ مرددة بين الجميع بان لا يلاحظ
معها تعيين البعض اصلا وللخلاف بان يعتبر معها تعيين البعض بحسب الواقع وان امتنع اعتباره في اطلاقها فليس لها في نفسها دلالة
على العموم والشمول بخلاف من واي فان مدلولهما طلب تعيين الفرد الموصوف بالوصف المذكور من بين جميع افراد مفهومهما فيكون
مدلولهما مستغرقا لجميع الافراد على سبيل الترديد في تعيين الفرد المقيد منها بالوصف ولهذا يصح الاستثناء منهما من غير تكلف على
ما قيل تقول من جاءني او ايكم جاءني الا زيدا فتخرج زيدا عن الافراد التي ترددت بينها في السؤال ويمكن ان يعتبر عمومهما بالنسبة الى
افرادهما المقيدة بالوصف المذكور حيث يتعدد الافراد ولهذا يتعين الجواب بالجميع وبهذا يظهر وجه فرق اخر بينهما وبين النكرة
واعلم انه قد يطلق العام على اللفظ المستغرق لجميع افراد مفهومه ولو بقرينة حكمة كما يقال ان ماء في قوله تعالى وان لنا من السماء ماء طهورا
للعموم الشمولي لوروده في مقام الامتنان ورجل في قولك جئني برجل للعموم البدلي دفعا للترجيح من غير مرجح ثم اعلم ان عموم العام
قد يكون حقيقيا نحو ان الله بكل شيء عليم وقد يكون عرفيا نحو جمع الامير الصاغة فان المراد جميع صاغة بلده لا صاغة الدنيا كذا
قرره جماعة والتحقيق ان العموم في الثاني ايضا حقيقي لشموله جميع صاغة بلده كما لو قيل جمع صاغة بلده او الصاغة الموجودين
في بلده غاية الامر ان قرينة الحال تغني عن ذكر القيد والتصريح به كما لو قيل اكرم العلماء فانه لا يراد به جميع افراد العالم من الموجودين
حال الخطاب وقبله وبعده بل ولا جميع الموجودين حال الخطاب بل خصوص الذين يتمكن المخاطب من اكرامهم فان قلت تقييد الامر
بالتمكن يغني عن تقييد متعلقه به فيخرج ثم بناء على عمومه كما هو قضية الاصل قلت تعلق الامر باللفظ انما لا يتحقق الشرط بالنسبة
اليه مع علم الامر والمامور به كما في المثال المذكور ونظائره بعيد جدا بل مجمع على فساده الا من شذ كما مر في محله فيتعين تقييد المتعلق
بالافراد التي يتمكن المامور من اكرامهم مضافا الى مساعدة العرف في مقام الاستعمال عليه ولا يقدح ذلك في عموم اللفظ لانه
في عموم المقيد بتناوله لجميع افراد مفهومه المقيد كما ان العبرة في عموم المطلق بتناوله لجميع افراد مفهومه المطلق نعم لو فرق بين
الدليلين بان الاول مطلق او مقيد بمذكور والثاني مقيد بما يفهم عرفا من قرينة الحال ويجعل التسمية دائرة مدار ذلك فلا
مشاحة الا ان عباراتهم قاصرة عن افادة ذلك والاولى ان يفسر العام الحقيقي بما يتناول جميع افراده كالمثال المتقدم والثاني بما
يتناول اكثر افراده بحيث يعتد بالخارج عرفا لندرته كما في نحو جمع الامير صاغة بلده فانه يصدق هذا القول على الملاقة عرفا عند جمعه
للاكثر وان ترك النادر ومناه عند التحقيق على المسامحة في الاطلاق كما انهم يتسامحون في اطلاق موضوعات المساحات والاوزان
الخاصة على ما نقص منها او زاد بيسير من غير تقييد وهذه المسامحة غير معتبرة في الخطابات الشرعية بل المراد بها في المواضع الثلثة
ونظائرها على المحقق لا ان الطوارئ العرفية غير معتبرة فيها كيف وهو الاصل الحكم حيث لا دليل على خلافه بل لان مسامحاتهم في مثل
ذلك مقصور على موارد المسامحة وليست الخطابات الشرعية عندهم من جملتها ولهذا تراهم يفسرون تلك الالفاظ على حقايقها اذا
لك الخطابات ونظائرها كالوصايا والاقارير وعلى هذا فالعام العرفي خارج عن العام الاصولي لعدم صدق حده عليه
واعلم ان العام كما ينقسم باعتبار الدلالة الى المجموعي والافرادي كذلك ينقسم باعتبار تعلق الحكم به الى القسمين ايضا فالعام المجموعي
باعتبار الدلالة قد يكون افراديا باعتبار الحكم كقولك كل الناس يعرفون هذا الشيء فان لفظ كل مشترك بين المعنيين فاذا اضيف الى
معرف باللام يتعين كونه مجموعيا ومعناه ح مجموع ما اضيف اليه كما انه اذا اضيف الى منكر كان الظاهر منه كونه افراديا ومعناه ح كل
واحد مما يصدق عليه مدخوله على البدلية فيفيد تعلق الحكم بجميع مصاديقه البدلية على وجه الشمول وقد يكون ح بمعنى المجموع نحو
جئني بكل شاة اي بتمام احد افرادها وهو خارج عن العام عندنا فصل اختلفوا في انه هل للعموم صيغة تخصه او لا فذهب

جماعة الى الاول وهو المحكي عن المحقق والشيخ والعلامة وعزاه بعضهم الى الاكثر وذهب قوم الى الثاني وتوقف بعضهم ثم اختلف القائلون
فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص وحكي عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع مصيره الى انها نقلت في عرف الشرع الى
العموم خاصة ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم ثم هل يختص النزاع بالفاظ الخصوص اعني اسماء الشرط والاستفهام
والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفرد بينها والنكرة في سياق النفي او يجري في مطلق الفاظه حتى انه يدخل فيه مثل لفظ كل و
الجمع وتوابعه والذي نص عليه المحقق هو الاول والذي صرح به في المعالم هو الثاني ويساعد عليه كلمات بعض الاصحاب وهو
المعتمد ثم ان كان النزاع بين النفي الكلي والاثبات الجزئي كما حررنا فلا اشكال وان كان بين النفي والاثبات الكليين كما نص عليه
المحقق فيشكل بان كثيرا من الصيغ المتنازع فيها كالمفرد والجمع بقسميهما ما يأتي للعهد وهو عندهم ليس من العام كما اشرنا اليه و
التزام كونها مجازا فيه بعيد عن انظار المحققين اللهم الا ان يقال ليس النزاع على هذا التقدير في تلك الصيغ مطلقا بل اذا تجردت
عن قرينة العهد كما صرح به المحقق في الجمع المعرف ونص عليه بعض الناظرين في كلامه في جملة من المواقع فرجع النزاع على هذا
التقدير الى ان هذه الالفاظ عند عدم العهد هل تختص بالعموم كما هو مذهب المحققين او تشترك بينه وبين الخصوص كما هو قول
البعض او تختص بالخصوص كما هو قول بعض اخر وح فلا ينافي ذلك كونها حقيقة في المعهود عند العهد كما عزاه بعضهم اليهم هذا
لكن كان عليهم ترك ذكر المفرد المعرف والمضاف لهذا النزاع وافراده بالبحث لوقوع النزاع فيه بين القائلين بان للعموم لفظا
مختصا ولهذا افردنا البحث عنه في فصل مستقل ثم التحقيق ان النزاع ان كان في اختصاص هذه الالفاظ بالعموم من حيث وضع
الواضع اياها لخصوص العموم والحق هو القول بالاثبات الجزئي لثبوته في مثل كل رجل بدليل التبادر والنقل على ما سيأتي البيان
عليه وان كان في اختصاصها به ولو من حيث الظهور والتبادر من حاق وضعه لمعنى يستلزمه عند التجرد عن القرائن الخارجية المنافية
للعموم فالحق هو القول بالاثبات الكلي لكن في غير المفرد المعرف والمضاف كما سيأتي وهذا المعنى انسب بالنزاع الجاري في المقام وينبغي تنزيل كلماتهم
عليه وحيث ان التقييد بالعهد ونحوه لا ينافي عموم اللفظ عندنا مطلقا كما حققناه سابقا فلا حاجة الى اعتبار عدمه مطلقا كما ارتكب في
الحدائق نعم يبقى التقييد بما يخرج به المعهود في فرد او فردين لعدم صدق العموم على ذلك اذا تقرر هذا فلنا على المذهب المختار ومضافا الى نص
اللغويين عليه في بعض الالفاظ تبادر العموم منها عرفا فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم منه العموم عرفا حتى انه يضرب واخذ احدا
مخالفا وكذا اذا قال اكرم العلماء او علماء البلد او كل عالم او احسن الى من زارني او من اكرمني اكرمه او مهما اكرم زيدا اكرمه تبادر العموم و
لهذا يوبخ الاكرام والاحسان الى بعضهم او في بعض انفسه اكراما عد عاصيا واذا ثبت العموم في هذه الالفاظ عرفا ثبت لغة لاصالة
عدم النقل ومما يؤيد ما ذكرناه انه في كثير من الموارد التي استعملت فيها الصيغ المذكورة قد استدل بها اهل اللسان على العموم فمنها ما
ابن الزبعري فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا فجاءه فقال يا محمد ليس عبد عيسى
وموسى والملائكة فلولا انه فهم منه العموم لما قال ذلك لانه من اهل اللسان ويؤكد ذلك تقريره اياه على العموم حيث لم يجبه بمنعه
بل باختصاص ما بغير ذوي العقول ومنها رده تعالى قول اليهود وما انزل الله على بشر من شيء بقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى و
منها الاتفاق على ان كلمة التوحيد مفيدة له وهو مبني على كون النكرة في سياق النفي دالة على العموم وعلى ان قول القائل من رد على
ضالني فله كذا يوجب استحقاق الجعالة لكل راد لها وعلى وقوع الحنث فيما اذا حلف ان لا يضرب احدا اذا ضرب واحدا وكذا اذا تعدده
الى غير ذلك مما لا يحصر له وقد يستدل ايضا بوجهين الاول انها لو كانت مشتركة لكان تاكيد الجمع المعرف بكل واجمعين مؤكدا للالتباس
والتالي باطل اما الملازمة فلتكرير اللفظ الدال عليه فان تكرار الدال يوجب تاكيد المدلول وكان المراد بتاكيد الالتباس تاكيده في
الكلام وتقويته بتعدد موارده حيث كان قبل ذكر التاكيد في المؤكد فقط وبعده فيهما فتتم الملازمة لان تاكيد الالتباس في المؤكد
مردود ما قيل من ان تاكيد المبهم بمثله لا يوجب تاكيد ابهامه والتباسه وهذا واما بطلان التالي فلانا نعلم ضرورة ان المقصود
من التاكيد انما هو تكثير الايضاح وازالة الاشتباه ويمكن دفعه بان قرينة التاكيد الناشئة من ارادة العموم في موارد استعماله عند
تكرر التاكيد قائمة هناك على ارادة العموم فلا محذور والثاني ان العموم معنى ظاهر تمس الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازائه
مراعاة للحكمة وفيه نظر لان ذلك لا ينافي الاشتراك على انا لا نسلم وجوب الوضع لكل ما تمس الحاجة الى التعبير عنه لامكان التادية
في البعض بطريق المجاز حجة القائلين بالاشتراك لغة امران الاول ان تلك الالفاظ تستعمل في العموم تارة وفي الخصوص اخرى و
الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب مع الاصل المذكور او لا كاثر حقيقة وبيان الدليل الموجب للخروج عنه على تقدير تسليمه ثانيا
كما عرفت من قضية عدم التبادر وغيره الثاني انها لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل له فيه واما بالنقل والاحاد منه لا ينتج
موجب العلم ولو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه وهذا الدليل مع ظهور فساده من جهات شتى قد سبق ذكره بجوابه حجة السيد
على كونها منقولة في عرف الشرع الى العموم فقط نظير ما مر في بحث الامر من ان علماء الاعصار والامصار ما زالوا يحملون تلك الالفاظ
على العموم ويستدلون بها والكلام فيه ما مر حجة من جعلها حقيقة في الخصوص فقط امران الاول ان ارادة الخصوص ولو في ضمن

العموم

العموم معلومة بخلاف العموم لاحتمال ان يكون المراد به الخصوص فقط وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن اولى من جعله حقيقة في المحتمل الثاني
انه قد اشتهر التخصيص وشاع حتى قيل ما من عام الا وقد خص الحاقا للقليل بالعدم بنا لغة والظ يقتضي كونه حقيقة في الاشهر الاغلب
تقليلا للمجاز واجيب عن الاول اولا بانه اثبات للغة بالترجيح والاستحسان وهو باطل وثانيا بانه معارض بكون الحمل على العموم احوط لاحتمال
ان يكون مرادا فموجب الحمل على الخصوص الاخلال ببعض مقصوده وهذا الابطال انه قد يكون الحمل على الخصوص احوط وعن الثاني بان
مجرد الشهرة لا يوجب الحقيقة سيما اذا كانت مبناها على ذكر قرينة التخصيص وخصوصا بعد ما قام الدليل على كونها حقيقة في العموم
فقط تمهيد مقال لتوضيح حال الحق ان اسم الجنس كرجل مجردا عن اللواحق موضوع للمهية من حيث هي وعليه المحققون وقيل بل موضوع
للفرد المنتشر وهو مردود بشهادة التبادر على خلافه مع ان هذا القائل يحصل النزاع على ما حكاه السكاكي بغير المصادر المجردة عن اللام
والتنوين ومن الظ عدم مساعدة الوجدان على الفرق ولا فرق في ذلك بين وقوعه مستعملا مع اللواحق من اللام والتنوين وادوات
التثنية والجمع وبدونها وزعم الفاضل المعاصر انه مع اللواحق موضوع باوضاع نوعية بازاء معانيها المعهودة ثم اورد على نفسه
سؤالا اصله ان اسم الجنس انما يستعمل مع اللواحق وهو موضوع باوضاع نوعية وبدونها لا يقع في صحيح الاستعمال فلا حاجة
الى القول بانه موضوع للمهية من حيث هي واجاب عنه اولا بان المهية من حيث هي مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا بانه
يستعمل مجردا عن اللواحق في الاسماء المعدودة ولم يصرح بمهمل وثالثا بانه من اللواحق ما لا يفيد معنى جديدا في معنى مدخوله كالتي
تنوين التنكير كقولك رجل جاءني لامرأة هذا محصل كلامه وفي الوجوه التي اجاب بها نظر اما في الاول فلان مسيس الحاجة الى ما ذكر
لا يوجب وضع المجرد كيف وهو لا يقع في صحيح الاستعمال اعني الاستعمال الذي يتعلق به مقاصد العقلاء والحاجة انما تدعو الى وضع
ما يقع فيه واما في الثاني فلان الاسماء المعدودة ليست باسماء اجناس من حيث كونها اسماء معدودة لانها غير مستعملة في معانيها
الوضعية بل هي حكايات عن الالفاظ المستعملة فيها فهي اسماء لا اسماء الاجناس ولا نسلم ان المسمى اعني الالفاظ المحكية تجرد عن اللواحق
مع ان الاسماء المعدودة لا يقع في صحيح الاستعمال مجردة عن اللواحق ولو تقدير ابناء على عدم خلو المحكي عنها وضعا فلا يتم بها
ولو اراد تجردها عنها لفظا فغير مفيد كما في صورة الوقف في غيرها من الاسماء المتمكنة لانها تستعمل حينئذ بحسب اوضاعها النوعية
بناء على ثبوتها كما يقول به وهذا يستفاد منها مفاد تلك الاوضاع بل يمكن ان يجعل احدها شخصيا والباقي نوعيا واما في الثالث
فلان للخصم ان يقول بان اسم الجنس مع تنوين التنكير موضوع للمهية من حيث هي وانه عند التجرد عنها وعن سائر اللواحق ليس موضوعا
لمعنى بدليل عدم صحة الاستعمال كذلك فلا يثبت ما قصده المجيب وبالجملة فالسؤال المذكور انما لا يحسم القائل المذكور عنه الا ان منع
الوضع النوعي بالنسبة الى المنون بتنوين التنكير وهو بعيد جدا على هذا القول كما لا يخفى ومع ذلك فلا يجديه الا الجواب الاخير او
يتمسك بان الاوضاع النوعية اللاحقة لاسم الجنس مع اللواحق تتوقف على وضعه مجردا وفيه ان كون تلك الاوضاع باسرها نوعية
مما لا داعي اليه حتى يرتكب له هذا الوضع الذي لا يقع الاستعمال الصحيح على حسبه واما على القول المختار فالسؤال المذكور واضح
الاندفاع فان قولنا في رجل مثلا انه عن اللواحق اسم جنس وموضوع للمهية من حيث هي ليس معناه انه يكون كذلك بشرط التجرد عن اللواحق
بل معناه ان اللفظ المذكور يجرد ما هي من غير ضميمة معه موضوع للمهية من حيث هي وانه بهذا الاعتبار يسمى اسم جنس ومن ظن ان ذلك لا يناسب
ظ بان اللواحق اذ لا ريب ان اللفظ المجرد بهذا المعنى مما يصح استعماله فتم ما ذكرناه من دعوى التبادر وهذا تم ما يتوهم من ان اسم الجنس مع
اللواحق موضوع باوضاع نوعية بمعنى ان الواضع وضع وضعا اجماليا كل اسم جنس منونا لفرد منتشر ومعرفا باللام للمهية الحاضرة في
الذهن تارة وللمعهود تارة وللاستغراق اخرى ففي مكان من الضعف فانا لا نعرف بين تركيب اسم الجنس مع حرف التعريف والتنكير
وتركيبه مع سائر الحروف ولعل بناء الوهم انصال هذه الادوات بمدخولها بحيث يعد عرفا كلمة واحدة ويدفعه ان ذلك لا يجدي في
مقابلة التبادر وانما فان كلامهم على ان الادوات بقيد المعاني الزائدة على معاني مدخولها وقد التزم بها الفاضل المذكور في اللام
حيث صرح بانها في اسم الجنس المعرف للاشارة الى مدلول مدخولها فان ذلك يقتضي ان يكون لها وضعا بانفرادها ايضا وح فلا
حسن في ما التزم به من الوضع النوعي وربما كان ذلك مبنيا على ما زعمه جماعة من ان المركبات موضوعة بازاء معانيها التركيبية وان
المفردات موضوعة بازاء معانيها الافرادية وانها حين الاستعمال تستعمل في معانيها الافرادية والتركيبية بحسب الوضعين وقد تنافى
ذلك في مقدمات الكتاب بما لا مزيد عليه بل التحقيق ان اسم الجنس المجرد عن اللواحق موضوع للمهية من حيث هي بحكم التبادر وكما
ذلك اللواحق موضوعة باوضاع حرفية بازاء معان لاحقة لها كسائر الحروف فلفظ رجل وانسان وحيوان وجسم وغيرها موضوع
بازاء مهيات مخصوصة بوضع اسمي والنون الداخلة عليها موضوعة بازاء تقييدها بفرد لا بعينه لا باعتبار كونه مفهوما
فيكون معنى تنوين التنكير ملاحظة حال مدخولها كما هو الشان في وضع الحروف وكذا حرف اللام موضوعة للاشارة
لا باعتبار كونها ملحوظة انها فيكون معنى اسميا كمدلول لفظ الاشارة بل باعتبار كونها مرادة لتعرف حال ما ادخلت عليه من
المهية المعينة لان الاشارة تستعمل بملاحظة المشار اليه بصفة تعينه وهذا هو التحقيق الصالح للقواعد الموافق لما يساعد عليه

الذات والثاني عند تفصيل المقام بتوضيح المرام ان لاسم الجنس في جميع الاستعمالات حالان احدهما ان يعتبر عن جميع الموارد كما اذا كان
فرس مصدرا وصفة له فاذا قيل رايت فرسا يريد ان الفرس وتحت على الفرد وان اريد تجاوز الفرس الجنس بل يعتبر الفرس
الذي هو غيرها كان حقيقة وان اريد ذلك الفرد به كان مجازا ومن هنا يظهر وجه ضعف من في اقوال المذكورة الثانية ان يلحقه نون
التنكير وهو يفيد تنكير الامر فقط وهذا الذي وضع الى القسم الثاني واعلم ان يكون كلمة اذا كان اسم الجنس مجردا كقولك
هذا رجل فان الظاهر من مقام الحمل قصد الحصة دون الفرد به لعدم استقامة اعتبارها مع التساوي وورودها الحمل مع الحصة
الموضوع فيلغو اعتبارها في المحمول كذا اذا قيل جاءني رجل لا امرأة في اسد الوجهين الثالث ان يلحقه نون التنكير ويسمى
نكرة وقد يطلق النكرة على ما يتناول الاقسام الثلثة ومدلولها فرد من الجنس لا بعينه بمعنى ان شيئا من الخصوصيات غير معتبر فيه
على التعيين فيصح ان يجتمع مع كل تعيين لان عدم التعيين معتبر فيه فلا يجتمع مع تعيين وبالجملة تقييد الحقيقة بكل واحد من
الافراد غير متعين بل بحيث يصلح ان يقع بدل كل فرد فرد اخر فتقييد ترديدي لا تعييني فالتقييد بالفرد المأخوذ في
مدلوله ليس مفهوم التقييد باعتبار كونه مفهوما بل باعتبار كونه آلة لملاحظة حال الجنس ومنه يظهر ان مدلول النكرة جزئي و
ليس بكلي كما سبق الى كثير من الاوهام فان الجنس المأخوذ باعتبار كونه مقيدا بفرد اي مفهوم معين لا غير فرد ما ذكرناه
في تحقيق مدلول العام من ان يكون الفرد معينا عند المتكلم كما في جاءني رجل او عند المخاطب كما في قوله تعالى او يكون غير
معين عندهما كما في جاءني رجل اذ التعيين الحاصل في المثالين الاولين زائد على مدلولها وخارج عنه وهذا لو اريد به
كان مجازا ولا يتوهم ان اسم الجنس على هذا التقدير مستعمل في الفرد بل مستعمل في نفس مفهومه اعني الجنس وان اطلق على الفرد كان
التقييد بالفرد انما يستفاد من التنوين وتحقيق المقام وتوضيحه ان اطلاق الكلي على الفرد يقع على وجهين احدهما ان يطلق عليه
باعتبار تحقق الطبيعة الكلية التي هي مدلوله فيه كاطلاق الانسان على زيد باعتبار كونه انسانا في قولك رايت انسانا وهذا
حقيقة قطعا لان اطلاق اللفظ على فرد مفهومه بهذا الاعتبار اطلاق له على نفس مفهومه وعلى قياسه الاطلاق في الفرض المذكور
الثاني ان يطلق عليه من حيث الخصوصية وهذا مجاز لان اللفظ غير موضوع له كذلك وهذا كما لو اطلق انسان واريد به زيد
باعتبار خصوصيته والفرق بين الاطلاقين ان اللفظ في الاطلاق الاول مستعمل في الطبيعة من حيث هي لان اطلاقه على الفرد باعتبار
ما حل فيه من الطبيعة اطلاق له في الحقيقة على نفس تلك الطبيعة فيكون حقيقة اذ التقدير ان اللفظ موضوع بازائها وفي الاطلاق
الثاني مستعمل في المركب من الطبيعة وقيد الخصوصية او التقييد بها واللفظ غير موضوع بازائه بل بازاء جزئه فاستعماله فيه
له في غير ما وضع له بعلاقة الجزئية والكلية فيكون مجازا والمراد انها غير موضوع له باعتبار وضعه للطبيعة من حيث هي وانه مجاز
باعتباره فلا ينافي كونه حقيقة فيه باعتبار وضع اخر كما لو كان اللفظ مشتركا بين الكلي والفرد وكذلك الحال في اطلاق المنون على
فرد معين من مدلوله فانه قد يطلق ويراد به المنية المقيدة بفرد معين على ان يكون التعيين مرادا من غير لفظه فيكون حقيقة
اذ لا يزيد مدلوله على الطبيعة المقيدة باحد افرادها وقد يراد ذلك من لفظه واريد التعيين من غيره وقد يطلق ويراد التعيين
من لفظه فيكون مجازا لدخول التعيين وفوات عدم التعيين هذا تحقيق ما نص عليه جماعة من المحققين وهو بمكان من الظهور
والوضوح وزعم الفاضل المعاصر في توجيه كون اطلاقه حقيقة على الوجه الاول ان معنى رجل مثلا في ظرف التحليل شخص متصف
بانه رجل فالنسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين تستلزم هذه النسبة الخبرية اعني النسبة في قولنا هو رجل بالحمل
المتعارف فهو على حد الحمل حيث لا يتجوز في شيء من طرفيه والنسبة هذا محصل كلامه وهو بعد بين عن الانظار المستقيمة مما
لا يعرف له وجه اذ لا حاجة الى تكلف ارجاعه الى الحمل كما عرفت من توجيهنا مع انه ليس بين مدلول المادة ومدلول التنوين نسبة
تقييدية كما يقتضيه ظاهر كلامه لان التنوين كما عرفت موضوع للتقييد بالفرد باعتبار كونه آلة لتعرف احوال الطبيعة وهو بهذا الاعتبار
معنى لا يسبق بمنع ان يحتمل نسبة لان النسبة تستدعي تصور طرفيها بالاستقلال وهذا ظاهر جدا مع ورود ما ذكره في قوله
شخص فيتسلسل ورد في توجيه كونه مجازا في الوجه الثاني ان مدلول اللفظ فرد هو الكلي لا غير بدعوى ان الكلي والفرد حقيقة
واحدة وموجود واحد فبقيد حصر الكلي فيه فيلزم التجوز لان زيدا لا غير مثلا معنى مجازي للفظ رجل قال وهذا معنى قولهم
ان اطلاق العام على الخاص مع قيد الخصوصية كان مجازا ثم قال فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم دعوى انحصار
الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو
لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص والحاصل ان اللفظ الموضوع للمهية لم يستعمل فيها بل في الفرد مع قيد الخصوصية فيكون
مجازا ولا يلزم منه افادة الحصر واجاب عنه بانه ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز ثم اورد في بيانه كلاما حاصله ان
الحقيقة عبارة عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له استعمالا مستلزما في ظرف التحليل للحمل الذاتي كما لو علمنا ان لفظ الاسد موضوع
لحيوان ولم نعلم بعينه فاذا وصف لنا ومير وقيل هذا الاسد فهذا حمل ذاتي والمجاز عبارة عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له

بان يفيد

بان يستعمل اللفظ لبعض المعنى الغير الموضوع له فالمعنى الموضوع له بالحمل الذاتي لا بالحمل الشائع فان قلت ما رايت استدراكا
مستعملا في تنزيل الشجاع على دعوى انه الحيوان المفترس لان التسليم يعني لا يفهما استعمالا لاستلزامه الحمل الشائع فهو مجاز بالاعتبار
الاول وحقيقة بالاعتبار الثاني وكذا الكلام في سائر انواع المجاز كاطلاق الغيث على النبات في مثل رعينا الغيث لان الدلالة عليه مبنية
على ان دعوى النبات هو الغيث الحقيقي لانه تفرد من افراده فيكون صدقه عليه بالحمل الذاتي ثم اطلاق الغيث بمعنى النبات على النبات
مخصوص من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل الشائع فالمهية انحملة بهذا الاعتبار حقيقة اذ المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي فظهر
ان ما نصوا على مجازيته من استعمال العام في الخاص راجع الى دعوى كون العام منحصرا في الخاص تحقيقا للحمل الذاتي المعتبر في المجاز
انتهى ملخص كلامه اقول والنظر فيه في مواضع الاول ما بنى عليه من اعتبار الحمل الذاتي في مدرك الحقيقة والمجاز وهو غير واضح لانه ان
اعتبر الحمل الذاتي بين اللفظ والمعنى فواضح الفساد ومعرفة انهما متباينان وان اعتبره بين المعنى المستعمل فيه ونفسه فغير مفيد
لظهور ان كل شيء يحمل على نفسه هذا الحمل وان اعتبره بين المعنى المستعمل فيه والموضوع له فان اراد نفس هذا المفهوم فغير سديد لان
المفهوم ايضا عليه قطعا وان اراد به معروضه الملحوظ بهذا العنوان فهو مما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة وغير مستقيم
على الطائفة في جانب المجاز اذ مما لا حاجة الى اعتباره في جانب الحقيقة فلانه يكفي في معرفتها العلم بانه يصدق على تمام المعنى
المستعمل فيه اعني ما اريد من اللفظ انه موضوع له اللفظ بالحمل الشائع ولا اعتبار عليه اصلا كما لا يخفى واما انه لا يستقيم على الطائفة
في جانب المجاز فلان مرجع ما بنى عليه ايضا المجاز الى دعوى كون معناه متحدا مع المعنى الحقيقي بحسب الحقيقة وهذا كما ترى انما يتجه
في بعض انواع الاستعارة كما مر تحقيقه في اوائل الكتاب واما ان المجاز المرسل فما لا يعقل له وجه اصلا لوضوح ان اطلاق الغيث
على النبات ليس مبنيا على دعوى كون الغيث الحقيقي هو النبات وكذا اطلاق القرية على اهلها ليس مبنيا على دعوى كونهم نفس القرية
فان دعاكة الدعوى في الاول وقبحها في الثاني مما لا يخفى على احد وقس عليه الكلام في سائر الاقسام بل مبنى المجاز على وجود العلاقة
بين المعنيين فمتى وجدت جاز اطلاق اللفظ الموضوع لاحدهما على الاخر من غير حاجة الى دعوى ان احدهما هو الاخر ومرجع ذلك
في الحقيقة الى تنزيل احد المعنيين منزلة الاخر واعارة اللفظ الموضوع بازائه لنظر الى ما بينهما من المناسبة والعلاقة لرخصة
وضعية وطبيعية ولا يلزم من جواز تنزيل احدهما منزلة الاخر في ارادته من لفظه دعوى العينية والاتحاد في الحقيقة نعم يتاتى
الدعوى المذكورة في كثير من انواع الاستعارة بل اعتبارها فيها مما يوجب مزيد حسنها وبلاغتها كما مر لكن ليس المدار في جميع
اقسام المجاز عليه بل الاستعارة الثاني فيما ذكره من ان اطلاق الاسد على الشجاع مجاز واطلاقه بمعنى الشجاع على زيد حقيقة و
محصله ان للاستعمال المذكور اعتبارين حقيقة باحدهما ومجاز بالاخر وهذا في غاية السقوط والضعف لان الاستعمال الواحد لا
يتصف بالحقيقة والمجاز معا وان اراد ان هناك استعمالين ولو بالقوة فضعفه اظهر وايضا الاسد بمعنى الشجاع ليس موضوعا لزيد لا
بخصوصه ولا من حيث كونه شجاعا فلا يستقيم دعوى انه حقيقة فيه باعتبار الثالث فيما قرب به كلام القوم من قولهم اطلاق العام
على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز حيث زعم انهم ارادوا به قصر مدلول العام على الخاص وهذا غير سديد لفساد الدعوى في نفسها
وعدم مساعدة كلامهم عليها اما الفاسدة في نفسها فلانا لا نسلم صحة استعمال الرجل في قولك رايت رجلا في هذا المعنى بان
يراد به من هو الرجل لا غير لبعده عن مظان الاستعمال وكانه قاس ذلك بمثل زيد الرجل حيث يقصد به الحصر على سبيل المبالغة
وهو قياس مع وضوح الفارق وتوضيح المقام ان اطلاق الكلي على الفرد او حمله عليه قد يكون بقصد دلالته عليه وقد يكون
بقصد دلالته عليه فانه من حيث المدلول ومرة من حيث الوجود وحينا من حيث المهية وهذا قد يكون قصرا على مهية الفرد بدعوى انهما
حقيقة واحدة وقد يكون قصرا على نفسه ومنشا الوهم في ذلك عدم الفرق بين هذه الاقسام فان ما ذكره من افادة الحصر انما يتم
على التقدير الثالث والاخير فان قصر وجود المحمول على الموضوع او قصر مهية عليه يستلزم الحصر بيان ذلك انك قد تقول زيد
الشجاع وتريد به حصر وجود مهية الشجاع في زيد وعدم تجاوزه الى غيره وقد تريد به ان لا مهية لزيد سوى مهية الشجاع و
الحمل على هذين التقديرين متعارف وقد تريد على ذلك فتدعي انه نفس مهية الشجاع والحمل على هذا ايضا متعارف ولا خفاء في دلالة
الاول على الحصر واما وجه دلالة الاخير عليه فلان قصر كون زيد نفس مهية الشجاع ان لا يكون غيره شجاعا لان الشيء لا يتجاوز
عن نفسه واما القسم الثاني فلا دلالة له على الحصر فان كون الكلي تمام مهية الفرد لا يستلزم اختصاصه به والا لانحصر افراد كل
نوع في فرد واحد ولا يجوز في القسم الاول من هذه الاقسام الثلثة مطلقا لان ايضا لم يعان فيه الا على معناه الكلي ولا في القسمين
الاخيرين ان كانت الدعوى منفرعة على الاستعمال كما هو الظاهر بان اطلق الشجاع على مفهومه ثم ادعى انه نفس زيد او نفس مهيته
ووجهه ظ وان كان الاستعمال متفرعا على الدعوى بان استعمل الشجاع في زيد او في مهيته بعد دعوى انه الشجاع فلا ريب
في مجازيته لان الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الادعائية واما اطلاق الكلي على الفرد بقصر
مدلوله عليه من حيث الارادة والحكم فلا اشكال في كونه حقيقة حيث لم يستعمل الكلي الا في معناه الكلي اذ لم يرد كونه في ضمن

الفرد

الفرد من لفظه والا لكان قصرا في دلالته على من غيره واما استعماله فيه بقصد دلالته عليه فلا ريب في كونه مجازا لكونه مستعملا في
غير معناه لكن ضميمة الخصوصية ولا اشعار في شيء من هذين الاستعمالين بالحصر فظهر ان الكلي بالنسبة الى الفرد باعتبار الاطلاق
او الحمل اعتبارات خمسة يشتمل اثنان منها على افادة الحصر دون الباقي وهما الاولان اما هذا محل البحث بل محل البحث هو القسم الاول واما
ان كلامهم لا ينافي ما عدا عليها فلان قولهم اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصوصية مجاز مما لا اشعار فيه بالمعنى المذكور بل صريح فيما
ذكرناه وهو ان يطلق العام اعني الكلي ويراد به الخاص مع قيد الخصوصية فان الخاص مشتمل على ماهية العام وخصوصية لاحقة لها
فاذا اطلق على الخاص باعتبار تحقق ماهية العام فيه كان حقيقة لانه في الحقيقة اطلاق له على ماهية العام لا غير كما عرفت وكونه في ضمن
خصوصية انما اريد من غير لفظه وان اطلق واريد معها الخصوصية او التقييد بها كان مجازا لان اللفظ غير موضوع للمركب فان قلت
العام والخاص متحدان في الخارج وانما يتمايزان بحسب العقل فاطلاق لفظ العام على الخاص الخارجي سواء كان باعتبار عمومه او خصوصه
او المجموع لا يكون الا حقيقة قضاء لحكم العينية فلا يتم ما ذكرت من التفصيل قلت لفظ العام اعني الكلي موضوع للماهية من حيث هي
لا من حيث تحققها في الذهن ولا من حيث تحققها في الخارج كما هو التحقيق فاطلاقه على الماهية الخارجية على الحقيقة [illegible]
حيث كونها خارجية بل من حيث هي وهي بهذا الاعتبار وان كانت عين كل خاص الا انها [illegible] بتعيين خصوصها [illegible]
بوجودها وانها مع الخصوصية واللفظ غير موضوع لها كذلك فيكون مجازا لا محالة ثم اعلم ان تنوين التنكير كما يفيد الافادة الوحدة
الشخصية فيؤكد بنفي الشيء والمجموع بطريق قصر الافراد الفردي نحو جاءني رجل لا رجلان ولا رجال كذلك تفيد الافادة الوحدة النوعية
بطريق قصر القلب او الافراد الجنسي فيؤكد بنفي الجنس الاخر نحو جاءني رجل لا امرأة كذا قيل والاظهر ان التنوين في المقامين لافادة
التنكير اعني اخذ الماهية مقيدة باحد تشخصاتها الفردية كما هو مفادها في سائر المواضع لكن الحكم المتعلق بمدخولها قد يعتبر تعلقه به
لا بشرط اي من غير اعتبار زائد عليه كما هو الظاهر من الاطلاق وح فلا ينافي تعلقه بفرد اخر ولا بنوع اخر ولهذا يصح ان يقال جاءني رجل
ورجل اخر او امرأة وقد يعتبر تعلقه به بشرط لا وح فقد يؤخذ ذلك بالقياس الى نفس مدلول المدخول اعني الجنس فيدل على نفيه
عن جنس اخر او اعتبر الحصر بالقياس الى فرد جاءني رجل لا امرأة ويجوز ان يكون تنوينه ح للتنكير [illegible] بالقياس الى [illegible]
اعني احد الافراد فيدل على نفيه عن الزائد فيبقى جاءني رجل لا رجلان ولا رجال وقد يؤخذ [illegible] على نفيه عن
جنس اخر وعن الزائد فيبقى جاءني رجل لا امرأة ولا رجلان الرابعة ان يلحقه لام التعريف وهي حرف وضعت للاشارة الى الحقيقة
المتعينة باعتبار تعينها الجنسي او الشخصي وانما احتيج الى اعتبار التعيين لان الاشارة لا تقع بدونه ويمكن القول بانها موضوعة
لملاحظة مدلول مدخولها متعينا بالتعين الجنسي او الشخصي مجردا عن اعتبار الاشارة والاول اظهر ومثلها ام في لغة ثم انها ثلاثة
لامور الاول ان يشار بها الى الحقيقة المتعينة بالتعين الجنسي باعتبار تعينها الجنسي وينقسم الى اقسام ثلثة لان الحقيقة الملحوظة بالمدخول
المذكور اما ان تجرد عن اعتبار تحققها في الفرد او تؤخذ باعتبار تحققها فيه وعلى التقدير الثاني اما ان يعتبر تحققها في جميع الافراد
او في بعضه فالاول هو المعرف بلام الجنس والحقيقة كما في قولك الرجل خير من المرأة فان اللام في الرجل والمرأة اشارة الى
الحقيقتين باعتبار تعينهما الجنسي فكانه قيل هذه الحقيقة المتعينة خير من هذه الحقيقة المتعينة ومنه اللام الداخلة على الحدود
كقولهم الانسان حيوان ناطق فان التعريف لا يكون الا للماهية من حيث هي وحيث ان الاشارة المستفادة من اللام تقتضي
ملاحظة الحقيقة المشار اليها بتعينها الجنسي وحيث تعريف مدخولها وميزت مصحوبها عن المجرد عنها وان كان المعنى متعينا في
نفسه على التقدير بان يقال ان المعرفة عبارة عما دل وضعا على معين باعتبار كونه معينا فاسم الجنس [illegible] عن اللام دل على
لكن لا باعتبار كونه معينا اذ لم يوضع لذلك ومصاحبة التعيين غير اعتباره وملاحظته ولهذا كا[illegible] واذا قرن بها دل على
معين باعتبار كونه معينا فتكون معرفة وعلى قياسه علم الجنس كاسامة فانها موضوعة للماهية المتعينة باعتبار تعينها الجنسي او الذهني
ولهذا تعد معرفة وبينهما [illegible] بفرق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للماهية المتعينة لا باعتبار تعينها كاسد ولا فرق بين
علم الجنس والمعرف بلام الجنس لان التعريف في الاول ذاتي وملحوظ في وضع الكلمة وفي الثاني عارضي وطارئ على الكلمة [illegible]
[illegible] وان الثاني [illegible] الى الماهية بخلاف الاول وهذا على ما نراه من ان المعتبر في المعرف بلام الجنس وعلمه هو التعين
[illegible] لكن المتداول في كتب العلوم وغيرهم ان المعتبر فيهما التعين الذهني حيث صرحوا بان اسد يدل على الماهية الحاضرة في الذهن
لكن لا باعتبار حضورها وتميزها [illegible] باعتبار حضورها وتميزها فيه وهذا يفيد لا يخلو من وجه الا
[illegible] اسد والفرق بين الاعتبار والفرق بين التعين الجنسي والتعين الذهني مما لا يكاد يخفى فان الاول ما يثبته العقل للماهية وان
[illegible] نظر عن حضورها في الذهن والثاني لا يتم الا بملاحظة وجودها فيه فان قلت اذا كان كل من علم الجنس والمعرف بلام عبارة
عن الماهية [illegible] الذهن [illegible] كما يقولون لكان معنى اكرم الرجل اكرم الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار
حضورها [illegible] ولكان معنى [illegible] الماهية الحاضرة في الذهن باعتبار حضورها فيه وظاهر ان الماهية باعتبار حضورها

في الذهن

في الذهن مما لا يصلح لتعلق الاكرام والرقية به وعلى قياسه سائر الموارد فلذلك يمكن التفصي عنه بان ملاحظة الماهية باعتبار في مثل
اللفظ عليه لا يوجب ان يكون الحكم عليها بذلك الاعتبار فيجوز ان يلاحظ الماهية باعتبار حضورها في الذهن ويحكم عليها باعتبار
اخر وفيه تعسف واعلم ان الغالب دخول لام الجنس على المفرد وقد يدخل على الجمع كما في قولهم فلان يركب الخيل والمراد دخوله على
لكنه قليل لا يصار اليه الا لقرينة ثم اعلم ان الخبر كثيرا ما يعرف بلام الجنس قصدا الى قصره على المبتدا ولو على سبيل المبالغة كما في
قولك زيد الاسد وانت الرجل وقد سبق تحقيق الكلام فيه ح فيتحقق المعرف بلام الجنس قسم رابع وهو ان يشار بلام الى
الجنس باعتبار تمامه تحققه وتحصله في الخارج من غير اعتبار كونه فردا او افرادا ان للماهية هذا الاعتبار نوع تعين وتميز فيصح الاشارة
اليها بهذا اللحاظ واعلم ايضا ان المعرف بلام الجنس قد يحكم على مدلوله باعتبار تحققه في الخارج نحو النار حارة وقد يحكم عليه
باعتبار تحققه في الذهن نحو الحيوان جنس وقد يحكم عليه من حيث هو مجردا عن الاعتبارين نحو الانسان حيوان ناطق ويعبر
عن هذا الاعتبار بمرتبة الفرد وقد يحكم عليه بالاعتبارين نحو اللاشيء ابدا موجود والثاني هو المعرف بلام الاستغراق الجنسي
نحو الانسان خاسر والثالث هو المعرف بلام العهد الذهني كما في ادخل السوق حيث لا عهد وليس مفاد اللام في هذين الشيئين
الا الاشارة الى الحقيقة باعتبار تعينها الجنسي وانما يستفاد اعتبار كونها في ضمن جميع الافراد او بعضها من امر خارج كقرينة
الاستثناء في الاول وتعلق ادخل به في الثاني وحيث ان مفاد المعهود الذهني بعد اعتبار القرينة فرد من الحقيقة لا بعينه كان
بحكم النكرة ومنح وصفها كما في قوله وتقدم على اللئيم يسبني بناء على ان يستبق صفة اللئيم نعم فرق بينه وبين النكرة من حيث
ان الحقيقة في العهد الذهني ملحوظة باعتبار تعينها الجنسي وحضورها الذهني لكان اللام ولهذا قد تدخل مسامل المعارف و
في النكرة مجردة عن هذا الاعتبار ويظهر من بعض المعاصرين ان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في فرد لا بعينه باعتبار معهودية
الفرد وكونه جزئيا من جزئيات الماهية ومثل له بالمثال المذكور وقال فانه لا يجوز فيه ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها
في ضمن جميع الافراد بقرينة اسناد الدخول اليه ولا من حيث وجودها في ضمن فرد معين اذ التقدير عدم التعيين فيتعين ارادة
فرد ما لا بعينه وفيه نظر اما اولا فلان قرينة ادخل انما يقتضي ان يكون الامر بالدخول متعلقا بالماهية من حيث تحققها في ضمن
فرد ما اما كونه مرادا من اللفظ الدال عليها فلا يصار اليه لمجازيته من غير قرينة واما ثانيا فلان معهودية الماهية لا من حيث
فرد غير معين منها وان اعتبر من حيث كونه جزئيا من جزئياتها واما الثابت معهودية الماهية فقط وح فلا يصح ان يجعل اللام للاشارة
الى الفرد المراد نظرا الى تعيين الماهية واما ثالثا فلانه بعد وجود الطبايع في الخارج ويقول بجواز تعلق الاحكام بها من حيث هي
وح فليس في تعليق الدخول على السوق دلالة على ارادة الفرد لجواز تعليقه على الماهية وانما يلزم الاعتبار المذكور عند من منع جواز
تعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي كما هو المختار ثم المعرف بلام العهد الذهني كما يجيء في المفرد وهو الغالب كذلك يتحقق في الشيء
والمجموع ومثل للاخير بقوله تعالى من النساء والولدان لا يستطيعون حيلة فان المراد بالجمع افراد غير معلومة بقرينة الوصف بالنكرة
فيكون اللام للاشارة الى الطبيعة من حيث هي يكون اعتبار تحققها في ضمن افراد غير معينة طارئا على اعتبار التعريف كما في تعريف
المفرد بها لا سيما اذا اشتمل على مفرد من لفظه فان ارادة الجمع ح يجوز ان تكون لاحقة للمعرف بلام الجنس ان اللام داخلة على المجموع
وكذا الحال في تعيين علم الجنس وجمعه واعلم ان ما قررناه من ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراق الجنسي راجع الى المعرف
بلام الجنس هو الطائق لما قرره بعض المحققين كالنفتازاني وغيره وخالف فيه بعض المعاصرين فمنع من رجوعهما اليه لان مدلول
بلام الجنس لمجرد الماهية عن ملاحظة الفرد فاستعماله في الفرد استعماله في غير ما وضع له وان لم يوضع بازاء الماهية
التعري عن ملاحظة الفرد لكنه وضع لها في حال التعري والاوضاع توقيفية فلا رخصة في ارادة غيرها معها ثم اخذ وكون
مجازا فيها وفيه ما فيه فان المعرف بلام الجنس في القسمين غير مستعمل في المفرد كما ذكره في بيان المنع بل في الماهية المتعينة من حيث تعينها
واعتبارها من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين او جميع الافراد من غير لفظه كما صرح به وعند ذلك مقامهم فلا يكون مستعملا
لا في معناه وكونه موضوعا للماهية في حال التعري عن الفرد راجع الى كونه موضوعا لها لا بشرط التعري فلا ينافي اعتبار تقييدها
بالافراد او ربما من اخر ولا ذلك لا منع ترتيب الالفاظ بحسب مداليلها الحقيقية الثاني ان يشار بها الى مدلول مدخولها
تعيين بالتعيين العهدي اعتبار كونه كذلك فعلى المفرد يشار بها الى الحقيقة المتعينة كذلك وفي التثنية والجمع يشار بها الى الفرد
المعين او الافراد المعينة كذلك ويسمى هذا المعهود الخارجي ثم هذا التعيين قد يكون حضوريا كما في قولك يا ايها الرجل
ذكر اللام في الرجل اشارة الى الحقيقة المتعينة بالحضور باعتبار كونها كذلك وكذا في يا ايها الرجال ويا ايها الرجال فان
اللام [illegible] الى الحقيقة المتعينة [illegible] باعتبار كونها كذلك وقد يكون ذكريا كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى
فرعون رسولا [illegible] الى الحقيقة المتعينة بالذكر باعتبار كونها كذلك وكذا [illegible]
ورجال فكر [illegible] بالذكر [illegible]

الرجلان اللذان كانا او الرجال الذين كانوا معنا امس في بيانه ايضا على قياس ما سبق ثم لام العهد كما تأتي لتعيين الفرد والافراد كما تركت
قد تأتي لتعيين النوع كما اذا قلت اكرم الفقير الصدق ثم قلت اعط الفقير مشيرا بها الى الفقير الصدق وقد تأتي لتعيين المعنى كما اذا كان لصدقه
اللفظ معهودا بينك وبين مخاطبك فتشير باللام اليه نحو جئني بالعين مشيرا بها الى العين معاينة المعهودة هذا فقد ظهر مما ذكرناه هنا
وفيما سبق ان المعرف بلام العهد الذهني والاستغراقي يحتاجان الى المعرف بلام الجنس وان افتقارهما عنه باشتمالهما على اعتبار لا يشتمل عليه
وان المعرف بلام العهد الخارجي لا يرجع اليه وهذا هو المطابق لما نص عليه جماعة من المحققين كالقطب الرازي والمحقق الشريف لكن رجوع
العهد الذهني الى المعرف بلام الجنس متعين لان اللام على ما عرفت موضوعة للاشارة وهي تستدعي تعيين الحقيقة التي تشير اليها وهي
انما تتعين في العهد الذهني باعتبار الجنس دون الفرد لابهامه واما ارجاع الاستغراقي الى المعرف بلام الجنس فغير متعين لانه كما يجوز ان
يشار الى الماهية المأخوذة بحسب تعينها الجنسي ويعتبر تحققها في ضمن جميع الافراد كذلك يجوز ان يشار اليها باعتبار تحققها في [illegible]
الافراد بدون اعتبار تعينها الجنسي لان ذلك بنوع تعين لها كاف في صحة الاشارة اليها [illegible] الجمع المستغرق ثم ان [illegible]
وجه خروج المعرف بلام العهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس دون العهد الذهني [illegible] من افراده بل
يحتاج الى معرفة اخرى واورده عليه الفاضل المعاصر بالنقض بالاستغراقي والعهد الذهني فان تعيين الجنس لا يكفي ايضا في تعيين جميع
الافراد او فرد ما بل لا بد من معرفة اخرى وفيه ما لا يخفى فان مقصود المحقق الشريف بالمعرفة التعيين الحاصل للتعريف المعتبر في المعارف
لا العلم او الذكر كما هو سبق الايراد وتوضيح ذلك ان اللام في العهد الذهني وفي الاستغراقي في المفرد على البيان المعروف ليس الا لتعريف
الجنس واما كون الجنس مرادا من حيث تحققه في ضمن فرد ما او جميع الافراد فمستفاد من امر خارج كما نبهنا عليه بخلاف العهد الخارجي
فان اللام فيه لتعيين الفرد ولا يكفي فيه التعيين الجنسي فوجب ان يكون تعيينا آخر فاتضح التغاير بين التعيينين وبه حصل التغاير
بين القسمين ثم استظهر المحقق الشريف ان يكون العهد الخارجي موضوعا بوضع آخر علم بازاء خصوصية كل معهود ويظهر ضعفه مما مر
فان وضع اللام للاشارة الى الجنس باعتبار تعين من التعينات اللاحقة له كاف في حصول هذه الاقسام ولا حاجة الى [illegible] تعدد
الوضع هذا فظهر مما قررنا ان الفرق بين العهد الذهني والخارجي من وجهين الاول ان الحقيقة [illegible] معين
في العهد الخارجي مقيدة بفرد معين الثاني ان تقييد الحقيقة بالفرد في العهد الذهني انما يعتبر [illegible] الاشارة
اذ الاشارة لا تصح الى غير معين وفي العهد الخارجي يعتبر فيه لصحة الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة الثالث ان يشار بها
الى جميع افراد الحقيقة ويسمى بلام الاستغراق كما في قولك اكرم العلماء حيث لا عهد فان اللام فيه للاشارة الى ما دل عليه لفظ علماء من مجموع
الافراد كما سيجيء وانت اذا لاحظت جميع ما حققناه في المقام تبين عندك ان اللام موضوعة بالوضع الحرفي لمعنى وحدانى وهي الاشارة
الى مدلول مدخولها وان الاقسام المذكورة ناشئة من انقسام التعيين المعتبر في صحة الاشارة اليها واتضح لديك بطلان القول
بان اللام مشترك بين هذه المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي او حقيقة في البعض ومجاز في البعض كما ذهب الى كل بعض واعلم
ان اللام لا يجامع التنوين والتعريف ان تنوين التنكير يقتضي تقييد مدلول مدخولها باحد مصاديقه ماخوذا باعتبار عدم اعتبار
تعيينه للمخاطب حال الاطلاق واللام يقتضي اخذه باعتبار التعيين حال الاطلاق فيتدافعان واما عدم مجامعتها لتنوين التمكن
فلكونها على صورة التنكير او لمنع الواضع واما عدم مجامعتها مع الاضافة فلان تعيين الاضافة تعيين مدلول المضاف بنسبته
الى ما اضيف اليه ولو في الجملة فلا يصح اعتبارها في المنكر لكونه ماخوذا بشرط عدم اعتبار التعيين [illegible] الاطلاق مطلقا ولا ينافيه
جواز تعيينه بالوصف لتأخر اعتباره عن حال الاطلاق مع ان مفاد الوصف مجرد التقييد [illegible] وان كان قد يستلزم
ولا يلائم اعتبارها في المعرف لتعينه بدون الاضافة وحيث ان لا منافرة كلية بينهما فقد رخص في الجمع بينهما في بعض الموارد كما
[illegible] في محله ثم هنا مباحث جليلة سيرد عليك تحقيقها مفصلا وينبغي التنبيه على امور الاول المتداول المعروف في موارد استعمال
[illegible] منكره ويعرف باقسامه ان يطلق ويراد به الجنس من حيث هو ويراد الخصوصية حيثما تكون مرادة من غير لفظ ولو بقرينة [illegible]
[illegible] الى الفرد من حيث الخصوصية بالمعنى الذي جعلناه مجازا وان جاز بالنظر الى وجود العلاقة لكن لم يثبت وقوعه في مقام لان
القرائن المتداولة التي تدل على ارادة الجنس باعتبار الفرد لا تدل على ارادة ذلك من لفظ الجنس بل انما هي كاشفة عن حصول تلك الارادة
وظاهر انه لا يصار الى حمل اللفظ على معناه المجازي ما لم يقم قرينة موجبة لذلك وعلى هذا القياس صيغة الامر على ما اخترناه من انها موضوعة
للطلب المطلق المشترك بين الايجاب والندب فانها لم تقع مستعملة فيما هو المعهود من موارده الا في مجرد الطلب وانما يفهم الايجاب و
الندب من الشواهد الخارجية فيسقط ما قيل عليه من لزوم التجوز فيها في اغلب موارد استعمالها نظرا الى انها تستعمل غالبا في مقام
الايجاب او الندب وذلك لانه انما يلزم التجوز فيها اذا اريد منها الايجاب او الندب وقد عرفت ان الامر على خلافه الثاني قد ذكرنا
ان المراد باسم الجنس المبهم من حيث هو وبمعرفة المهية لا من حيث هي بل من حيث تعين جنسي او شخصي لاحق لها فربما يجري ان يطلبها انسانا فيا
لان ارادة المهية من حيث هي لا ارادتها لا من حيث هي ووجه الدفع ان هناك [illegible] ارادة من لفظ الجنس وارادة من غيره فلا رواية

[illegible]

المهية من حيث هي هي من غير اعتبار امر زائد عليها انما هي بالنسبة الى لفظ الجنس بمعنى الابهام منه ما يدل على المهية وارادتها لا من حيث هي محضة
او ارادتها مع اعتبار امر زائد عليها من كونها في ضمن فرد معين وهو انما هي بالنسبة الى ما لحقه من اللام اذ يستفاد منها الاعتبار اللاحق
للجنس وكذا الكلام في سائر اللواحق فلا منافاة ثالث الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاستعمال يطلق على ما هو مقصود من اللفظ
لذاته بخصوصه والاطلاق يستعمل في الاعم من ذلك ولهذا يقال اطلاق الكلي على الفرد على سبيل الاستعمال فيه الا انه لا فالنسبة
بينهما عموم مطلق وربما توهم بعضهم ان الاطلاق يختص بما لا يكون مقصودا لذاته فيتباينان وهو بعيد جدا والاظهر انهما مترادفان
او متساويان وان كان الغالب استعمالهما على النهج المذكور الرابع يفترق اسم الجنس عن الجنس على ما اختاره افتراق الاسم عن المسمى وعن
المعرف بلامه وعلمه لفظا بالتنكير والتعريف ومعنى بما عرفت من اعتبار تعيين الجنس فيما دونه وهذان يتفارقان بان التعريف في المعرف
عارض بدخول اداته وفي علمه اصلي معتبر في وضع الكلمة وقد مر الاشارة الى ذلك وافتراق هذه الاقسام عن العهد بافتقاره وعن الاول
وافتراق بعضها عن بعض ظاهر وبغير الجمع عن اسم الجمع من حيث ان الجمع يدل على المهية بمادته وعلى وصف الجمعية بهيئته واداته ان كان
معتلا او مكسرا على ثبوت الصيغة الجمع المكسر واسم الجمع يدل عليهما بجوهره سواء لم يكن له مفرد من لفظه كقوم ونساء او كان ولكن لم يعتبر
في وضعه كصحب وركب بدليل ان الجمعية يفهم منها من نفس اللفظ دون المهية لكونها كمهية المفردات وقد يفرق بان الجمع ما دل على الاحاد
مجتمعة واسم الجمع ما دل على مجموع الاحاد وهو وهم وافتراقهما عن الجنس واسمه واضح والجنس والكلي الطبيعي متساويان كما هو ظ وقد يفرق بعض المعاصرين
ان بينهما عموما مطلقا وعلله بان كل جنس لا يكون كليا طبيعيا لان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا هذا
لفظه وهو كما ترى يدل على ان مورد التفارق في نفس الكلي اقول ان اراد بنفس الكلي نفس مفهومه كما هو الظ من كلامه تفسادة ظاهرة لان
مفهوم الكلي كلي طبيعي قطعا لانه معروض الكلي المنطقي حيث يصلح للصدق على جزئيات مفهومه كمفهوم الانسان وكلية الحيوان وغير ذلك
والكلي الطبيعي كما يكون امرا حقيقيا كذلك يكون امرا اعتباريا والشيء كما يجوز ان يتصف بمفهوم نقيضه كالسلب المطلق فانه يتصف بالثبوت
الذهني او ما يضاده كمفهوم الجزئي فانه يتصف بمفهوم الكلي كذلك يجوز ان يتصف بمفهوم نفسه كمفهوم الكلي والوجود والشيء والموجود
والواحد ونحو ذلك لا يقال فيلزم ان يكون الشيء اعم من نفسه لانا نقول الاعمية بحسب الصدق لا افادة منها وبحسب الحقيقة غير لازمة و
ان اراد ان معروض الكلي باعتبار كونه كليا منطقيا اي باعتبار صدقه على كثيرين جنس وليس بذلك الاعتبار كليا طبيعيا بل باعتبار
كونه صالحا لان يتصف بالكلية المنطقية ان اوجد في الذهن وهو بهذا الاعتبار ايضا جنس فهذا مع بعده عن ظاهر كلامه مدفوع بانه ان
اراد المهية المقيدة بذلك الاعتبار فلا ريب في صدقه عليها وان اراد مع القيد فلا نسلم ان المهية بهذا الاعتبار يسمى جنسا الخامس
جعل الفاضل المعاصر المعرف باللام المستعمل في العهد الذهني جميعه باعتبار وضع المدخول مجازا باعتبار وضع المعرف ورد على من جعل
المعرف حقيقة فيه وعده من باب اطلاق الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية بان المعرف بلام الجنس بمعناه المهية المتعينة في الذهن المعراة
عن ملاحظة الافراد واطلاقه على الفرد خروج عن معناه الحقيقي فان اخذ المهية معراة عن ملاحظة الافراد وان لم يستلزم ملاحظة
عدمها في الافراد حتى ينافي تحققها في الافراد لكنه ينافي اعتبار وجودها فيها وبانه لا مدخل للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فيلزم
الغاء اللام وبانه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما اذ لا وجود له وانما الكلي موجود في ضمن فرد معين وبان المعرف موضوع للمهية في
حال عدم ملاحظة الافراد ولم يثبت دخصة استعماله في حال ملاحظتها ثم اورد على نفسه بان ذلك متجه بالنسبة الى المدخول ايضا واجاب
بان ما ذكره من كونه حقيقة في الفرد انما هو باعتبار الحمل دون الاطلاق وهو غير متصور في العهد الذهني لعدم صحة حمل المهية على
فرد ما لا وجود له حتى تحقق الطبيعة في ضمنه واذا الوجود مضادة وتفضي عن النقض باطلاق النكرة كرجل وجاءني رجل بانها
موضوعة بالوضع النوعي من حيث التركيب مع التنوين بازاء فرد ما وهو اعم من الكلي ويكون دليلا بالاصالة لا للفرد ولا للكلي في ضمن الفرد
حتى انه لو اورد في المثال المذكور ذلك اعني الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد كان مجازا لعدم وجودها [illegible] الا اذا
بالتعمل وانما رجل في نحو جاءني رجل حقيقة سواء اريد به النكرة او الجنس لانه اطلق على الطبيعة الموجودة ثم تحقق من الفرد حيث ان
العهد الخارجي عن حقيقة الجنس مع انه اولى بالدخول قال ولعلهم توهموا انه لما [illegible] بالفرد بخصوصه فهو مجاز ثم افسد
هذا الوهم بان ليس ذلك معنى ارادة الخصوصية فان المشار اليه في قولنا هذا انما هو المهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان
المشار اليه هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وزعم ان من جعل العهد الذهني من اقسام المعرف بلام الجنس قد نظر الى ان الاحكام [illegible]
بالطبائع التي هي مدالول المعرف بها منها ما يتعلق بالمهية من حيث هي من غير حاجة الى ملاحظة الافراد اصلا كالحسن والقبح والحل
والحرمة ونحو ذلك ومنها ما يتعلق بالمهية اصالة ويدل على التعلق بالافراد تبعا كقولنا اشتر اللحم فانه يدل على طلب طبيعة اللحم اصالة
وعلى طلب الاتيان بفرد ما تبعا من باب المقدمة فظن في القسم الثاني ان هذا المعنى النحوي مدلول اللفظ مع انه ليس كذلك بل لازم لمدلوله
هذا محصل كلامه وملخص مرامه وفيه ما لا يخفى فان المعرف بلام العهد الذهني مستعمل في الجنس الماخوذ باعتبار تعينه الجنسي والذهني
فهو مستعمل في معناه الحقيقي واعتبار تقييده باحد الافراد على البدلية مراد من دلالة خارجية من لفظه كمتعلق الدخول به في قولك

ادخل السوق فلا ينافي كونه حقيقة وهذا معنى قولهم انه من باب استعمال الكلي على الفرد لا من حيث الخصوصية ولا يقدح كون المعرف بلام الجنس
معناه الماهية المعينة المعراة عن ملاحظة الافراد فان المراد كونها معراة عن ملاحظة الافراد على ان تكون الافراد مرادة من لفظها فلا ينافي
ملاحظة الافراد بدلالة خارجية والا لبطلت الحقايق عند طريان التركيب عليها ومن هنا يظهر ضعف قوله وبان المعرف موضوع للماهية
الخ ولا يلزم التعاقب اللام اذ لم يكن هنا مدخل في دلالة الكلي على الفرد اذ ليس الغرض من الاتيان بها الدلالة على ذلك بل على اتحاد الجنس
من حيث كونه متعينا ومتميزا والتقسيم ناظر الى انضمام الاعتبارات الخارجية اي المقسم فان ارادة الالغاء بالنسبة الى تلك الاعتبارات
بمعنى عدم دلالتها عليها فلا محذور ومعنى وجود الكلي في ضمن فرد ما وجوده في ضمن كل فرد اعتبر تقييده به على البدلية والتردد بدون اعتبار
اخرى المراد وجوده بوجود الكلي المقيد باحد افراده على البدلية وهذا المعنى مما لا اعتبار عليه ولو جعلنا فردا ما كليا فلا ريب لشموله
على مفهوم الكلي وزيادة اعتبارية كالفرد المعين فحيثما يوجد فرد ما يوجد الكلي في ضمنه فمعنى وجوده في ضمنه وجوده في ضمن
واما الايراد الذي اورده على نفسه فواضح الورود ولا يختص بالدخول بل يجري في جميع الحقايق كانه [illegible]
غير متضح المقصود والظاهر انه يريد بالحمل حمل مدلول مدخول اللام بحسب وضعه الاولي عليه [illegible]
هو كما ترى لانه ان اراد انه حمل بحسب مفاد اللفظ فواضح السقوط وان اراد امكان [illegible] الحمل بينهما فهو مع خلوه عن الجدوى مما
لا يساعد كلامه السابق عليه فان المفهوم منه كون الاطلاق حقيقة لا كون الحمل حقيقة ومع ذلك ينافيه قوله وهو غير متصور في
العهد الذهني لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما لان معنى العهد الذهني على مذهبه انه فرد ما من الطبيعة غاية الامر انه يجعله مجازا
فيه وهو لا يصح الحمل عليه حقيقة كما يقتضيه بيانه ثم انكاره لصحة حمل الطبيعة على فرد ما مما لا يصغى اليه لان فرد ما اذا كان متحدا مع
الطبيعة في الخارج جاز حملها عليه باعتباره يدل على ذلك صحة قولك جئني بانسان يكون عالما وقوله فان فرد ما لا وجود له
في الخارج ان اراد ان لا وجود له خارجا عن الافراد المعينة فغير مفيد اذ لا يعتبر ذلك في صحة الحمل وان اراد ان لا وجود له اصلا فان
اراد بفرد ما احد الافراد لا بشرط التعيين ففساده ظاهر لوجوده بوجود الافراد المعينة والمعنى الماخوذ لا بشرط يجامع كل شرط و
ان اراد بشرط عدم التعيين فهو ليس بالمعنى المبحوث عنه واما ما التزم به في لفظ النكرة من اشا[illegible]
كما نبهنا عليه واما ابطاله لكونها بمعنى الكلي الموجود في ضمن الفرد بانه لا وجود له فيه بالفعل [illegible] اطلاق
اللفظ حقيقة وجود معناه في الخارج حال الاطلاق والا لكان المقصود بالامر المستعمل على وجه الحقيقة تحصيل الحاصل بل ولا وجوده
في غير حال الاطلاق كما اذا لم يتفق صدور الفعل من المامور مع ان الرجل في المثال الذي ذكره موجود حال الاطلاق غاية
الامر انه لم يعتبر تعينه وهو لا ينافي وجوده مع التعينات واما اخراج العموم للعهد الخارجي عن المعرف بلام الجنس فوجهه واضح
مما قررناه فان مدلول المعرف بلام العهد الخارجي هو الجنس باعتبار تعينه الخارجي وهو يغاير مدلول المعرف بلام الجنس لان مدلوله
الجنس باعتبار تعينه الذهني او الجنسي واما ادخال المعهود الذهني فيه فوجهه ظ مما قد بيناه ثم قد تبين مما قررنا ان المعهود
الخارجي يستعمل في الفرد المعين حقيقة وان خصوصية الفرد مرادة من قرينة الاشارة لا من لفظ الجنس وان ما ادعاه من ان استعمال
العام في الخاص يقتضي الحصر مما لا وجه له كما مر سابقا ثم ما زعمه من ان الحسن والقبح والحل والحرمة يتعلق بالطبايع من حيث هي قد
اقمنا في بعض مباحث النهي بما لا مزيد عليه وكذا ما زعمه من ان الامر بالطبيعة يستلزم الامر بافرادها من باب المقدمة قد
بينا ما فيه في بحث المقدمة مع انه لو تم فانما يتم في الطبيعة المامور بها دون ما تعلقت به كما هو محل البحث **فصل** الجمع
المعرف بنفسه يفيد العموم حيث لا عهد وعليه محققو اهل اللغة ولا خلاف فيه بين اصحابنا على ما حكاه بعضهم وكانه [illegible] السيد او اراد نفي
الخلاف [illegible] من قال بان للعموم لفظا يخصه او يرى ان السيد لا ينكر افادته للعموم ح لغة ولو بالنظر الى [illegible] وان لم يختص عنده بالجمع
الوسيط لكن [illegible] عنه ما اورده في الاحتجاج على اثبات النقل الشرعي في الفاظ اوارد بالجمع المعرف ما ورد منه في الشريعة لئلا يخرج المسئلة عن
مسائل [illegible] اد بالاقتضاء الاقتضاء في الجملة ولو بحسب الشرع وهذا الوجه الحامل كما لا يخفى وكيف كان فالمسئلة واضحة بعد ملاحظة
المعرف [illegible] لشك فيها بين فلا ينبغي ان يلتفت اليه ثم هنا مباحث لا بد من التنبيه عليها الاول افادة الجمع المعرف للعموم ليست لكون
اللام فيه موضوعة للعموم كما يسبق الى اوهام كثير من القاصرين ولا لكون المركب من الجمع والا داة موضوعا بوضع نوعي لذلك كما توهمه بعض
المعاصرين بل لعدم تعين شيء من مراتب الجمع عند الاطلاق بحيث يصلح لان يشار اليه لدى السامع سوى الجميع فيتعين للارادة بيان ذلك
ان مدلول الجمع عبارة عما فوق الفردين لان اداته الملحقة بمفرده هي اسم الجنس المجرد موضوعة بوضع حرفي لملاحظة مدلول ما الحقت به
متحدا مع ما زاد على الفردين وقد مر ان اللام موضوعة للاشارة الى ما يتعين من مدلول مدخولها فهي في الجمع للاشارة الى الافراد المتعينة
[illegible] يقتضي تعيين بعلة من الافراد كسد او وصف او شبهه كان الاشارة راجعة اليها والا تعين الحمل على الجميع لانه
المتعين [illegible] من المراتب [illegible] لرجوع الاشارة اليه وقريب من ذلك الوجه
[illegible] وذلك لانا [illegible]

المتعينة بصلاتها من حيث كونها متعينة بها في الجمع من بعضها للاشارة اليه كالذي والتي واولي ولولا ذلك لما كانت معارف ولم تثبت معانيها
بدون صلاتها ولا يقال ان معانيها انما تتعين بصلاتها اذا كانت مقصودة باعتبارها واخذت من حيث حلولها في جميع الافراد المقصودة
بها فحيث لا عهد يوجب المصير الى الاول تعين الثاني فهي في المعنى اما بمنزلة المعرف بلام العهد او المعرف بلام الاستغراق ولا فرق فيما ذكرنا
بين مفرد الموصول وشبهه ومجموعه وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون الجمع موضوعا للهيئة المقيدة باحدى المراتب كما هو المختار وبين ان
يكون موضوعا بالوضع العام لخصوصية كل مرتبة من المراتب كما هو اسد الوجوه في الجمع اذ لا تعين لغير الجميع على التقديرين كما بينا واما نحو
قولهم فلان يركب الخيل حيث لا يقصد به الا الركوب على جنسها من غير اعتبار لكونه فيها فرق الاثنين فسنبين على المسامحة في التعليق حيث علق
الفعل المتعلق بالبعض على الكل على حد قرأت الكتاب ولبست الثوب او على استعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بالغاء وصف الجمعية مجازا واما
ما يتبع من ابناء الجمع فيه باق على معناه وان الاشارة فيه راجعة الى جنس الافراد لا اليها فان اريد بجنس الافراد جنس مفهومها فغير سديد لكثرة
الفردية الحاصلة في الجمع معنى حرفي لا يصلح للاشارة اليه وان اريد به جنس معروضها اعني مدلول المفرد فقد يشكل بان الجنس في مدلول
الجمع ماخوذ باعتبار تحققه لا بعنوان الافراد فان اشير اليه بهذا الاعتبار كانت الاشارة الى الافراد لا الى الجنس وحده كما هو المقصود وان
اشير اليه مجردا عن الاعتبار المذكور فهو بهذا الاعتبار ليس بمدلول الجمع فلا يصلح لان يجاء اليه باللام لانها تختص بالاشارة الى مدلول
مدخولها نعم اذا كان الجمع ماخوذا عن مفرد معرف بلام الجنس مع ما ذكر فيه فيكون بمنزلة العهد الذهني في المفرد كما سبق الاشارة اليه
لكن لا يستقيم اعتباره في المثال المذكور اذ لا مفرد له بل ولا ايماء مفرد لم يسلم بناؤه فيه كالجمع المكسر اذ التحقيق فيه انه موضوع لما زاد
على الفردين من مدلول مفرده بوضع وحدي نوعي او شخصي كالمشتق على ما سبق تحقيقه وكيف يتيسر الى اعتبار الاشارة الى جزء المعنى
الجنس فيجري فيما لا مفرد له ايضا لعدم مساعدة الاعتبار عليه ولا الى القول باعتبار الواضع اخذ من المفرد المعرف ايضا فيكون كجمع علم الجنس في
المعنى لاستلزامه صيرورة اللام جزءا من الجمع وهو معلوم البطلان مضافا في المقام الى عدم تعلق القصد بالركوب على المثال او ما زاد
في مواردها غالبا ولا يذهب عليك ان تطرق الاحتمال المذكور حيث يصح لا ينافي ما قررناه من ظهور الجمع المعرف في الاستغراق للزوم
التنافي لبعد الاحتمال المذكور فان الظاهر دخول اللام على المجموع لا دخولها دائما على المعرف لان اتصالها بالكلمة اقوى من اتصال اللام بها
الثاني اذا وقع الجمع المعرف في سياق النفي كما في قول القائل والله لا اتزوج النساء ولا ازور الفساق كان المفهوم منه السلب
الكلي ولهذا يحنث اذا تزوج ثيبا او زار فاسقا فان حملنا الجمع ح على العموم كما هو قضية اطلاقهم هناك اشكل الامر في وجه افادته للسلب
الكلي هنا فان سلب العموم لا يستلزم الا السلب الجزئي كما في قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وان حملناه على الجنس على حد قولهم فلان يركب
الخيل واستظهرنا منه ذلك حينما يقع في سياق النفي ارتفع الاشكال المذكور لان نفي الجنس يقتضي نفي جميع الافراد لكن ينافي اطلاقهم
القول بان الجمع المعرف يقتضي العموم حيث لا عهد من غير تخصيص له بسياق الاثبات اللهم الا ان يقال تلك دلالة بالقرينة حيث يلزم في
المثالين ونظائرهما اعراء الكلام عن الفائدة لو حمل على العموم ويتوجه فيما لا يلزم ذلك فيه لو سلم استطراد بمعونة العرف وكلامهم مبني
على تقدير التجرد عن القرينة وما يحكمها والتحقيق ان يبنى على الوجه الاول ويجاب بان السلب المتعلق بالعام يعتبر تعلقه به تارة من حيث
الوصف اعني العموم واخرى من حيث الموصوف اعني الافراد فان اخذ باعتبار الاول كما يتعين في العام المسور بكل كان مفاده سلب العموم
الذي هو في قوة السلب الجزئي لان رفع العموم لا يقتضي الا رفع بعض الافراد وان اخذ بالاعتبار الثاني كما يتعين في الجمع المعرف والمضاف
والموصول كان مفاده السلب الكلي لتعلق السلب بنفس الافراد لانها معناها وكذلك الفعل المنفي يعتبر تارة اسناده الى العام او تعليقه
به قبل اعتبار النفي فيه وذلك بان يعتبر ورود النفي على الفعل المسند او المعلق بالعام فلا يقتضي النفي ح الا نفيه عن البعض ويعتبر اخرى
نفيه قبل اعتبار الاسناد او التعليق بان يسند المنفي الى كل فرد او يعلق به فيقتضي ح عموم السلب فمن قبيل الاول قولك ما اكلت كل
رمانة بل بعضها حيث نفيت الاكل المتعلق بكل فرد فلا يقتضي الا سلبه عن البعض فلا ينافي اثباته للبعض ومن قبيل الثاني قوله تعالى
ان الله لا يحب كل مختال فخور فان المنفي فيه لم يتعلق بحب كل فرد بل الحب المنفي تعلق بكل فرد ولهذا كان مفاده عموم السلب فيكون
الجمع المحلى في سياق النفي للعموم لا ينافي عمومية السلب المتعلق به بمعونة العرف وسيأتي لهذا مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى الثالث قال بعض
المعاصرين قضية الاصل ان يكون الجمع المحلى باللام لاستغراق الجماعات دون الاحاد لان مدلول الجمع جنس الجماعة فاذا عرف باللام
واريد منه الاستغراق كان استغراقه للجمع ما يصدق عليه مدخوله من الجماعات فيكون على قياس المفرد حيث ان استغراقه عبارة عن
تناوله لما يصدق عليه مدخوله من الافراد الا ان الاتفاق والتبادر اخرجاه عن ذلك الى العموم الافرادي بسلخ الجمع منه والظاهر ان
معناه الاصلي قد هجر وان الهيئة التركيبية موضوعة لذلك بوضع مستقل هذا ملخص مرامه على ما استفاد من تضاعيف كلامه
وقد اقتفى في ذلك اثر جماعة من تقدموا عليه اقول وفساده ظاهر مما ملونا عليك في تحقيق معنى اللام وما اوردناه في تحقيق
الاستغراق في الجمع المعرف وان شئت مزيد بيان للمرام وزيادة توضيح للمقام فنقول ان ما يساعد عليه التحقيق ويرشد اليه التدبر
بالنظر الدقيق ان اللام موضوعة بوضع حرفي للاشارة الى مدلول مدخولها اعني الجنس من غير فرق بين المفرد والمثنى والمجموع

الامر المفرد لما كان مدلوله الجنس من غير اعتبار وحدة بل كان مدلوله هذا الامر [illegible] بالاعتبار يتحقق
في ضمن جميع الافراد او بعض معين منها وفيما نحن فيه على ما سبق تفصيله [illegible] عرف هو الجنس باعتبار تحققه في ضمن
الفرد دون الكل فاللام فيه للاشارة الى الجنس الملحوظ بهذا الاعتبار بحسب ان الجنس الملحوظ بالاعتبار المذكور عين الافراد في جميع ما ذكر تمام
ثانيا من ان اللام في الجمع للاشارة الى الافراد ولما انه للاستغراق فيما علم فيه من ان الاشارة تستدعي تعين المشار اليه
عند المتكلم عقلا وعند المخاطب سمعا او ظهور الطلاقها وعند عدم القرينة لا يكون معين من مراتب الجمع متعينا عند السامع الا الجميع فالاشارة
المتكلم دليل على ارادته فهو المتعين عند السامع اعني الجميع دون غيره ومن هذا التحقيق يظهر انه لا فرق بين استغراق المفرد المعرف و
بين استغراق الجمع المعرف بمعنى حيث ان اللام فيهما للاشارة الى الجنس الملحوظ باعتبار تحققه في ضمن جميع الافراد وكون الجنس ملحوظا
في الاول في الظهر وجهه باعتبار تعينه الجنسي وفي الثاني باعتبار تعينه الافرادي لا يوجب الفرق بين الاستغراقين وانما يوجب
الفرق بين المعنيين وكذا كون الاستغراق في الاول افراديا وفي الثاني صلاحيا ولغيره لا يوجب الفرق بينهما في نفس الاستغراق
في كيفيته وان افترقا لفظا من حيث ان الجنس ملحوظا في ضمن الافراد [illegible] في الجمع على العموم الافرادي يوجب
على ذلك ولعل استناد المتكلم اليه من غير جامع ومن هذا البيان يظهر فساد ما ذكره [illegible] في الجمع على العموم الافرادي يوجب
الشائع معنى الجمعية وابطالها كيف ولو صح ما ذكره لصح اطلاق الجمع على الواحد الغير كصحة اطلاقه على ما زاد او المانع من ذلك قبل
دعوى اللام انما هو معنى الجمعية المعتبرة في مدلول الصيغة وقد بطلت وما يحدث بعده مانع لمنع ذلك وهو مما لا يلتزم به احد وزعم المحقق الشريف
ان الجمع الدال على الجنس مع الجمعية فلو اجري حالة الاستغراق على قياس المفرد كان معناه كل جماعة فيلزم التكرار في مفهومه لان الثلاثة
مثلا احدى الجماعات فيندرج فيها بعضها وبعض من الاربعة فما زاد حتى الجميع فيندرج في ضمن كل مرتبة وكذا سائر الجماعات فيكون
مدلوله تكرار احدها قال وهذا يرى الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بكل واحد واحد وهو الغالب فيكون كالمفرد في استغراقه كانه
قد بطل منه معنى الجمعية فصار للجنسية وتارة بالمجموع من حيث المجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم
واحد للكل هذا ملخص كلامه وضعفه ظاهر اذ غاية ما يلزم من اعتبار عموم الجمع بحسب الجماعات ان يكون مدلول القائل اكرم العلماء [illegible]
اكرم كل جماعة منهم او اكرم كل علماء فكما لا تكرار في الثاني بحكم العرف واللغة فكذا ما هو بمنزلته وتحقيقه [illegible] ما يلزم هنا [illegible]
تقدير الجمود على ما يقتضيه اللفظان بحسب اصل الوضع لكن لا يتعلق القصد به في الاستعمال كما بل يراد غير التكرار ويلغى صورة التكرار
اما بقرينة عدم الفائدة في اعتبارها او لغير ذلك ثم ما توهمه من ان تفسيرهم الجمع المعرف بمعنى كل فرد يوجب سلخ معنى الجمعية منه مردود
بما عرفت انفا بما لا مزيد عليه فتحقق الكلام في ان عموم الجمع المعرف مجموعي او افرادي فنقول الذي يقتضيه الاصل هو الاول لان مدلول
الجمع مجموع الاحاد لا كل واحد واحد وليس مفاد اللام الداخلة عليه الا الاشارة الى تلك الافراد والظ من تعلق حكم او نسبة بما يدل
على المجموع تعلقه به من حيث المجموع فقول القائل جئني بالعلماء بمنزلة قوله جئني بهذه الجملة فقولهم في الصورة المذكورة اقرار للكل
بدرهم واحد جار على الاصل هذا اذا لم ينصب قرينة على اعتبار تعلق الحكم بالمجموع من حيث الاحاد وان نصبت عليه قرينة كما هو [illegible]
فالبيان الحكم المتعلق به كان للعموم الافرادي وامثلته كثيرة **فصل** اختلفوا في ان المفرد المعرف هل يفيد العموم عند عدم العهد
او لا [illegible] الى كل فريق والظ ان حكم المثنى المعرف حكم المفرد وذلك فيمكن ان يفسر المفرد هنا بما يقابل الجمع فيتناوله احتج الاولون
بوجوه الاول جواز وصفه بالجمع على ما حكاه بعضهم من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وهذا ضعيف لان الاخبار
المذكورة شاذ نادر لاختصاص البعض بنقله في خصوص الموردين فيمكن القدح في صحته او ثبوته ولو سلم فهو مقصور على مورد السماع
فلا يتناول المقصود في غيره ومع ذلك فهو ارادة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها على انه معارض باستعمالهم له في الجنس في مثل قولهم الرجل
خير من المرأة هو مطرد في الحدود والتمسك باحد الاستعمالين ليس باولى من التمسك بالاخر واجيب عنه بالمنع من دلالته على العموم
لان مدلول اللام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد واعترض عليه الفاضل المعاصر تبعا لصاحب المعالم بانه يجب
على ان لا يكون عموم الجمع افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق وضعفه ظ لان مدلول المفرد المعرف على تقدير افادته للعموم كل
فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد على ما مر بيانه لا كل فرد فيمتنع ان يوصف احدهما بالاخر ولا ينافي ذلك ما قررناه من ان عموم الجمع في
الغالب افرادي لا مجموعي لان ذلك بحسب تعلق الحكم بمدلوله لا باعتبار نفس مدلوله والوصف انما يكون باعتبار نفس المدلول لا
باعتبار تعلق الحكم به وهذا واضح نعم يبقى الكلام في تعلق الجواب المذكور بدفع الدليل فيمكن تنزيله على منع صغرى الدليل من جواز
وصفه بالجمع فيرجع الى المنع من صحة ما تمسك به عليه من المثالين او منع ثبوته او اطراده لما مر من المنافرة او بمنع كبراه من كون
الموصوف بالجمع عاما افراديا بل مجموعيا لما مر وهو غير موضع النزاع الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا واجاب عنه بعضهم بانه مجاز لعدم الاطراد واورد عليه بعض المتاخرين بانه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونها احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم

فالكلام

الكلام مع انه هو في دلالته على العموم مقرر بحيث لا يستعمل في غيره كان مجازا على حد سائر صيغ العموم التي هذا شأنها ومن البين ان مدرك
صحة وقوع الاستثناء منه في الآية لا يتوقف على ذلك بل انما يثبت المعنى الذي لا نزاع فيه هذا كلامه وفي تعويله تدعو عرفت مما
حققنا سابقا ان مفاد اللام في المفرد وجميع ما يشابهه من الاسماء الدالة مدخولها ما هو ذا تعيين لا حق له فمفادها في المفرد الاشارة الى
الحقيقة التي يدل عليها القطر بتعيينها الجنسي او التحقيقي ومفادها في الجمع الاشارة الى الافراد المتعينة ولو بعهد وشيمة فرق بين اللام
مستعملة في شيء من موارده في الاستغراق فقد اختلط تعريف الاستغراقي في الجمع لا معنى لانه تدخل فيه في الاستغراق بل يعد انها
تحت الاستغراق جميع الآحاد عند عدم ما يقتضي تعيين ... وانما في المفرد فهي ظاهرة في الاشارة الى الحقيقة من
حيث تعينها الجنسي حيث لا يكون تعين عهدي ثم قد يوجد الحقيقة المشار اليها بالاعتبار الاول بما يصار تحققها في جميع الافراد لا بدلالة
اللام او المعرف بها عليه اذ ليس مدلولها كما عرفت الا الاشارة والحقيقة بل بدلالة امر آخر عليه كقرينة الاستثناء في الآية ونحوها
فيفيد العموم وهو نسبة كما توجد الحقيقة المشار اليها باللام المدلول عليها بلفظ معرف بها تحققها في جميع الافراد ويدل عليه
لفظ آخر كالاستثناء ونحوه من الاشارة المدلول عليها بلفظ منكر بالاعتبار المذكور ويدل عليه بامر خارج كما في قوله تعالى علمت
نفس ما احضرت وقد يقال ثمرة ما بين من جواز الفرق في استفادة الاستغراق من المفردين بين معرفة ومنكرة فكان المفيد له في
الثاني غير لفظه فكذلك في الاول وهذا يسقط ما ذكره القائل من ان النكرة قد تستعمل في العموم مجازا وساق المثالين وغيرهما
وذلك لانا لا نسلم انها استعملت في تلك الموارد ونظائرها في غير معناها الاصلي لان القرينة التي تدل على اعتبار العموم فيها لا تدل على
كونه مقصودا من لفظها والمجاز انما يلزم على تقديره كما مر هذا ويجوز ان يجعل اللام في المفرد ايضا للاشارة الى الحقيقة المتعينة من حيث
تحققها في ضمن جميع افرادها كما في الاشارة اليه ولعله خلاف الظاهر منه حيث يراد به الاستغراق من حيث ان تعين الجنس من حيث وجوده
في ضمن جميع افراده تعين ضمني لشيء يضرب من الابهام فلا ينصرف الا الاشارة اليه فظهر مما حققنا بطلان كل من الاستدلال
والجواب والايراد بقي الكلام في جملة الورد مورد النزاع وبطلانه مما لا يكاد يخفى اذ كون المفرد المعرف حقيقة في الجنس والعهد مما
لا يرتاب فيه احد وكلماتهم مصرحة به فكيف يتصور وقوع النزاع في اختصاصه بالاستغراق بل الذي يناسب ان يجعل محلا للنزاع
بحيث يوافق كلمات القوم ولا ينافي ما حققناه هو ان المفرد المعرف اذا استعمل مجردا عما يعينه للعهد مع عدم صلوح الحكم للتعلق بالجنس
من حيث هو فهل الظاهر تعلق القصد بمدلوله باعتبار تحققه في جميع الافراد او لا فمن قال بالاول قال بانه يفيد الاستغراق ومن قال
بالثاني نفى ذلك فالمراد بالافادة الافادة ولو بواسطة الاطلاق توسعا احتج الآخرون ايضا بوجهين الاول عدم تبادر العموم منه
عند الاطلاق الثاني انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا وهما تان الحجتان كما ترى انما تثبتان بظاهرهما كون المفرد
المعرف مجازا في العموم اذا استعمل فيه او كونه غير لازم لمعناه عند الاطلاق وهما مما لا ريب فيه لكن قد تمسك بهما من قال بالاشتراك
بين الاستغراق وبين غيره وحمل كلام الآخرين ممن وافقه على نفي العموم عليه وهو غير واضح نعم يمكن تاويل الدليل الاول بان المراد
عدم تبادر العموم منه على التعيين فلا يكون حقيقة فيه على التعيين لكن يشكل تنزيل الدليل الثاني لان عدم الاطراد لو صلح دليلا
فانما يصلح دليلا على المجازية لا على الاشتراك الا ان يراد عدم اطراده بالنسبة الى كل ما يصلح له المفرد المعرف حقيقة وفيه اشكال
تنبيه قد عرفت ان مدلول المفرد المعرف هو الحقيقة الملحوظة باعتبار تعين لاحق لها فمدلوله في غير العهد هي الحقيقة الملحوظة
باعتبار تعينها الجنسي وح اذا تعلق بها ما يصلح لان يكون لاحقا لها من حيث هي فلا اشكال وهذا الاستعمال مطرد في موارد المفرد
التي هي من قبيل التعريفات وفي غيرها شاذ ولهذا تسمع المنطقيين يقولون لا عبرة بالقضايا الطبيعية في العلوم والا كان تعلق
الحكم بها قرينة على اعتبارها من حيث الفرد وهذا مطرد في الاحكام الشرعية فان تعلقها بالطبايع من حيث هي غير معقول لان الحقيقة
من حيث هي مجردة عن اعتبار الوجود والعدم مما لا يصح تعلق الارادة او الكراهة بها وتعلقها بها باعتبار الوجود تعلق بها باعتبار الفرد
لان الحقيقة بهذا الاعتبار لا تكون الا جزئية ولا نعني بالفرد الا ذلك ولا يتوهم ان هذا ينافي القول بان الاوامر متعلقة بالطبايع دون
الافراد لان المراد هناك ما يتعلق به صيغة الامر ولا ريب ان ما يفيده الصيغة انما هو طلب الايجاد وهو انما يتعلق بالطبيعة من
حيث هي لانها مدلول المادة التي وردت عليها الهيئة عندهم دون الفرد وان كانت الطبيعة بالقياس الى الطلب جزئية الا انما يكون
بها باعتبار وجودها الخارجي وهي بهذا الاعتبار شخصية لا محالة وقد مر التنبيه على هذا مرارا واذا حققت ذلك في الاحكام التكليفية
فقس عليه الحال في الاحكام الوضعية فان شرطية الحقيقة من حيث هي او سببيتها او مانعيتها او صحتها او بطلانها غير معقولة بل كل
ذلك انما يلحق المتشخص باعتبار تحققها في الخارج وتما حققنا يظهر فساد ما زعمه بعض المعاصرين حيث قال والقول بان الطبايع انما تصير
متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح قال ولو غاية ما يمكن
ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها ثم
قال ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها هذا كلامه ونحن نقول من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد

بعضها شاملا وتحقق على اوايل العقول ان مطالب العقلاء بل غيرهم لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها او عدمها وتعلقها بها من حيث
هي مشتمل حتى انه لو قدر قول قائل لا اريد ميتة الشاة مثلا من حيث وجودها وعدمها بل اريدها من حيث هي ما كلف بها كان ذلك لغوا
في كونه منهيا وهذا بيانا ومع ذلك لا يتبين كونه امرا او نهيا لان ارادة الميتة من حيث هي ذات مشتركة بينهما بحيث انها امر او نهي في الامر باعتبار الوجود
وفي النهي باعتبار العدم فاذا تجردت عن الاعتبارين تبقى مترددة بينهما وانت عند التامل والتحقيق تجد ان من اجاز ذلك فقد شبه على
نفسه وانه لم يجد له عليه تسبق ذهنه ببعض الشبهات فاخذ الميتة المطلقة بعد الاعتبارين وزعم انها مجردة عنهما وقد مر التنبيه على ذلك
في مباحث النهي وكذلك الحسن والقبح بالمعنى الذي يستتبع الاحكام واما من يجعل كمال الميتة والحقيقة والقبح بمعنى نقصانها فيجوز ان يلحق زيادة
من حيث هي واليه ينظر قولهم الرجل خير المرتين فان وجه الخيرية كمال حقيقته بالنسبة الى حقيقتها ونقصان حقيقتها بالنسبة الى حقيقته و
كذلك الحال في مقام الاستعمال بالنسبة الى الطبايع التي تقع قيودا للمطلوب او لمتعلق الحكم ولو بواسطة او وسايط كما في ادخل السوق و
ان امكن عدم اعتباره نعم يستثنى من ذلك ما يقع منها مبدا للوجود او الايجاد من غير واسطة كما في اوجد الاكرام فان المراد هاهنا نفس
وقد مر التنبيه على ذلك سابقا واذا تبين لك ان الحقيقة متى تعلق بها حكم شرعي فانما يكون بعد لحاظ اعتبارها من حيث الفرد
والوجود فنقول اذا كان الحكم مما يتعلق بالحقيقة باعتبار فرد ما بحيث لا يكون في الحمل عليه ما ينافي مقتضى المقام حمل عليه لان
امتناع تعلق الحكم بالحقيقة من حيث هي انما يقتضي اخذها باعتبار الفرد في الجملة واما اخذها باعتبار فرد معين فاذا لم يكن هناك ما يوجب اعتبار
ما يزيد عليه تعين الاقتصار عليه كما في قولك اعط الفقير درهما او جئني بالرجل حيث لا عهد وان كان في اخذ الحقيقة باعتبار فرد لا
بعينه ما ينافي تعيينه المقام كلزوم الاجمال حيث لا يكون هناك شاهد على التعيين كالعهد وشبهه تعين اخذها باعتبار جميع الافراد كما
في قوله تعالى واحل الله البيع لان الحمل على حلية فرد ما منه مبهم غير معقول لان المبهم لا وجود له فيمتنع قيام الصفة الوجودية وان كانت
اعتبارية فلا بد من حمله على فرد معين عند نا ترجيح من غير مرجح وعلى معين في الواقع يوجب الاجمال المنافي لمقتضى الحال حيث انه سبق في مقام
البيان وعلى فرد لا بعينه على البدلية مخالف لاطلاق الكلام على ما هو المفروض في الا[illegible] مرجح ذلك الى اشتراط حلية كل واحد بعد
حصول الاخر وليس في اللفظ ما يدل عليه فيتعين التعميم وقد يصار الى التعميم نظرا [illegible] انسب بمقتضى المقام واوفق بما سبق له الكلام
من اظهار الامتنان والانعام ومنه قوله خلق الله الماء طهورا الحديث وهذه الحكم [illegible] جد في المفرد المعرف فيوجب حمله على العموم كما قد
توجد في النكرة فيوجب حملها عليه ومنه قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فان التنوين فيه اما للتنكير والمراد بالماء الجنس واعتبار تحققه
في جميع الافراد بقرينة ما ذكرناه او للتنكير والمقام يفيد مفاد لفظ كل فكانه قيل كل ماء والفرق بين الحكمين ان الثانية تقتضي التعميم
بحسب الافراد التي يتحقق فيها الامتنان والاولى يقتضي ذلك بحسب الافراد المتساوية في تعلق الحكم بها دون المرجوحة والى هذا ينظر ما
تعارف بينهم من حمل المطلق على الافراد المتعارفة اي المتعارفة بحسب مقام الحكم وتحقيقه ان تعلق الحكم بالحقيقة حيث يتعذر تعلقه بها
من حيث هي يقتضي اخذها باعتبار تحققها في ضمن فرد ما فيعم كل فرد لا رجحان لغيره في ذلك الحكم عليه فاذا تحقق رجحان للبعض لكونه
اوفق بالحكم المذكور من غيره بحيث يوجب في مقام العرف صرف المراد اليه عند الاطلاق تعين الحمل عليه وهذا مما يختلف باختلاف
المقام والاحوال فلفظ العبد في مثل قتل المقاتل وكلتك في شراء العبد ينصرف الى العبد الصحيح السليم دون المريض والمعيب فالاطلاق
يقتضي المقام بقوم مقام التصريح بالعبد بخلاف ما لو نذر ان يعتق عبدا فان الصحيح وغيره في ذلك سواء فالفرد الصحيح السليم هو
الراجح المتعارف في مقام التوكيل في الشراء دون مقام النذر وكذلك الحال في مثل قولك اشتر لي عبدا او نذر ان يعتق عبدا مع ان
النكرة موضوعة لفرد لا بعينه ومما حققنا يتضح لك فساد ما زعمه بعض المعاصرين في المقام من ان انصراف المطلق الى الافراد الشايعة
لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية في ذلك اللفظ مع هجر معناه اللغوي او مع بقائه واشتهار المعنى العرفي او على صيرورته فيها مجازا
مشهورا فيه على الحقيقة المرجوحة ثم اورد على الاول باستبعاد وقوعه وعلى الثاني بانه لا مدخل للشهرة في تعيين احد معاني
المشترك وفي الثالث بمعارضة الشهرة لاصالة الحقيقة ثم عين لحوق الحكم للافراد الشايعة لتحقق ارادتها على ارادة كل من المعينين على
التقديرين الاخيرين بخلاف غيرها ولا يخفى ان منع كون الشهرة قرينة على تعيين احد معاني المشترك مع كونه مكابرة مناف لما ذكره
في الاخير من معارضتها لاصالة الحقيقة وكون الافراد الشايعة محققة الارادة لا يصلح الا لاثبات الحكم الظاهري في مقام العمل مقصود
القوم من دعوى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة تعيين المراد كما اوضحنا وجهه ومع ذلك فمفاسد الاحتمالات المذكورة ظاهرة اذ ليس
منها من انصراف المطلق الى الافراد الشايعة لا سيما الاول اذ لفظ العبد في مثال التوكيل غير منقول الى الفرد الصحيح السليم والا لفهم
ذلك منه في مثال النذر ايضا ولكان قولك اشتر لي عبدا صحيحا كان او مريضا سليما كان او معيبا مجازا وهو معلوم الخلاف ولاحتمال ان
يكون موضوعا عند الاطلاق في مثل مقام التوكيل لخصوص الصحيح السليم مما لا يكاد يخفى فساده بعد التامل في كيفية الدلالة وتحققها
والا لامكن سد باب المجاز بفتح هذا الباب فيقال المجاز موضوع لمعناه المجازي عند اقترانه بالقرينة فلا يتحقق مجاز اصلا بل التحقيق
انه ليس مستعملا الا في معناه والتقييد بالصحيح والسليم انما يفهم من قرينة الاطلاق لا من نفس اللفظ فصل الجمع المضاف ظاهر

في العموم كمعرفة باللام وهذا انما لاختفاء فيه بعد ملاحظة موارد اطلاقه وانما الاشكال في منشأ هذا الظهور ولعل السر في ذلك كون الاضافة
بحسب الاصل مقتضية لان يكون المراد بالمضاف الشيء المعهود عند المخاطب بالاضافة باعتبار كونه معهودا عنده بها لانها موضوعة
لنسبة المضاف الى ما اضيف اليه باعتبار كونه متعينا عند المخاطب بتلك النسبة والى هذا اشار بعض محققي النحاة حيث قال تعريف الاضافة
باعتبار العهد فلا تقول جاءني غلام زيد الا لعلم سوى بينك وبين المخاطب قال نجم الائمة هذا اصل وضع الاضافة لكنه قد يقال
جاءني غلام زيد من غير اشارة الى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكنه كثير في الكلام وح بحيث لا يكون قرينة توجب
تعيين البعض يتعين الحمل على الجميع لتعينه عند المخاطب بجهة ما وهو من المراتب المرقدة بين الجملة كما عرفت في البحث المتقدم هذا
اذا كان الجمع مضافا الى المعرف كعلماء البلد ورجال الدار واما اذا كان مضافا الى النكرة كرجال دار وعلماء بلد فيحتاج الى مزيد توجيه
وذلك بان يقال اضافة الجمع الى النكرة لما لم توجب التعيين من حيث ما اضيف اليه نظر الى ابهامها بهذا الاعتبار وان اوجب التخصيص
فلو لم يعتبر المضاف اعني الجمع ح باعتبار الجميع بل باعتبار بعض غير معين ازداد فيه الابهام المنافي لوضع الاضافة ولو اعتبر من حيث المجموع
قل نظر الى كون الابهام فيه ح من حيث ما اضيف اليه فقط وهو اقرب بالنسبة الى اصلها فيكون بحكم اقرب المجازات في وجوب الحمل عليه عند
تعذر الحقيقة وانما تعرف المضاف فالحق انه لا يفيد العموم بنفسه مطلقا كما يظهر بالتصفح في موارد استعماله لا يمكن التمسك
في اثبات عمومه بالبيان المتقدم في الجمع وتوجيهه ان يقال ليس تعريف المضاف الطبيعة من حيث هي لما مر بل من حيث الفرد فيحتاج لا قرينة
على ارادة البعض يتعين الحمل على الجميع لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح او الخروج عما يقتضيه اصل الاضافة لانا نقول الظاهر من تعريف
المفرد بالاضافة عند عدم العهد تعريفه باعتبار الجنس او التميز في الذهن فمعنى غلام زيد هذه الطبيعة الخاصة من الغلام فلا يجري فيه
الوجه المذكور والفرق بينه وبين الجمع ان مدلول الجمع الافراد ولا تعين لشيء من مراتبها الذي التامع عند عدم العهد الا الجميع بخلاف
المفرد فان مدلوله الماهية والجنس فيه باعتبار التعيين فيه بحسب مدلوله الجنسي وحضوره الذهني كما في المفرد المعرف باللام ولا يشكل
ذلك باستلزامه تعريف المضاف بالمنكر لا يفيد كمال التعيين بالمنكر لا يفيد كمال التعيين المعتبر في التعريف وان افاد التخصيص واعلم
ان بعض الاصوليين صرح في بعض مباحثه بان اسم الجنس والمضاف يفيد العموم واثبت به عموم الامر في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره واستشهد عليه بصحة الاستثناء منه في الاية والحق ان المصدر المضاف كغيره من المفردات المضافة مما لا اشعار له بالعموم بنفسه
فان قولنا اعجبني ضرب زيد مما لا دلالة له على اعجاب كل ضرب صدر منه واما الامر في الاية فهو مفيد للعموم لا لما ذكره بل لوقوعه
في سياق ما هو في معنى النهي كما مر التنبيه عليه في محله **فصل** الاكثر على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم وقيل بل يفيده وعن الشيخ
انه يفيده نظرا الى الحكمة ولا فرق في موضع النزاع بين انواع الجمع ولا بين المنون منه وغيره نعم ينبغي ان يراد به ما عدا المضاف لما مر من
افادته العموم والحق عندي ما ذهب اليه الاكثرون لنا ان الجمع بحكم افراد موضوع للمهية الملحوظة باعتبار كونها متحدة مع ما زاد على
الفردين والمهية الماخوذة بهذا الاعتبار صالحة للصدق [illegible] ارادة معنى الجميع فيه [illegible] النون وهي ظاهرة في النكارة
التي مفادها مصداق من مصاديق ما دخلت عليه لا [illegible] احد تلك المصاديق لا على التعيين فيه [illegible]
دونه من المراتب فما فوق الاثنين فلا يختص بالجمع [illegible] في صلوحه للجمع على البدلية وان كان منزلا فلا
لا نزاع في ان الجمع المنكر صالح للجميع من حيث [illegible] وع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة وانما النزاع
ظاهر في العموم [illegible] على ملوح الجمع المنون لجميع الافراد على لحوق التنكير به اشكالان ينبغي
لدفعهما [illegible] فالاول ان سنية كون اداة الجمع حرفا وكون الحروف باسرها من موضوع بالوضع العا
على ما تحقق في اوائل الكتاب [illegible] يكون مدلول الجمع خصوص مرتبة من المراتب التي فوق الاثنين دون الفرد والمتنزل
فيما في وضع الحرف فلحوق التنوين به يوجب طريان النكارة عليه بحسب مصاديق المرتبة التي استعمل فيها الجمع وهو
يتحقق في حق الجمع اذ لا تعدد في مصاديقه الثاني ان التنكير ح اما ان يكون لاحقا لما عرضت عليه وصف الجمعية
والاول يوجب التدافع بين مفاد التنوين الدال على الوحدة الفردية ومفاد الجمعية الدالة على التعدد والثاني باطل
عليه من ان الجمعية المفهومة من الجمع معنى الزامها غير ملحوظة له منها بل لملاحظة حال ما تعلقت به [illegible] على احرف
او ما يحكمه بالانفلات ومعاني الحروف [illegible] ينتج وصفها بوصف او تقييدها بقيد لان كلا من الوصف والتقييد في مرتبة الحكم بسند
كون الموصوف والمقيد مصورا [illegible] ان ذاته والى ما انتظر ما ذكر من عدم جواز دخول الحرف على احرف اذ لعل المراد دخول
عليه لفظا فان جواره من الامور [illegible] وصحة الانكار بل المراد دخوله عليه معنى على حد دخوله على الاسم والفعل ووجه
ان الحروف حيث كانت موضوعة [illegible] بها الحوال ما دخلت عليه وارتباطه فلا يجوز كان مدخولها معاني مستقلة
بالذات [illegible] ملحوظا [illegible] بالضرورة والسر فيه ان وجود معنى الحرف في [illegible]
وجوده [illegible] بالجملة [illegible] لحاظه [illegible]

اثر بين علم الميزان في بيان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة من ان السلب في المعدولة متعلق بالمحمول وفي السالبة بالنسبة
فتدبر لان السلب لا يتعلق بالنسبة لما عرفت بل التحقيق انهما منه كان في كون حرف السلب فيهما متعلقا بالمحمول وانما الفرق ان تعلق
السلب في المعدولة متقدم على اعتبار النسبة في المحمول اعني اخذ المحمول محمولا وفي السالبة متأخر عنه فالنفي يتعلق في السالبة بالمحمول
بعد النسبة وتتعلق النسبة في المعدولة بالمحمول المنفي هذا وينبغي تنزيل كلامهم هذا ونظائره عليه ووجه دفع الاول ان كون الجمع
موضوعا للقدر المشترك بين المراتب لا ينافي كون اداته موضوعة بوضع الحروف وذلك لان معنى كون الوضع عاما والموضوع له
خاصا ان الواضع لاحظ معنى كليا ووضع اللفظ بازاء ذلك المعنى منضما الى احد خصوصيات افراده كما في اسماء الاشارة والضمائر
او خصوصيات ما يحصل ذلك المعنى لتلك لاحظ حاله كما في الحروف باسرها فان من مثلا موضوعة لمفهوم الابتداء الملحوظ به حال ما
دخلت عليه وارتبطت به حواله لو تعدد ذلك المعنى في مدخولها كان للقدر المشترك بين الكل لا انها موضوعة لخصوص كل فرد
من افراد الابتداء للقطع بان المفهوم منها في قولك سرت من البصرة او سرت من البصرة انما هو خصوص ابتداء وهو ما لوحظ به حال
السير مقيسا الى البصرة لا خصوص فرد منه هذا اذا اعتبر خصوصية المفهوم مجردا عما يعتبر من الحالات والا فلا ريب في كونه جزئيا
بهذا الاعتبار كما سبق تحقيقه وح نقول اداة الجمع موضوعة للقدر المشترك بين المراتب لا ينافي كون وضعها حرفيا مع ان الاشكال
المذكور وارد على تقدير كونها موضوعة لخصوصية كل مرتبة من المراتب ايضا لانه ايضا كلي وان كان اخص من الاول وينبغي تنزيل كلامهم
عليه ووجه دفع الثالث ان النكارة ليست لاحقة لوصف الجمعية ولا لموصوفها المفرد وعرفت الا اعني مدلول المفرد من المهية من حيث
هي لاحقة لتمام مدلول الجمع اعني المهية الماخوذة باعتبار تحققها فيما زاد على الفردين ولا ريب ان المهية الماخوذة بهذا الاعتبار صالحة
للكل لصلوحها للبعض فاعتبار التنكير فيها يوجب تردادها بين ما يصلح له من المصاديق من غير اختصاص له ببعض دون بعض نعم
ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة وهي ما اذا وقع الجمع المنكر في مقام الاخبار كقولك جاءني رجال من اهل الدار فان الظاهر منه عدم
مجيء الجميع او عدم العلم به والا لكان المناسب تعريفه فيتعين الاول حيث يتبين عدم الثاني هذا ما يحقق المقام على ما يساعد عليه
النظر الجلي والتحقيق ان الجمع المصحح مشتمل على مادة موضوعة للجنس وعلى اداة موضوعة بوضع حرفي لملاحظة الجنس اعني مدلول المفرد
مقيدا بمصداق من مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين فيكون تقييده بكل مصداق تقييدا ترديديا بمعنى ان تقييده بكل
مصداق على وجه يصلح لتقييده بمصداق اخر على البدلية ومثله الجمع المكسر وما لا مفرد له من لفظه الا انهما موضوعان بهذا المعنى بوضع
واحد كما مر في المثنى فحكم الجمع حكم المفرد المنون والمثنى في ان مدلوله لا يتم الا بعد اخذ الجنس مقيدا بالشخص وان افترقت من حيث
ان المعتبر في المفرد تقييده بشخص واحد وفي المثنى بشخصين وفي الجمع باشخاص ومن حيث انه قد اعتبر في وضع المنون عدم اعتبار التعيين
في مدلوله حال الاطلاق كما مر ولم يعتبر ذلك في اداة التثنية والجمع فاتضح من تحقيقنا هذا ان مدلول الجمع والمثنى كمدلول
المفرد المنون جزئي لا كلي كما يقتضيه التحرير الاول ومما يحقق ذلك ان التعدد المستفاد من التثنية والجمع ليس راجعا الى نفس الحقيقة
لوضوح عدم تعددها في نفسها ولا الى مفهوم الفرد لظهور عدم تعدد هذا المفهوم في نفسه بل الى المصداق فيكون مدلولهما الطبيعة
المقيدة بمصداق الفردين او ما زاد فيكون جزئيين لان الطبيعة الماخوذة من حيث التقييد والاتحاد بالفرد جزئية لا محالة و
تشكل للكلي بحيث لا يمنع وقوعها بين وليس اس نوعين وانواع من المثنى والمجموع في مثل ذلك جزئي بالقياس الى مدلول
الجنس والنوع وان كان المعروض لها كليا ومن هنا يظهر الحال في المفرد المنكر بالمقايسة وما قررنا يتضح ايضا ان التنوين الداخلة
على الجمع ما لا يكون مؤكدة للنكارة المعتبرة في مدلوله بل محضة اياه للتنكير ولهذا لا يقبل التعريف مهما ان مفاد
الجمع المنكر المقيدة بمصداق ما فوق الاثنين لا يشترط اعتبار تعيين المصداق ولا يشترط اعتبار عدمه فيصح ان يعتبر المصداق معينا ويدل
عليه [illegible] في الجمع بالواو والنون انما هي الاسم فيه بنون الجمع هذا واجمع موافقونا بوجهين الاول القطع
بان رجالا لا يصلح لكل مرتبة من مراتب الجمع بدلا كصلوح رجل لاحاد [illegible] ان رجالا ليس للعموم فيما بيننا وله كذلك يجب ان لا
يكون رجال للعموم فيما بيننا وله من المراتب وفيه نظر لان الظاهر ان من قال بعموم الجمع المنكر لم يقل بانه لعموم المراتب والجماعات
بل انما يقول باختصاصه بالمرتبة الاخيرة فالذي يناسب الاستدلال به على عدم افادته العموم ان يقال ان رجلا لا يختص بشيء
من احاده كذلك يجب ان لا يختص رجال بشيء من مراتبه التي منها الجمع لتساويهما في الصلوح وللزوم الترجيح من غير مرجح على
[illegible] هذا ولكن [illegible] ظاهر الدليل المذكور من الحاق الجمع المنكر بالمفرد المنكر في عدم الاختصاص
بالعموم وان [illegible] الحاق به في عدم الدلالة على العموم مطلقا اتجه عليه ان يقول لا نسلم دعوى المساواة بينهما لحصول الفرق فان
العموم بمعنى جمع الافراد احد مصاديق الجمع المنكر وليس باحد مصاديق المفرد المنكر فعدم دلالة المفرد عليه لا يوجب عدم
دلالة الجمع عليه فتدبر الثاني لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للعموم لما صح واورد عليه بان هذه

ولا الا بالقرينة الظهور ان احدا لا يملك عبيدا كثيرا وصرح التفتازاني وغيره بان معنى العموم جميع عبيده لا غير كما في قولنا لا تعتق العبيد ولا
قرينة على نفي ذلك وهو جيد حجة القول بانه للعموم وجوه الاول ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه فلو حمل على الجميع فقد حمل على جميع
حقايقه فكان اولى واجيب عنه اولا بالنقض بالمنكر فانه حقيقة في كل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع وهذا الجواب
انما يستقيم اذا كان مفهوم المسند اسمه على جميع مراتبه على ان يكون كل مرتبة بخصوصها مرادة منه بالمطابقة فيكون موضوعا بالوضع
العام لخصوصيات المراتب وهذا وان كان بظاهر كلامه اولى الا انه في نفسه بعيد جدا وما كان راجعا الى القول بان المشترك وما في حكمه
عند الاطلاق ظاهر في جميع معانيه واما اذا كان المفهوم مسندا على جميع الافراد المشتملة على جميع حقايقه فنعم فالنقض المذكور منقوض
بان بينهما فرقا من حيث ان جميع الافراد ليس واحدا لا احاد الذي يصدق عليها المفهوم المنكر على البدل بخلاف الجمع المنكر فانه حقيقة في الجمع
ايضا وهو يشتمل على جميع حقايقه فيكون الحمل عليه اولى وعلى هذا فقوله فقد حمل على جميع حقايقه مفاده فقد حمل على معنى يتضمن جميع
حقايقه وثانيا بان الجمع ليس حقيقة في كل مرتبة من المراتب بل في الفرد المشترك بينها لما يكون له فالدال على خصوص منها وهذا الجواب
قد اختاره العضدي واعترض عليه التفتازاني بان كل مرتبة من المراتب فرد من افراد الفرد المشترك فيكون الجمع حقيقة فيها من حيث كونها
من افراد الموضوع له لا حاجة الى ارادة الا على بخصوصها [illegible] وتلك جانبي انسان وهذا الاعتراض لا يخلو من نظر لان
كلام المستدل ظاهر في ان الجمع حقيقة في كل مرتبة بخصوصها وانه لو حمل على العموم فقد حمل على جميع ما هو حقيقة فيه بخصوصه
فيندفع بالجواب المذكور ويبقى الاعتراض على ان المراد كونه حقيقة في كل مرتبة ولو من حيث الفرد المشترك وهذا بعيد عن ظاهر كلام المستدل
نعم على تقدير لا يتجه الجواب المذكور ويمكن نظر المجيب الى ظاهر الدليل هذا وللمستدل ان يتمسك بالاولوية المذكورة على تقدير ان يكون
الجمع للفرد المشترك ايضا فيجعلها قرينة على كونه ماخوذا باعتبار الفرد الاعم وهو الجميع فالتحقيق في الجواب منع الاولوية المذكورة لكن
مرجعها الى الاستحسان ولا نعول عليه على ما سبق واعلم ان ما ذكره المستدل من ان الجمع حقيقة في كل مرتبة من مراتبه يحتمل بادي الامر
وجهين الاول ان الجمع موضوع لحقيقة باعتبار كونها متحدة بمرتبة من المراتب الكلية لا على التعيين فيكون بحكم المفرد المنكر في كونه
حقيقة في كل مرتبة من المراتب لا على التعيين لكن يابى عن هذا ظاهر قوله فقد حمل على جميع حقايقه اذ لا يكون الجمع على التقدير المذكور
الا حقيقة واحدة فانه لا يدل مفاده باعتبار الهيئة على مفهوم التقييد الملحوظ به حال الطبيعة والرابع وثانيا انه مفهوم واحد كمفهوم
مادته وان تغاير قيوده المعتبرة على وجه البدلية تخرجها عنه كخروج لحاظ حال الغير به عن مدلوله وان اعتبر فيه تحقيقا للحرفية فان
ذات الحصة اعني الهيئة المضافة متحدة في موادها وان تعددت اضافاتها وقيودها ولا ينافي ذلك جزئيتها حيث تضاف الى الجزئي
مثله الكلام في الجموع على ما اخترناه الا ان القيود المعتبرة فيه عندنا مصاديق المراتب وعلى القول المذكور نفس المراتب ومنه يظهر الحال
في المفرد المنكر والمثنى ايضا ويمكن ان يحمل تعدد حقايقه باعتبار [illegible] موارد اطلاقه فلا ينافي الوجه المذكور لكن ابائه انه موضوع
بالوضع العام باذاء كل واحدة من المراتب بالخصوص كوضعه [illegible] بة الى المادة فمفهوم المسار اليه فيكون بحكمها في كونه حقيقة
في كل مرتبة على التعيين فيتحقق له حقايق كاسم الا[illegible] [illegible] لا وجه له اما الاول فلانه لو كان [illegible] اول الجمع ما ذكر فيه
لصح اكرم كل مسلمين مريدا به العموم بحسب المرا[illegible] [illegible] سلم ويراد به العموم بحسب الافراد وبطلان التالي ظاهر لان المفهوم
واما الثاني فلانه لو كان ذلك مع[illegible] [illegible] ينا اكرم كل رجال لافراد ما زاد على مرتبة واحدة وفساد التالي
بساد لان بالحق [illegible] [illegible] مشترك بين المراتب كابراهيم العضدي وغيره او لخصوص مصداق من معناه
الاثنين كما حققنا [illegible] [illegible] المعنى والمعنى المذكور في الوجه الاول مما لا يكاد يخفى لان معنى الجمع على [illegible]
مفهوم الرجل المفيد [illegible] [illegible] والاربعة فما فوقها فرد مشترك بين افراد كثيرة صادق على مراد [illegible]
بمفهوم الواحد او الاثنين عند من يرى ذلك معنى الفرد المنكر والمثنى بخلافه على الوجه المختار فان الطبيعة المقيدة
او المصاديق لا تكون الا جزئية واعلم انه يظهر من صاحب المعالم انه نزل مقالة المستدل في الجمع على الاشتراك بين
لفظيا ورده بعد المنع من الاشتراك بان استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد مجاز فلا يصار اليه عند عدم
ن بعد التنزيل المذكور لاستلزام القول باشتراك صيغ الجمع بين معان غير متناهية وكونها مرضوعة باوضاع غير متناهية وهو
واضح الفساد جدا اولا [illegible] هذا القول لادى غرابته الى اشتهار نقله مع ان احدا لم يذهب عليه [illegible]
محال [illegible] على مختاره من ان الاستعمال المذكور مجاز في الفرد فان الاشتراك [illegible] في اداة الجمع وهي من المفردات [illegible] عرفت في
محل ان المختار عندنا المنع من ذلك [illegible] اولم يكن للعموم لكان مختصا بالفرد [illegible] باطل لانه تخصيص من غير
مخصص والجواب اما اولا فبانا نقض بالمفرد المنكر فانه ليس للعموم قولا واحدا فيكون [illegible] بعضه ويلزم الفساد المذكور
اما ثانيا فبالحل وهو انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد وهو العموم اعتبار عدمه وهو الخصوص حتى يلزم التخصيص من غير مخصص
بل هو اما للقدر المشترك بين العموم والخصوص [illegible] كون صالحا لكل منهما من غير اختصاص له باحدهما او للطبيعة المقيدة باحدهما [illegible]

على البدلية فلا يتعين عدد ما الثالث ان هذه الالفاظ تحمل للقلة والكثرة فاذا وردت في كلام الحكيم مجردة عن القرينة وجب حملها على
الكل اذ لو اراد البعض لبينه وهذا الاحتجاج محكي عن الشيخ والمجيب عنه كما يلي معارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا وهذه المعارضة كاصل
الحجة تقتضي وجوبا تتبع على بعضها دون بعض وتوضيحه ان قول المستدل لو اراد البعض لبينه اراد به البعض على التعيين فصحيح لكن التعليل
به عليل لان عدم ارادة البعض على التعيين لا يوجب ارادة الكل على التعيين بجواز ارادة كل منهما لا على التعيين كما هو مفاد الجمع وان اراد
البعض لا على التعيين فان اراد بالبيان مطلق البيان الحجة عليه المنع من بطلان الثاني لانه قد يتبين ذلك بلفظ الجمع المنكر الصالح للكل
والبعض وان اراد البيان بغير ما يحتج عليه منع الملازمة وقول المجيب لو اراد الكل مستقيم على الوجه الاول وفاسد على الوجهين الاخيرين
الا انه على التقدير الاخير يصح ان يكون الزاميا وثانيا بانا نمنع عدم القرينة لان كون اقل الجمع مرادا قطعا يصلح قرينة واعترض عليه
بانه لا يلزم من كون اقل المراتب مرادا قطعا ان لا يكون ما زاد عليه مرادا ايضا بل الوجه في الجواب ان اللفظ حيث كان موضوعا للقدر
المشترك بين الكل والبعض كان محتملا لهما الا ان اقل المراتب مراد قطعا وما عداه في محل الشك الى ان يقوم عليه دليل ولم يقم فيه ما
ينافي الحكمة وتبيان اللفظ اذا كان محتملا للاقل والاكثر وكان الاقل معلوم الارادة بخلاف الاكثر فارادة الاقل منه لا يستدعي بيانا
بل يكفي فيها التعويل على ترك البيان بخلاف ارادة الاكثر فيصح ان يعتبر ذلك قرينة على ارادة الاقل واليه ينظر كلام المجيب هذا على ما يساعد
عليه كلام المعترض في جوابه والا فالتحقيق ان لفظ الجمع ان كان موضوعا لاحد مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين كما نقول به
فارادة ذلك لا يقتضي تعيين شيء من المصاديق ولا رجحانه وان كان للقدر المشترك بين الاقل والاكثر كما عليه الاكثرون ظاهرا فارادته
لا يقتضي ارادة شيء من الخصوصيتين او رجحان ارادتها فان صدقه على الاقل على حد صدقه على الاكثر من غير رجحان فبطل ما وقع في الجواب
من ان اقل المراتب مراد قطعا وان غيره غير مراد او مشكوك في ارادته نعم يتم ذلك فيما اذا كان الحكم لاحقا له لا باعتبار الجمعية بل باعتبار
الافراد فالصواب في الجواب ان يفصل بين ما اذا تعلق الحكم بالجميع باعتبار المجموع وبين ما اذا تعلق به باعتبار الافراد فيجاب على
التقدير الاول بناء على المذهب المشهور في الجمع اما على القول بجواز تعلق الاحكام بالطبايع من حيث هي فبان القصد لم يتعلق بالافراد
اصلا حتى يكون عدم بيان البعض قرينة على ارادة الكل واما على القول الاخر فبان الحكم على هذا القول يتعلق بمدلول الجمع باعتبار
ما يصدق عليه من افراده ولا ريب في ان نسبته اليها على نهج واحد من غير ان يكون هناك قدر يتعين وبهذا يجاب على المذهب المختار
في الجمع ايضا ويختار في الجواب على التقدير الثاني بما ذكره المجيب الاول على التوجيه الذي ذكرناه نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك صورة
وهي ما اذا كان تعلق الحكم ببعض لا على التعيين موجبا للاجمال المنافي لمقتضى الحال كما لو قيل خلق الله بيتا ظاهره او احل الله عقودا
فان ظهوريته جملة من البيت او جملة من العقود لا على التعيين غير معقول ومعه يدون البيان يوجب مخالفة الحكمة فيتعين
التعميم وقد مر نظيره في المفرد المنكر هذا لكن ذلك في الجمع المنكر مجرد فرض لم نقف له في الكتاب والسنة على اثر **فصل** اختلفوا في
اقل ما يصدق عليه الجمع فالاكثر على انه ثلثة وهو المختار وقيل اثنان ثم اختلف الاولون فمنهم من منع اطلاقه على ما دون الثلثة مطلقا
ومنهم من اجاز اطلاقه على الاثنين مجازا ومن هؤلاء من سرى الجواز الى الواحد ايضا وهو حيث ما يساعد عليه العلاقة ودعوى الاطلاق
كما يظهر من مدعيه ضعيفة ولنحرر اولا محل النزاع فنقول الظاهر انه لا خلاف في هذا النزاع بين سالم الجمع ومكسره واسمه وغيره وما دل على
معناه من الموصول واسم الاشارة ولا بين مذكر هذه الاقسام ومؤنثها فيمكن ان يكون المراد بالجمع في عنوان هذا البحث جميع هذه
الاقسام توسعا من باب عموم المجاز ويمكن ان يكون المراد معناه المصطلح عليه وهو القسم الاول لان بقسميه ايضا ويكون الباقي داخلا في
النزاع معنى وتبعا واما لفظ الجمع فلا ريب في خروجه عن هذا النزاع باعتبار معناه المصدري فانه بهذا الاعتبار عبارة عن مطلق الضم و
اطلاقه على الشيئين المجتمعين او الاشياء المجتمعة توسع من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول واما باعتبار معناه الاسمي فالنزاع ثابت
فيه في الجملة فما حكاه العضدي عن المشهور من دعوى الوفاق عليه غير مسموع او محمول على الجمع باعتبار معناه المصدري او بحصر النزاع بمن
تاخر عنه كان هذا الظهر على ما يستفاد من الجواب المعروف عن الاحتجاج بحديث الجماعة فيمكن ادخاله في محل النزاع لا باستعمال لفظ
الجمع فيه بان يكون المراد به لفظه ومعناه فانه غير جائز اذ ما يقتضي المنع من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد يقتضي المنع من
ذلك ايضا بل باستعماله في معنى صادق عليه وعلى غيره والاولى ان يعتبر الجمع في العنوان بمعناه المصطلح ويجعل شمول النزاع للبواقي
باعتبار المعنى والتبعية واما نحو نحن واتا ونضرب وضربنا فلا نزاع في انه حقيقة في الاثنين فما زاد وقد نبه عليه بعضهم واما الجموع
المضافة الى التثنية والجمع فهي داخلة في النزاع باعتبار كونها حقيقة او مجازا فما حكاه العضدي عن المشهور من ان نحو صغت قلوبكما
خارج عن محل النزاع لانه موضع وفاق فهو بظاهره غير سديد فان ظاهر اطلاقهم يابى عن ذلك مع ما فيه من التزام الاشتراك في
الجمع بحسب حال الاضافة وعدمها وهو بعيد لا يساعد عليه الذوق فالوجه ان يحمل كلامه على الاتفاق في جواز الاستعمال فان ذلك
غير بعيد نظرا الى وقوعه في الكتاب العزيز ثم الظاهر منهم ان لا فرق بين جمع يكون مفرده فردا او يكون زوجا وجمعا فكما ان اقل الاول
على القول بالثلثة ثلاثة افراد كذلك اقل الثاني ثلثة ازواج واقل الثالث ثلاثة جموع والى هذا ينظر قول من قال اقل جمع الجمع ثلثة

ثلاثة

الاذان وقوعه غير ثابت هذا وحكى المحشي البشراوي عن العلامة ابن [illegible] في حاشية المكية ان مؤلفها قال رايت رسول الله في بعض الوقائع فسالته
عن اقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق الى انه ثلاثة وفريق الى انه اثنان فما الحق فقال ثم اخطاهو لاء وهو لاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع
اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلاثة واقل مراتب الثاني اثنان ومثل له بعضهم بالخفين فانه يطلق على زوجين من جلس الخف
وجمعه خفاف لا يطلق على ثلثة افراد من هذا الجنس وهو محل نظر اذ لم نقل هذا على عدم كونه حقيقة فيما دون الثلثة عدم تبادره
وتبادر غيره وقد سبق ان ذلك يقتضي ان لا يكون حقيقة فيه واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة لاصالة عدم النقل وعلى جواز اطلاقه
على الواحد والاثنين مجازا وجود العلاقة المصححة له كالتعظيم تنزيلا لغير الجماعة منزلتها او لنحو ذلك وقد قيل في قوله تعالى وانا له لحافظون
ان المراد به هو الله تعالى وحده تعظيما حيث جرت عادة العظماء ان يتكلموا عنهم وعن اتباعهم بصيغة التكلم والجمع ثم استعيرت منه للعظمة
وجرت عن معنى الجمعية ويمكن ان يكون المراد به هو تعالى مع الملائكة الحفظة بامره وقد فسر الناس بعض الناس في قوله تعالى الذين قال
لهم الناس نعيم ابن مسعود مدعيا وفاق المفسرين عليه وهو اسم جمع وفسر الموصول في قوله تعالى والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و
يؤتون الزكوة وهم راكعون بامير المؤمنين عليه كما نطق به جملة من الاخبار غير ذلك احتج القائلون بانه حقيقة في الاثنين بوجوه
منها قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين للاجماع على حجبهما ومنها قوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى
وهرون ومنها قوله تعالى الا ثانيا اثنين واجيب اما عن الاول فبان الاجماع انما قام على حجب الاخوين لا على كونه مستفادا من
الاية سلمنا لكنه مجرد استعمال وهو لا يوجب الحقيقة لثبوت استعماله فيما فوق الاثنين ايضا والاشتراك على خلاف الاصل كما حققناه
سابقا ولو سلم انه على الاصل فقد بينا ما يوجب الخروج عنه واما عن الثاني فبالمنع من ارادتهما فقط بل مع فرعون مضافا الى ما سبق
في الاية السابقة واما عن الثالث فبان المراد ان صلوة الاثنين فما فوقهما صلوة جماعة فيف وطرفا الاسناد اولها بحكم الجماعة في
انعقاد الجماعة والفضيلة كما ورد المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن من يصلي معه وذلك لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية
لا بيان موضوعات اللغة وقد يجاب ايضا بانه خارج عن محل النزاع لان الكلام في صيغة الجمع لا في لفظه وكانه ناظر الى اجماع المنتهى او
يريد بمعناه المصدري والحق ان لفظ الجمع والجماعة بمعناهما الاسمي حقيقة ايضا فيما فوق الاثنين كالصيغة بدليل تبادرهما منهما وعدم
تبادر ما دونهما على ما يظهر من العرف احتج القائلون بالمنع مطلقا بما نقل عن ابن عباس من ان الاخوين ليسا باخوة وانه لو صح الاطلاق
في الاثنين لجاز جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان اذا اريد عالمان ورجلان واجيب عن الاول بانه معارض بقول زيد الاخوان
اخوة فالوجه ان يجمع بينهما بحمل كلام النافي على نفي كونه حقيقة وحمل كلام المثبت على كونهما مرادين منه مجازا وعن الثاني بمنع
الملازمة لانهم ربما راعوا في ذلك صورة اللفظ واستبعد العضدي بما حاصله انه لو كان الوجه مراعاة الصورة لجاز جاءني زيد
وعمرو العالمون نظرا الى ابقاء الصورة وتركه التنازلين وغيره بان مقصود المجيب مراعاة الصورة اعم من ان يكون حقيقة كما في
التثنية او حكمية كما في العطف والاظهر على ما احررناه من اثبات الجواز الحملة ان يجاب بان ثبوت المنع في صورة مخصوصة لا يوجب
ثبوته مطلقا كيف وقد بينا وقوعه في بعض الموارد الموجب [illegible] ذلك ان جوازه يتبع العلاقة وهي غير مطردة في جميع
الموارد تنبيه قد اشتهر بين النحاة ان اقل [illegible] عشرة واقل جمع الكثرة ما فوق العشرة الى ما لا حصر له وربما
يحكى وفاقهم عليه وهو صريح [illegible] ومن عدم تعرض علماء الاصول لذلك اطباء
[illegible] ان كلام النحاة ناظر [illegible] فيها على التفصيل المذكور وكلام الاصوليين ناظر الى العرف وهم لا
[illegible] الكن التزام مخالفة العرف [illegible] ذلك لا يخلو عن بعد ثم اعلم ان اهل الميزان كثيرا ما يطلقون الجمع ويريدون
فوق الواحد وهل هو مقول في عرفهم الى ذلك او بمجاز مشهور وجهان اظهرهما الاول وهو المعروف بين اهل العلم [illegible]
لا ريب في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم بمعنى ان النفي او الحكم المنفي يتعلق بكل فرد فرد من افراده [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] النفي [illegible] الجنس كما في قولك لا رجل في الدار او كانت مقرونة بمن ظاهرة نحو [illegible] او
[illegible] كقولك ما في [illegible] رجل
في الدار وليس بد من هذا [illegible] وتارة بالظهور كما اذا وقعت النكرة في سياق النفي اسما للليس او ما وشابههما من ما ولا التي فيها
كقولك ليس رجل ولا رجلا او ما رجل في الدار وانما جعلنا عمومها من باب الظهور دون النصوصية لانها كانت في لعموم النفي
كما هو الظاهر الغالب كذلك قد تاتي لنفي فرد واحد [illegible] ما زاد عليه فيقال ما في الدار رجل بل رجلان او يقال بل ثلاثة القسم الاول
فانه لا يصح ان يقال لا رجل ارسلس وبل في الدار بل رجلان او ليس فيها احد بل اثنان وهكذا وما يتوهم من ان جواز الاستثناء منها
ينافي نصوصيتها في العموم فمع عدم جريانه على الوجه الذي تختاره في الاستثناء مدفوع بان المراد بكونه نصا في العموم تمحضه له
بحسب الوضع وان جاز ان يستعمل في غيره مجازا عنه بخلاف المنفي في القسم الثاني فانه بحسب الوضع لا يختص للعموم هذا تحقيق ما
ذكروه ونحن نقول لا ريب في ان النكرة في سياق النفي انما تقتضي العموم على حسب الاقتضاء وتقييدها بالعموم في النكرة [illegible]

المطلقة بالنسبة الى افراد مفهومها المطلق وفى النكرة المقيدة بالنسبة الى افراد مفهومها المقيد فقولك ما جاءنى رجل يقتضى العموم بالنسبة
الى جميع افراد الرجل وقولك ما جاءنى رجل عالم او لا رجل عالما فى الدار يقتضى العموم بالنسبة الى افراد الرجل العالم لا مطلق الرجل وليس هذا عندى
من باب التخصيص بل من باب التقييد لان السلب انما يسلط على المقيد بعد اخذه مقيدا وعلى هذا فاذا قيل ليس فى الدار رجل عالم اريد به فرد لا
بشرط كما هو معناه الاصلى كان تعلق السلب به مستلزما للسلب لجميع ما يصدق عليه هذا المفهوم وهو جميع الافراد ولم يمتنع قولك بل رجلان او
بل رجال لانهما يشملان على فرد لا بشرط فيفيد بلا وابتا ثم بل تناقض وان اريد به فرد بشرط لا اى بشرط عدم الزيادة كان تعلق السلب به
مستلزما لنفى كل فرد بشرط لا لا مطلق الفرد لما عرفت من ان عموم النكرة المنفية على حسب اطلاقها وتقييدها فاذا كان المنفى مقيدا بشرط
لا فلا يجرم يكون العموم على حسبه وصح قولك بل رجلان او بل رجال ولا تناقض لانهما لا يشملان على مدلول فرد بشرط عدم الزيادة
بل بشرطها فظهر ان النكرة فى سياق النفى تصلح فى العموم مطلقا من غير فرق بين ادواته وموارده وبطل فرقهم بين لا النافية للجنس وبين
باقى ادوات السلب اذا دخلت على غير الالفاظ المذكورة حيث جعلوا الاول نصا فى العموم كغيره من ادوات السلب الداخلة على الالفاظ المذكورة
والثانى ظاهرا فيه مستندين فيه بامتناع عطف المثنى والجمع بيل على الاول دون الثانى وذلك لانهم ان ارادوا ان مدلول المنفى عند
العطف فرد لا بشرط فهو خطأ ظاهر بما بينا وان ارادوا ان مدلوله فرد بشرط لا فان ارادوا انه صح لا يقتضى العموم بالنسبة الى كل ما يصدق
عليه انه فرد بشرط لا فخالف لما يشهد به صريح العرف بل العقل ايضا فان من قال لا شرط لا ماخوذ لا بشرط فيفيد نفى جميع احاده وان
ارادوا انه لا يقتضيه بالنسبة الى مطلق افراد الرجل ففيه ان المنفى ح ليس المطلق بل المقيد وعموم النكرة المنفية ليس على الاطلاق بل على
حسب اطلاق مفهومها وتقييده من غير فرق بين النافية للجنس وما بمعناها وبين غيرها نعم فرق بينهما باعتبار اخر وهو ان التى لنفى
الجنس لا تدخل الا على الجنس دون الفرد سواء اعتبر لا بشرط او بشرط لا ومن هنا امتنع عطف المثنى والمجموع عليها بيل لان ذلك انما يصح
اذا كان المنفى فردا بشرط لا واما غيرها فيصلح لنفى الجنس والفرد بالاعتبارين فيصح ان يعطف عليها بالمذكور فالوجه ان يحمل كلامهم على
ان التى لنفى الجنس وما بمعناها صريح فى عموم النفى بالنسبة الى افراد مدخولها وما عداها ظاهر فيه وان كان صريحا فى العموم فى الجملة
ثم انهم خصوا حكم الوقوع فى سياق النفى بالنكرة مع ان كثيرا من المعارف ايضا يفيد العموم فى سياق النفى كالموصول فى قولك لا تهن من
يكرمك والجمع المعرف فى قولك لا تهن العلماء ونحو ذلك فنقول ليس المقصود تخصيص الحكم المذكور بالنكرة حتى يلزم منه ان لا يكون
مثل هذه المعرفة فى سياق النفى للعموم كيف وقد حكموا بانها العموم من غير تخصيص لها بسياق الاثبات بل المقصود ان افادة النكرة
للعموم يختص بما اذا وقعت فى سياق النفى حتى انها اذا وقعت فى سياق الاثبات لم يفده وضعا بشهادة العرف والاستعمال واما
احتجاج بعض المعاصرين عليه بعدم صحة الاستثناء منه مطردا فضعيف لان الاستثناء انما يطرد فيما لو لاه لوجب دخوله كما فى العام الشمولى
لا فيما لو لاه لجاز دخوله كما فى العام البدلى وان اراد بمجرد الجواز عدم اطراده مطلقا حتى اذا وقع فى سياق الاثبات ثم نعم ينبغى ان يفسر النكرة
فى العنوان بما يكون نكرة بحسب المعنى اعنى ما دل على الطبيعة المجردة او الماخوذة باعتبار كونها متحدة مع فرد لا على التعيين فيخرج مثل كل
فى قولك ما رايت كل رجل فان مدلوله المقيد بالرجل معنى معين لا يقبل الابهام والاشتراك ويدخل عدة العهد الذهنى واسم الجنس
اذا اخذ باعتبار فرد لا بعينه والمضاف الى احدهما فان وقوعها فى سياق النفى يوجب العموم من قولك لا مدخل السوق و
[illegible] من [illegible] النوجيه [illegible] صيغ العموم فانها بالنسبة الى ذلك وكذا الحال فى المعرف باللام
الجنس فانه اذا [illegible] العموم [illegible] نحو لا توجد نفسا ولا تفعل امرا لا تضع الظلم ونحو ذلك فانه لا يصدق نفى جنس
الا بنفى جميع افراده [illegible] الذى لا نزاع عليه فيشمل عليه والاستفهام الانكارى لرجوعه الى نفى وكذلك نحو كف واحذر واجتنب
[illegible] مقام النفى [illegible] الشرط ايضا وهو حسن ان اراد العموم كنحو ومهما فانهما كما يفيدان عموم الا [illegible] يفيدان عموم
ما يقع فى سياقهما من فعل الشرط وتوابعه فقولنا متى جاءك رجل فاكرمه يتناول جميع افراد المجىء والرجل ولا يعد سبب الحكم الى
وقوع اكرمه فى سياق [illegible] الالفاظ العموم فانها تعم افرادها بنفسها العموم العام لافرادها ولا فرق [illegible] بين سياق السلب منها بالنكرة
او بما [illegible] بها او بواسطة [illegible] فيدخل مثل لفظ فاسق فى قولك لا تكرم عالما [illegible] جليسا لفاسق ثم الجمع المنكر اذا وقع فى
سياق النفى ومشبهه كان [illegible] حكم المفرد فيفيد العموم بحسب الجماعات دون الافراد وكذلك نستحى [illegible] عموم المفرد فى النفى [illegible]
[illegible] عموم المسمى وعمومه اشمل [illegible] عموم الجمع وذلك لان السلب الوارد على المفرد او صريح فى نفى الاحاد المستلزم لنفى المسمى والجمع [illegible]
نفى الجمع [illegible] لا يستلزم نفى [illegible] المسمى وبخلاف نفى المسمى فانه لا يستلزم نفى المفرد ويستلزم نظاره فى الجمع كما [illegible]
احلفه [illegible] ان الالفاظ [illegible] كانها الناس وبايها الذين امنوا هل [illegible] خطابا [illegible] الوجود بين ودهم [illegible]
اولا وهب الخابلة على ما يحكى عنهم الى الاول والمعروف من اصحابنا هو الثانى وعليه اكثر اهل [illegible] والمراد بغير الموجود [illegible]
فى زمن الخطاب كما هو الظاهر وبما فسر بغير الموجودين فى مهابط الوحى وله وجه الا ان [illegible] الاولة الابية لهم لا [illegible]
عليه وتحرير [illegible] فى المقام يحتمل وجوها الاول ان يكون فى جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقى بالاحد ومن

وعدم

وعدمه فيكون الالفاظ الموضوعة بازائه حقيقة فيهم على الاول دون الثاني الثاني ان يكون في جواز استعمال لفظ الخطاب في المعدوم
ولو مجازا وعدمه الثالث ان يكون في قيام الدليل على تناول الفاظ الخطاب لوارده في لسان الشرع للمعدومين ولو على سبيل التجوز
عدمه والظاهر ان النزاع المعروف هنا انما هو في الوجه الاول بل ربما يتعين حمل كلام المانعين عليه دون الوجه الاخير وان احتملهما اطلاق
منهم لان جهتهم المعروفة لا تساعد الا على منعه وجوابهم عن جهة المثبتين مفصح عن ارادتها اما كلام المثبتين فيحتمل الوجه الثالث ايضا وعلى
تقديره يرجع النزاع لفظيا وكيف كان فالكلام في المقام من جهة توجه الخطاب الى المعدوم لا من جهة اطلاق لفظ الناس او الذين امنوا
عليه فان جواز اطلاق الاول عليه حقيقة والثاني مجازا حيث يتجرد عن معنى المتقي ليس من موضع النزاع في شيء وان احتمله بعض الاصحاب
اذ لا يرتاب احد في انهما في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وفي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا الاية ضالان لتناول المعدومين منهم حال الخطاب
بل سنا ولادلهم ثم النزاع كما ترى يختص بالخطاب اللفظي التخصيصي كما يظهر من تحرير محل البحث ويساعد عليه ظاهر عنوانهم واما الخطاب النفسي
الذي يرجع الى الاشارة وما صرحوا بانهم يقولون بجواز تعلقه بالمعدومين وهو قضية قولهم بقدمه وتفصيل الكلام فيه يطلب من
موضعه واما الخطاب بالكتابة فيما كان لو نوعيا وبالنوع من اللفظ فلا اشكال في جواز تعلقه بالمعدومين ولو مشروطا بوجودهم
واستجمعهم شرائط تكليفهم كما سيأتي الالفاظ انه خارج عن محل البحث لان الخطاب بالمعنى المذكور قد يكون بلفظ دال عليه كما في
المثال المذكور [illegible] الخطاب لمخاطبه [illegible] وتعبيرهم عن محل النزاع بما يضع لخطاب المشافهة وتمثيلهم بما
مر يوجب تخصيصه بالاول والتحقيق انهما متساويان في صحة النزاع والجواز وان افترقا على تقدير الجواز من حيث ان الاول يستلزم الجواز
في لفظ الخطاب على ما سنحققه بخلاف الثاني ثم هل النزاع في خطاب المعدومين مطلقا او عند انضمام الموجودين اليهم وجهان ومنهم من
نص على التفصيل كالمفتاح حيث جاز خطاب المعدومين بضميمة الموجودين ومنع من خطاب المعدومين خاصة والحق عدم امتناع
تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين بل غير الحاضرين مطلقا وجواز تعلقه بهم مجازا من حيث يشتمل على فائدة فلنا في المقام اذن دعوى
لنا على اولهما ان الخطاب ═══ شخص الكلام الى الغير تحقيقا والفهم من المغايرة الحقيقية ويحتمل الاعم منها ومن الاعتبارية
فيعم مخاطبة الانسان نفسه واطلاقه على توجيهه اليه تقديرا بتنزيل المعدوم او غير الحاضر منزلة الموجود الحاضر وعلى توجيه المدلول
اعني المعاني المرادة وعلى توجيه نوع الكلام وعلى توجيه المكتوب اليه شخصا او نوعا وعلى الاعم من قسمين منها او من اقسام مجازية
التبادر وتبادر الغير وصحة السلب مع اولوية المجاز من الاشتراك فاذا ثبت انه حقيقة في المعنى الاول فنقول حصول هذا المعنى
عقلا امرين الاول مقارنة وجود الموجه اليه لوجود الكلام لامتناع وقوع التوجيه نحو المعدوم او وقوعه بلفظ معدوم اما الاول
فلان توجيه شيء نحو غيره وانسبائه اليه يستدعي تميزا فيما توجه اليه بالضرورة وقد ثبت في محله ان المعدوم الخارجي لا تميز له في حال
عدمه فيمتنع التوجيه اليه لانه عبارة عن ايجاد التوجه وانشائه ولان مرجع التوجه هنا الى الابلاغ وهو مما يمتنع تحققه في الخارج بدون
تحقق المبلغ اليه بالضرورة واما الثاني فلظهور ان التوجه امر يحصل [illegible] اللفظ وينقطع بانقطاعه ولا بقاء له بعد انقضائه وهذا من الامور
البينة التي لا يعتريها اثر الارتياب فيمتنع وقوعه بلفظ [illegible] خطاب بمعناه الحقيقي يمتنع ان يتعلق بالمعدوم الثاني حصول الموجه
اليه بمعنى كونه بحيث يبلغه نص الكلام اذ على تقدير [illegible] التوجيه والابلاغ الى المخاطب ولو اعتبر فيه كون التوجيه
يظهر من بعضهم فاعتبار الحضور اوضح اذ على تقدير [illegible] الفهم به فيمتنع من العالم به فيما الافهام به ولو اعتبر [illegible]
[illegible] الحضور [illegible] العالم بالحال وغيره فظهر ان الخطاب بالمعنى الحقيقي لا يتعلق [illegible]
[illegible] سنعمله على الحقيقة بما اذا كان المخاطب موجودا حاضرا سواء كان الخطاب [illegible]
[illegible] كالكاف الاسمية في جئتك والتاء المفتوحة في ضربت واخواتها فانها [illegible]
المخاطب والخطاب باعتبار كونه آلة لتعرف حاله او لارضه كيا واخواتها فان معناها طلب التوجه من المنادى المخاطب [illegible]
التبادر كما يفصح عنه التصفح في موارد اطلاقها ولنا على الثانية وجود العلاقة المصححة للاستعمال من تنزيل المعدوم
منزلة الموجود الحاضر فان توجه النفس نحو الشيء وانصرافها اليه موجب تميز ذلك عندها اكمل تميز حتى يرى كا[illegible]
فيصح منها الاشارة اليه والخطاب معه تنزيلا لذلك منزلة الامر الواقع ومنه قولك عند ذكرك لمن يكرهه [illegible]
الخبيث صنعت كذا وكذا فتناديه وتخاطبه وتسند اليه بما يليق به عندك بلفظ المشافهة من غير فرق بين [illegible]
وغير الحاضر وهذا شايع في العرف واللغة في النظم والنثر وعلى قياسه خطاب الى الملفق من الحاضر وغيره بل الوجه فيه [illegible]
قوله تعالى فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا وكون الخطاب امرا نسبيا انما يستدعي وجود المخاطب وحضوره اما على الخصوص
كما في الخطاب الحقيقي او على سبيل الفرض والتنزيل كما في الخطاب المجازي فان ذات المخاطب متحدة في المقامين لظهور ان المخاطب بالخ
الحقيقي هو بعينه المخاطب بالخطاب المجازي وانما يختلف بحسب الاعتبارات اللاحقة له على كل من التقديرين [illegible]
وفي الثاني تقديرية وعلى قياسه التعبير عنه بضمير الغيبة واسم الاشارة ونحوها وعند الحضور [illegible]

في نظائر المقام من حيث معاينتها الحرفية دون الاسمية وأما التكاليف المستفادة من تلك الخطابات اذا فرض اشتمالها عليها فانما تتعلق
بالمخاطبين بها على تقدير وجودهم بالشرائط المعتبرة ومن جملتها بلوغها اليهم فيمتنع تعلقها بهم بدونها لامتناع تحقق المشروط بدون
شرطه وليس الامر ولو امتنع من باب الاخبار بحصول الطلب عند حصول الشرط على اسلوب الى بعض الاوهام كيف والامر على الوجه المذكور
لا يحتمل الصدق والكذب ولو كان من باب الاخبار لاحتملهما بل انما هو انشاء طلب مشروط وتوضيحه ان الامر كما قد ينشأ طلبا مطلقا غير
مقيد وقوعه بشيء كان قد ينشأ طلبا مشروطا مقيدا وقوعه بحصول شيء ففي الاول يتعلق الطلب بالمأمور حال الانشاء وفي الثاني يتوقف
تعلقه به على حصول الشرط وعند حصوله يتعلق به بذلك الانشاء ان لم يمتنع ويمكن حمل الخطابات الشرعية الصالحة للتعميم على مثل
هذا المعنى الا انه في خطابات النبي والائمة خروج عن الظاهر من غير مستند لان الوجوه التي تمسكوا بها مدخولة واما بالنسبة الى
خطاباته تعالى فغير بعيد ان جعلناها من الخطابات الشخصية نظرا الى انها انما كانت تبلغ الحاضرين بواسطة جبرائيل والنبي فالذي
كان يبلغ اليهم لم يكن نفس تلك الخطابات بل حكاياتها وهي تبلغ المعدومين ايضا والتجوز حاصل على التقديرين مع ان التعميم في
تلك الخطابات لاهل المجلس مع خصوص المجلس الاول تعسف ظاهر والتعميم اليهم والى غيرهم من الموجودين فقط ليس باولى من التعميم اليهم
والى غيرهم للزوم الخروج عن ظاهر الخطاب على التقديرين فان قلت [illegible] قرب الى الحقيقة امكن معارضته بان الثاني اوفق بما هو المقصود
في المقام من تعميم الاحكام مع انه يمكن ان يحمل ذلك قرينة على التعميم وان قلت [illegible] الخطاب حقيقة على التقادير الاول ولا يتوهم انه بناء
على هذا التقدير استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي حيث انه مستعمل في الحاضرين او الموجودين الذين هم مدلوله الحقيقي و
في غيرهم وهم مدلوله المجازي وذلك لان الموجودين او الحاضرين انما يكونون مدلوله الحقيقي اذا اطلق واريد وامنه خاصة واما
اذا اطلق واريد وامنه مع غيرهم فلا ريب في ان المجموع المركب ليس بالمعنى الذي وضع اللفظ بازائه فيكون استعماله فيه مجازا لا محالة
واما ما ذكره بعض الافاضل من ان جميع الخطابات الشرعية معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت
له اندرج تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فغير سديد لان ما يصلح للتعليق
انما هو الحكم المستفاد من الخطاب دون نفس الخطاب وهذا واضح وقولنا بجواز تعلقه بالمعدوم حال الخطاب لا ينافي كونه مجازا كيف و
لولاه لم يحتج الى تنزيل المعدوم منزلة الموجود الحاضر نعم يتجه اعتبار ذلك في الخطاب النوعي بالقسمة الى افراده الذهنية او الخارجية
الحادثة عند توجه المخاطب اليه كما سيأتي ولكنه بعيد عن مساق كلامه واما ما يتفرع عليه من ان التعليق لا يصح من العالم بالعواقب فقد
بينا ما فيه في بحث الواجب المشروط واعلم انه كما يصح الخطاب باللفظ كذلك يصح بما يدل عليه من الخطوط والنقوش وكما يصح تشخص اللفظ
والخط كذلك يصح بنوعيهما وتحقيق ذلك ان الخطوط ليست موضوعة بازاء المعاني ابتداء والا لتعرضنا لها ولا لتشخص من الكلام
على التعيين او على البدلية لعدم دلالتها عليه مع تخلفها عنها وانما هي موضوعة بازاء الملفوظات التي ما يقع التلفظ بها سواء تلفظ
بها او لم يتلفظ ولا ريب انها امور كلية منطبقة على جزئيات كثيرة ولا تختلف عنها في الدلالة الا عند الجاهل باوضاعها فكما ان الالفاظ
يخاطب بالالفاظ فيوجهها الى من يقصد توجيهها اليه لتفهيم ما انها كذلك الراقم يخاطب بما يخطه فيوجهه الى من يقصد توجيهه اليه لتفهيم
الالفاظ من حيث دلالتها على معانيها ولا فرق في ذلك بين ان يكون المقصود مخاطبا بعينه كما في المكاتيب المتداولة او غير معين و
ما اشتمل على تعيين اجمالي كما في مقالة المصنفين اعلم وافهم وتدبر وخوطب بالخطابات منهم الى كل من وقف على تلك الرقوم ولا
يصح في ذلك افراد الضمير وتعدد المخاطبين مع ما ثبت عندنا من المنع من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لان مدلول المكتوب
هو النوع دون الشخص فيصح اعتبار تعلقه بالمتعدد ولو بحسب تعدد تحققاته الخارجية او تعدد تمثلاته الذهنية الناشئ من تعدد
تصوراتهم له مع احتمال ان يجعل الخطاب الى نوع الناظر في كلامهم فكانه قيل اعلم ايها الناظر في الكتاب فلوحظ الجميع بعنوان واحد
وخوطب بالخطاب واحد بتنزيلهم منزلة شخص واحد بل مصنفاتهم من اولها الى آخرها خطابات الى الناظرين اليها ممن لهم اهلية النظر
فيها وان لم يشتمل على لفظ خطاب الا ما شذ منها وندر كقولهم في مفتتح الكتاب بحذف اللهم وشبهه ولذلك لا فرق فيما مر بين الخطوط
التي قصد التوجيه والخطاب باشخاصها كما في المكاتيب او قصد بانواعها اعني القدر المشترك بين المرسوم منها وبين غيره من الافراد
كما في الكتب المصنفة فان المصنفين انما يقصدون توجيه نوع ما رسموه الى الناظرين اليه حتى ان النسخ المأخوذة من نسخهم ايضا
موجهة الى الناظرين اليها لتحقق النوع الموجه فيها نعم لا بد من اعتبار قصد الحكاية او الاختصاص العرفي ليتحقق التبر ولا تدخل
عبائر الكتب وما يبين ذلك ان الوضع انما يلحق الامور الكلية من اللفظ والخط وشبههما دون التشخصية لانتفاء الفائدة المعتد
بها في حقه فكما ان الواضع لم يضع شخصا من اللفظ بعينه بازاء معنى بل وضع الامر الكلي الدائر بين مصاديقه له كذلك لم يضع شخصا
من الخط بازاء اللفظ بل وضع القدر المشترك بين مصاديقه له فيصح التوجيه والخطاب في المقامين بالشخص والنوع لا يقال اذا لم يكن
التشخص موضوعا فكيف يتحقق التوجيه به اذ لا وجه لتوجيه غير الموضوع في غير مقام الحكاية لانا نقول حيث كان الشخص في الخارج عين
النوع فتوجيه احدهما عين توجيه الآخر في الخارج وان تغايرا في العقل والفارق بين الوجهين المذكورين ان المقصود في احدهما

توجيه

توجيه النوع في ضمن شخص دون غيره وهذا متعين في الالفاظ الموضوعة للخطاب اذ المستعمل في معانيها الحقيقية كما يظهر مما مر وفي الاخر توجيه
باعتبار موارده وافرادها فهما في الحقيقة اعتباران يطرءان على توجيه النوع هذا ويمكن ان يجعل الموضوع في القسمين نفس الجزئيات بان
يكون الواضع قد لاحظ الفرد والمشترك ووضع كل جزئي من جزئياته بازاء المعنى ولا يلزم من ذلك ان يكون جميع الاوضاع نوعية لامكان
الفرق باعتبار النوع الموضوع وعدمه لكنه بعيد عن الاعتبار وعلى تقديره فالوجه ان يجعل الخطاب في كتب المصنفين بحسب خصوصيات
النقوش ومدلولها من خصوصيات الالفاظ المتصورة الملفوظة وتوجيه ان الخاطب بالاخط نوع الكلام الذي يولفه ويتوصل
بملاحظته الى ملاحظة خصوصياته من افراده الحادثة عن القاصدين بحكاية كلامه او ما قام مقامه ويوجهه الى من تعلق قصده به بالطبيعة
وعلى قياسه الكلام في النقوش ولا يخفى ان تسمية ما عدا توجيه شخص اللفظ المعين خطابا مجاز كما عرفت في مفتتح الاحتمال لكن لا
يستلزم الجواز فيما خوطب به ما لم تكن من الالفاظ الموضوعة للخطاب اذا تحقق هذا فنقول خطابات تم في الكتاب لا تخ اما من قبيل
الخطاب بالالفاظ او بالنقوش او بالالفاظ والنقوش والفرق بين هذا وسابقه مع استلزامه الخطاب بالالفاظ ايضا على ما مر
ان الخطاب بالالفاظ يستتبع الخطاب بالنقوش وهنا اصلي على احد تقديريه تبعي على الاخر وعلى التقادير اما ان يكون الخطاب
بالنوع او بالشخص او بالنوع من احدهما او بالشخص من الاخر على هذه التقادير اما ان يكون الخطاب الى معين من الموجودين
حاضرين الخطاب والحاضرين او غير معين منهم وهي الصور المحتملة لا تزيد على هذه الصور والاظهر انها من قبيل الخطاب بالالفاظ
النوعية لا بالكتابة لعدم نزولها على الكاتب وان كان في بعض الايات دلالة عليه وكما بالالفاظ الشخصية لان التخصص لو كان
يبلغ غير المخاطبين بها فما لنا من جبرئيل او النبي ولما كان يبلغ المخاطبين حكايات فيندفع توجه الخطاب اليهم على هذا الوجه
عن الخطاب بالكتابة التاويل بتنزيلهم منزلة الحاضرين ولا ريب ان حمله على النوع اقرب اليه ومع ذلك فهو اوفق بما هو المقصود من
تعميم الاحكام فمعلوم خطابات تم بكل من يصلح لان يخاطب بها عند وقوعه عليه من الغائبين والمعدومين كما يلفها بالموجودين
الحاضرين من تم اهلية الفتوى وغيرهم وان توقف بناء غيرهم في تعيين مراده تم ولو غالبا على تقليدهم بمحل انه تم خاطب الناس
خصوصا او عموما بلسان رسوله بشخص ما خاطبهم مما او لا او مطلقا بمعنى انه انشاء الخطاب بكلامه بتنزيله لذلك الكلام نفسه كما هو
نفسه كونه خليفة عنه فيكون كلامه بمنزلة الكلام الذي يخلفه تم في هؤلاء ايضا مكان في مخاطبات تم لو سوغ وفيه تعسف والفرق
بين وما حققنا يتضح ان النزاع المعظم مع الحنابلة اما في جواز تعلق الخطاب بمعناه الحقيقي بالمعدومين او في قيام الدليل على
ان خطابات الشرع مستعملة في غير معانيها الحقيقية وقد اشرنا الى ذلك في صدر البحث والا فجواز استعمال لفظ الخطاب في غير الموجود
او غير الحاضر في الجملة مما لا مجال لانكاره تم الحجة المعروفة للمانعين امران الاول القطع بانه لا يتوجه للمعدومين يا ايها الناس ويا ايها
الذين امنوا وانكاره مكابرة الثاني انه يمتنع خطاب الصبي والمجنون ونحوهما مع وجودهم وادراكهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم
بالمنع اجدر لكونه عن الفهم ابعد واجاب النفاة عن الاول بانه حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين
والمعدومين وكان الطلاق لفظ الناس والذين امنوا عليهم بطريق التغليب فلا وشبهه شايع في الكلام يعرفه علماء البيان
وانت خبير بان هذا الجواب مما لا مساس له بالدليل المذكور على ما استظهرناه في محل النزاع من حمل الخطاب على الخطاب الحقيقي
الخطاب النفاة على الظهور وان اللفظ بعد التغليب دخل بل المعدومين منزلة الموجودين لا يكون الخطاب الحقيقي نعم لو كان المقصود
منع استعمال الفاظ الخطاب في المعدومين مطلقا لتوهم اطلاق الدليل المذكور نهض الجواب المذكور على رده لكن يرد عليه ان
التزامه المنع فيما لو اختص الخطاب بالمعدومين مما لا وجه له على هذا التقدير ايضا فان جواز استعمال لفظ الخطاب في خصوص الميت
وما يحكم من الجمادات ونحوها في الجملة تنزيلا لها منزلة الموجودين وذوي العقول مما لا يكاد يخفى لاستعماره في النظم والنثر
اللهم الا ان يدعى المقصود عدم جواز ذلك بالنسبة اليهم لانتفاء الفائدة في حقه وهو لو تم فانما يتم بالنسبة الى من هو محل
البحث من الخطاب اللفظي واما بالنسبة الى غيره تم فان الذي يستفاد من بعض الايات والاخبار ان لجميع المخلوقات من الجمادات
والنباتات والحيوانات العجم نوع شعور وادراك تدل به بارئها وصانعها وتسبح وتقدسه بحسب ذلك الشعور والادراك
قال الله تم وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال جل شانه والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقال تم
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وتدل ايضا على ان الله تم يخاطبها وهي تخاطبه بلسان مناسب قال
تم واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا الاية وقال تم وقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقال
قيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقال جل جلاله ويوم يقول لجهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد من الايات الى غير ذلك
واجاب عن الثاني بان عدم توجه التكليف بناء على الدليل لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا وحكايته هذا انما يرد اذا كان
استدلالهم بعدم توجه التكليف على عدم عموم الخطاب وليس كذلك كيف والمعدومات الاساعر منهم مكلفة على وجه التنجيز بل
استدلالهم بعدم توجه الخطاب اليهم على عدم عموم الخطاب له قال بعض الناظرين في كلامه بعد نقل الرد المذكور وهذا وان دفع

الموجودين
الحاضرين

الجواب الا ان الاستدلال لا ينتج عن شبهة مصادرة لان عدم توجه الخطاب الى المعدوم في قوة عدم تناوله له اشهى وفيه نظر لان
مقصود الدافع في الرد ان الاستدلال انما هو بعدم توجه الخطاب الى الصبي والمجنون ونحوهما على عدم توجهه الى المعدوم وانه ينافي ان
يكون الخطاب متناولا له لفظا على ما وقع في الجواب وظاهر ان هذا ليس من المصادرة في شيء وانما يلزم المصادرة ما لو اراد ان الاستدلال
بعدم توجه الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله له لكنه خلاف الظاهر من كلام الدافع كما يرشد اليه ما رجع الضمير في المستدل له وافرد في
عليه والا لكان عليه افراده في الموضعين وكان الناظر غفل عن ذلك وحمل كلامه على الوجه الثاني ثم يرد على الدافع ان مقصود المجيب
على ما يظهر من كلامه ان لا ملازمة بين ان يعم الخطاب لفظا للصبي والمجنون ونحوهما ولا يعم التكليف المستفاد منه نظرا الى انتفاء
الشرط في حقهم لظهور ان القائل بعموم الخطاب للمعدوم قائل بعمومه للصبي والمجنون ايضا وحيث ان المستدل لم يات عليه بحجة بل
اقتصر على مجرد الدعوى كان المنع كافيا في الجواب ودعوى الدافع ان الاحتجاج بعدم توجه الخطاب لا بعدم توجه التكليف لا يجدي
في ذلك بل فيه اشعار بذهوله عن مقصود المجيب والتحقيق ان المجيب لم يقصد ان الاستدلال بعدم التكليف وانما عنى ان الادلة انما
تنفي تعلق التكليف بهم لا تعلق الخطاب وعن هنا يظهر ايضا ضعف ما اورده بعض الافاضل عليه من ان تعلق الخطاب لو جرى النزاع في شمول
الخطاب للمعدوم وضعا وعدمه وانما لو جرى [illegible] المراد فيكلف المعدوم فلا اذ لا [illegible]
في تناول الصيغة لهم بعد تسليم خروجهم عن المراد [illegible] منشأ عدم الفرق بين [illegible]
وبين الحكم المستفاد من الخطاب فانه قد يختلف متعلقهما كما في الامر الفائت وقد يتحد مع اتحاد الزمان ولو عرفا كما في تحرك او اختلافهما
كما في قوله حج ان استطعت مع تاخر زمن الاستطاعة عن زمن الخطاب فكون الخطاب منجزا لا ينافي كون الحكم المستفاد منه معلقا
على امر غير حاصل فمقصود المجيب ان الثابت في حق الصبي والمجنون عدم التكليف لا عدم الخطاب فيرجع الى منع الاصل احتجت
الحنابلة بانه ايضا بوجهين الاول لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليهم والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا
لا معنى لارساله الا انه امر بتبليغ الاحكام ولا تبليغ بغير هذه العمومات وهي لا تتناولهم الثاني انه لو لم يكن خطابا لهم لزم الواجب
على اهل الاعصار بذلك الخطابات وهو اجماع على تناولها لهم واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان التبليغ منحصر في العمومات التي هي
خطابات المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل كما يحصل للمشافهين بالمشافهة كذلك يحصل لغيرهم بنصب الدلائل والامارات
الدالة على مشاركتهم لهم في الحكم وعن الثاني بانه لا يقتضي ان يكون ذلك لعلمهم بتوجه الخطاب اليهم بل لعلمهم بثبوت حكمهم عليهم
للادلة الدالة على اشتراك التكليف بين الحاضرين وغيرهم واورد الفنازاني على الجوابين سوى الاحتمال ان الادلة الاخرى ايضا من قبيل
الخطابات او ما يرجع دليل حجيته اليها كالاجماع فلا يصح الاحتجاج بها اذ التقدير انها لا تتناول المعدومين واجاب بانه يجوز ان يثبت ذلك
باجماع او بنص على ثبوت الحكم او حجية الادلة في حق الموجودين والمعدومين بطريق اخر غير تناول الخطاب لهم كما في قوله الجهاد ماض
الى يوم القيمة ولا يجتمع امتي على الضلال انتهى والاظهر في [illegible] ثبت الحكم في حق المعدومين بطريق اخبار الموجودين واعلامهم
بتعلق الاحكام بهم عند وجودهم واستكمالهم لشرائط التكليف [illegible] عن حصول مفاد الخطاب عند الوجود و
استكمال الشرائط اذ لا نعني بالحكم الا الاثر اللازم منه [illegible] اثبات العموم سواء اريد به
[illegible] الخطاب الحقيقي او اريد به ارادة العموم من الفاظها [illegible]
[illegible] او ارادة الايجاد كما دل عليه الايات فان خطابه هذا يتعلق بالمعدوم [illegible]
اذ [illegible] الرابع صدور هذه اللفظة والا لتسلسل بل هو مجاز في الارادة الحتمية والمشيئة كما يدل عليه [illegible]
قوله [illegible] ومولى الانام زين العابدين وسيد الساجدين في دعائه المعروف ومضت على ارادتك الاشياء [illegible]
قوله [illegible] وباراداتك دون نهيك منزجرة الى غير ذلك ولو سلم فليس المراد به الخطاب لان المعدوم غير قادر على الكون فطلبه
منه محال [illegible] ان الامر المذكور يتساوى بالنسبة الى ذوي العقول وغيرهم من الجمادات والاعراض فيلزم عليه التزام جواز خطابهم
باللفظ [illegible] جمادات والاعراض حتى المعدوم ومنها مطلوبه هو ما يشهد صريح العقل بقبحه وفساده ومنها ان دليل المنع على تقدير
صحته لا يجري في خطابه تعالى لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء وهذا ايضا ضعيف لانه ان اريد ان الخطابات
المتعلقة بالمكلفين في ازمنة وجودهم مع ما بينهما من الاختلاف بحسب التقدم والتاخر الزمانيين ان قيست اليه تعالى كانت على حد
سواء فهذا مما لا ينافي المقصود بل ربما كان اعترافا به وان اريد ان نسبة المكلفين الى خطابه تعالى متساوية وان اختلف ازمنة
وجودهم [illegible] بالنسبة الى ما هو محل البحث من الخطاب اللفظي لانه [illegible] فكيف يتساوى نسبتهم اليه ولو التزم
باستمراره لزم ان يكون كل من احاد المكلفين مخاطبا بالاحكام وكل جزء من اجزاء الزمان وهذا في غير زمان وجوده
[illegible] لما مر من ان الخطاب امر نسبي يمتنع تحققه في الخارج بدون وجود المخاطب على ان هذا غير معقول بعد حصول الامتثال
[illegible] المكلف للزوم [illegible] الحاصل على الاول والتكليف بالمح على الثاني واجيب ايضا بان خطابه تعالى لما كان مقرونا بتبليغ

الرسول لزم ان يعتبر فيه وجود المخاطبين واجيب عنه بان التبليغ يتبع الخطاب فاذا كان الخطاب عاما وجب ان يكون التبليغ ايضا عاما
وفيه ان مقصود المجيب بالتبليغ تبليغ الرسول بنفسه كما هو الظاهر وح فلا يتصور العموم ومنها انه تعالى خاطب الناس قبل خلقهم بقوله الست
بربكم كما هو نص الاية فلو كان قبيحا لما وقع وهو ضعيف ظاهرا اذ لا نسلم ان الخطاب للمعدومين بل للموجودين لانه تعالى خلقهم في عالم الذر
ثم خاطبهم كما يدل عليه قوله تعالى قبل ذلك واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم وقد نطق بمضمونه جملة من الاخبار واما ما يتوهم
من انا نلتزم بمثل ذلك في المقام فنقول بانه تعالى خاطبهم بالاحكام في عالم الذر فيه انه خروج عن البحث اذ الكلام في جواز تعلق
الخطاب بالمعدوم والمقدر المذكور لو ثبت لا يكون منه مع ان الكلام في عموم الخطابات الواردة في الشريعة ودعوى انها
متوجهة الى الموجودين في عالم الذر على وجه يتحقق به مخاطبتهم بالمعنى الذي سبق مجازفة بينة ومنها ما ورد من الامر بقول
لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا وقول لا بشيء من الاول ربا اكذب بعد قول فباي الاء ربكما تكذبان فان ذلك يدل
على ان القارئ مخاطب بهما والا لما حسن قول ذلك بعدهما ورد بان المقصود من ذلك اظهار الايمان لا جواب الخطاب بدليل
عدم استحبابه عقيب يا ايها الناس واستحبابه عقيب يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم وفي الاستشهاد بالاية الاخيرة
نظر لامكان تعميم حكمها لا سيما بالنسبة الى قوله ومن يقول والاظهر في الجواب ان يقال ما دل على استحباب التكلم بذلك
مطلق لا صراحة له في كون اللفظ مخاطبا به بذلك الخطاب بل الحقيقة اما في الثاني فظ لعدم اشتماله على ما يقتضي ذلك
فان مفاده الاعتراف بعدم كونه مكذبا وذلك لا يوجب كونه مخاطبا واما في الاول فلجواز ان يكون المقصود منه التلفظ
بذلك تنزيلا لنفسه منزلة احد المخاطبين بربما مناسبة المشاركة لهم في الحكم مع بيان كونه مهيئا للقبول مستعدا للامتثال
وخص ذلك بالخطاب بيا ايها الذين امنوا لما فيه من اظهار الايمان دون يا ايها الناس وعلى هذا ينبغي ان ينزل ما قيل
من ان قول لبيك في الحج جواب عن نداء ابراهيم حيث امره تعالى بان يؤذن في الناس بالحج ففعل هذا وفي منها قوله تعالى لينذركم به
ومن بلغ سواء جعل جملة الموصول مرفوعة بالعطف على الفاعل او منصوبة بالعطف على المفعول وتخصيص الاحتجاج به على الوجه
الاول وهم كيف واقرب لفظا واوفق دلالة ورد بان الانذار بالقرآن لا يستلزم تعلق خطاباته بالمنذرين بل يجوز
ان يكون لبيانه مساواة غير الحاضرين لهم ومشاركتهم اياهم في ذلك بقي الكلام في ثمرة النزاع فاعلم ان بعضهم ذكر ان الثمرة
تظهر في مقامين الاول ان الخطابات الشرعية على تقدير شمولها للمعدومين لا يجب عليهم الفحص عن معارضها لجهلهم بالموجودين
ولا البحث عما فهموه بل وظيفتهم حملها على ظواهرها عندهم لان الحكيم لا يخاطب بما له ظاهر عند المخاطب ويريد خلافه من غير نصب
قرينة بالنسبة اليه واما على تقدير عدم الشمول فليس واجبا عليهم التعويل على ظواهرها عندهم بل ينبغي عليهم ان يجتهدوا
في تحصيل ما فهمه الموجودون حال الخطاب بالبحث عن مصطلحهم وعن وجود القرائن الموجبة لصرفها عن ظاهرها عندهم و
عدمه لانهم مشاركون لهم في التكليف وفيما فهموه من تلك الخطابات لا في العمل بظواهر تلك الخطابات عندهم فلا يتوهم
ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكم الله تعالى في الاولين هو حكمه في الاخرين وامثال
ذلك انما يقتضي الشركة في التكليف لا في تعويل كل قوم على ما هو الظاهر عندهم من الخطابات الشرعية الثاني ان الخطابات المطلقة على
القول بالشمول تحمل على اطلاقها في حق غير الحاضرين حيث عدم ثبوت التقييد من خارج فيثبت الحكم في شانهم من غير فرق بين ان
يتحدوا في وصف مع الحاضرين او لا واما على القول الاخر فانما يثبت الحكم في حقهم ان اتحدوا في الوصف وذلك كصلوة الجمعة
حيث امر بالسعي اليها من غير تقييد بحضور السلطان العادل او نائبه الخاص مع تحققه في حق الحاضرين فان جعلنا الخطابات
مختصة بالحاضرين لم يكن في اطلاقه دلالة على نفي الاشتراط بذلك لتحققه في حقهم والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى ما عدا
الشرط وان جعلناه شاملا لغيرهم ايضا دل اطلاقه على عدم اعتبار الشرط المذكور لان منهم من لا يتحقق الشرط المذكور في حقه وانما
خصصنا الكلام هنا بالحاضرين اقتصارا على ما ذكروه وفي المقامين نظر اما في المقام الاول فلان الفرق في مخاطبة الالفاظ
في حق السامعين بين المخاطبين منهم وغير المخاطبين امر مسح الفساد معروف عن منهج السداد لاجماع ظاهر على حجية ظواهر
الالفاظ في حق السامعين لها مطلقا ولولاه لزم لم يعتبر ظواهر الاقارير والوصايا والعقود والشهادات ونحو ذلك في حق
غير المخاطبين بها ولم يجز شهادتهم على شيء من ذلك ومن تتبع الاخبار تبين له ان الرواة كانوا كثيرا ما يعولون على مخاطبات
الائمة لغيرهم من السائلين ودعوى افتقارهم في ذلك على صورة حصول العلم بالمراد مجازفة واضحة ثم ما وقع على الفوت
بالتناول من جهة ظواهر الخطابات في حقنا من غير حاجة الى البحث والاجتهاد اوضح فساد من سابقه فانا بعد ما نبه لدينا
من طريان النسخ والتخصيص والتقييد على كثير من تلك الخطابات لم يبق لنا وثوق بما يحكيه من تلك الظواهر قبل
الفحص بل يحتاج بذلك العلم الاجمالي عن حد الظهور والاجمال الى حد الاجمال وعدم الدلالة فيجب الفحص والتتبع في معرفة
الموارد والتعويل في تبيينها الى الادلة المعتبرة وهذا ايضا مما لا فرق فيه بين المخاطبين وغيرهم واما في الثاني فلان

الاتحاد في الصنف حتى الكون في زمان النبي صلعم يجب عدم انسلاخ الشريعة وسد باب الاحكام بالكلية كما قيل وليس بشيء لان المراد اعتبار
الاتحاد حيث لا يقوم دليل على عدم اعتباره والاتحاد في الكون في زمان النبي صلعم ثابت بالاجماع بل الضرورة على عدم اعتباره في معظم الاحكام
فلا يلزم على اعتباره حيث لا يقوم عليه الحجة ما ذكره من الاعدام والانسداد نعم يرد عليه ان ثبات التكليف بمن لم يشافه الله بالكون في زمان
النبي صلعم والاعتذار بان التكليف المشروط مطلق بالنسبة الى الواجدين للشرط اتما يتم حيث يتم استمرار الشرط دون ما ينقطع بالكون في
زمان النبي صلعم ولعمال قيام القرينة الدالة على الاشتراك المعتد بهم منتفي بالاصل والاجماع معتمد على ان كل حكم ثبت بالخطاب
كان متعلقا بغيرهم ايضا مطلقا مضافا الى عموم ما دل على ان حكم الشيء في الاولين جار في حق الاخرين فظهر ان الاستدلال بظاهر الاية
على وجوب صلوة الجمعة مجمعة ان لم يكن هناك ما يوجب صرفها عن ظاهرها لعدم استدامة الشرط المعتبر في وجوبها في حقهم تنبيهات
الاول ان الخطاب الى الواحد لا يقتضي التعميم نعم نقول بعموم الحكم المستفاد منه حيث لا يفهم قصد الخصوصية من قيام الادلة الخارجية
عليه كالفحوى وكقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وعزي الى الحنابلة القول بانه يقتضي التعميم وهو متضح الفساد بل وما قيل
بانهم لا يقولون ايضا بالتعميم من حيث اللفظ بل من باب القياس الثاني لا كلام ظاهر في ان الخطاب بصيغة المؤنث كيا ايتها المؤمنات
لا يتناول الرجال واما العكس كيا ايها المؤمنون فلا اختصاصه بالرجال ما لم يقم قرينة عليه بدليل التبادر ولاجماع اهل العربية
على ان واحد المذكر هو لا يتناول المؤنث وقيل بالدخول الا ان اهل الاستدلال ليس المذكر عاما ان ثبت الاجماع كما في [illegible]
وجوابه ان وقوع ذلك لا ينافي ظهوره في خلافه وما ذكرنا يسلم اذا لم تقم قرينة دالة على ارادة الجميع ولا كلام على انه تيرة الثالث
الخطاب بين يستوي فيه المذكر والمؤنث لكن اذا كان الضمير العائد اليه مؤنثا اختص بالمؤنث واما اذا كان مذكرا اشترك فيه المذكر
والمؤنث وقيل بل يختص بالمذكر وهو بعيد عن ظاهر الاستعمال وما مثل من في الشمول والخلاف الرابع ايات الكتاب منها ما هو خطاب
منه تعالى اما الى الناس عموما كيا ايها الناس اتقوا ربكم اعبدوا ربكم وما مثله الامر بضمير الجمع المذكر حيث لا يتعدم ما يقتضي تخصيصه
بالبعض كما نظروا على الصلوة بناء على استظهار العموم منه او الى نوع منهم خصوصا كالمؤمنين واولي الالباب واهل الكتاب
كما في الايات المشتملة على الخطاب اليهم او الى شخص كيا ايها النبي ان تبوأ وايا النبي ومنها ما الفه تعالى لانه يخاطب
به النبي صلعم اياه تعالى نحو قل رب اغفر والناس عموما نحو قل يا ايها الناس او صنفا منهم خصوصا نحو قل يا اهل الكتاب قل يا ايها
الذين هادوا وقل للمخلفين من الاعراب سندعون ويمكن ان يجعل الخطاب وذلك منه تعالى اليهم ويكون الامر بالقول امرا بتبليغ
الخطاب فيرجع الى القسمين الاولين وان يكون مامورا بان يخاطبهم بما يدل على تلك المعاني وان لم يكن بخصوص تلك الالفاظ
او لان يخاطب به المسلمون كما في قوله قولوا امنا بالله وما انزل الينا ويحتمل فيه الوجه الاخير ايضا او لان يخاطبوا به النبي صلعم كقوله و
قولوا انظرنا او لان يخاطب به جبرائيل النبي صلعم نحو وما نتنزل الا بامر ربك وما منا الا له مقام معلوم او لان يخاطب العباد به
بينهم كايات الحمد ومن هذا القبيل تاليفهم للادعية والزيارات لمخاطبة الداعين والزائرين ويحتمله المراثي المنظومة للحسين
والظاهر ان النزاع المتقدم في خطاباته تعالى يجري فيما الفه لمخاطبة نبيه صلعم ان لم يجعله خطابا له تعالى واعلم ان حكاية الخطاب خطاب
الى من خوطب بالحكاية وليس المحكي خطابا اليه بل الى من حوله [illegible] ترتيب الحكايات القول في التخصيص والمخصص
مرفقد مر التخصيص قصر العام او حكمه على بعض ما يتناوله [illegible] في استعماله وضع للعموم موضوعا استعمل فيه
او لم يستعمل فدخل العام الذي اريد به جميع مسمياته ثم صرف عن الحكم في البعض [illegible] على الظاهر [illegible]
كان التخصيص بالاستثناء على ما سيجيء وبالشرط والغاية من حيث دلالتهما على اخراج الفرد الذي لا يشملهما على الشرط مطلقا او
لا يقارن ما قبل الغاية مطلقا فان التقييد بهما وان لم يكن معتبرا في الفرد لكن الفرد المقيد بهما فرد نقيض الحكم لا حقا
نه واما من حيث دلالتهما على زوال الحكم عن المحكوم عليهم عند زوال الشرط او بعد الغاية فليس من تخصيص العام اذ لا عموم له بالنسبة
الى ذلك بل اما من باب التقييد ان دل اللفظ عليه بالاطلاق او من تخصيص ما دل على عموم الحكم بالنسبة اليهما ان كان هناك
ما يدل عليه والتحقيق ان مفادها بالاعتبار الاول ايضا ليس من تخصيص العام بل اما من تقييد الحكم كما في الشرط لان الحكم فيه انما
يتعلق بالجميع لكن لا مطلقا بل اذا تحقق الشرط او من تقييد العام ضمنا كما في الغاية بالنسبة الى الافراد التي لا تقارن ما قبلها
فان المراد بالعلماء في قولنا اكرم العلماء الى ان يفسقوا او الى يوم كذا العلماء الغير الموصوفين بالفسق والموجودين قبل الغاية
المذكورة اذ لا معنى للتحديد بالغاية بالنسبة الى من استمر الفسق في حقهم من زمن الخطاب او تاخر عن الغاية وكذلك يدخل العام
الذي اريد به البعض ابتداء بان الحق العام على الخاص باعتبار عمومه واما اطلاق العام على الخاص لا باعتبار عمومه بل باعتبار كونه
موضوعا له بخصوصه فليس من التخصيص وان قدر ظهوره عند الاطلاق في العموم سواء غاير وضعه وضع العام كما لو اطلق لفظ الرجال
على الرجل عليه باعتبار كونه عالما او لا كما في الجمع المعرف المعهود او الموصوف على ما عرفت وخروج ذلك عن الحد اما لعدم تتميمه
عرفه فصرا بما هو تعيين لاحد محتملات اللفظ او لان قيد الجنسية مفهوم من قولنا بعض ما يتناوله فالمعنى قصره على بعض ما يتناوله

[illegible]

من حيث انه بعض ما يتناوله وايضا الاستعمال فيما ذكر كثير لكن يشكل ذلك في بدل البعض فان الحكم لا يلحقه من حيث كونه بعض مدلول اللفظ
اخر وجوابه ان البدل الصحيح ما كان يدعى علقة مصححة لظهور عدم صلوح كل لفظ للبدلية كان من كل لفظ لزم ان يعتبر في
بدل البعض من الكل علقة كونه بعضا من الكل فيشتمل على قصر حكم العام على بعض ما يتناوله من حيث انه بعض ما يتناوله وان كان
من حيث انه مدلول لفظ اخر ايضا واما قصر المعهود على بعض ما يتناوله كقولك جاءني رجال فاكرمت الرجال الا بعضهم فدخوله في الحد
وخروجه عنه مبني على دخوله قبل القصر في حد العام وخروجه عنه وحيث اخترنا سابقا دخوله في حد العام لا جرم يدخل قصره في حد
التخصيص ومثله الجمع المعرف الموصوف وقد تقدم الكلام فيه وقد يعرف التخصيص بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه
بان الخطاب لا يتناول ما اخرج عنه واجيب تارة بان المراد ما يتناوله لولا الاخراج كما في هذا عام مخصص مع ان المخصص لا يكون
عاما فان المراد ما يكون عاما لولا التخصيص واخرى بان المراد ما يتناوله وضعا وان لم يكن مقصودا وهذا اظهر لخروج بقية
المطلق منه ح ولا يخرج على الوجه الاول وقد يطلق التخصيص على قصر الكل على بعض اجزائه باحد الاعتبارين كما قد يطلق عليه العام
باعتبار شموله للاجزاء فيبقى مثل العشرة عاما وقصرها على بعض اجزائها باحد الاعتبارين تخصيصا ولا يذهب عليك ان الحد الثاني
للتخصيص مناول لهذا المعنى ايضا ومن منع من دخول المعهود في العام جعل قصره على البعض تخصيصا له بهذا المعنى ثم ان
التخصيص بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه [illegible] في خمسة الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا زيدا وانما اختص بالمتصل لان المنفصل
لا تخصيص فيه والشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء والصفة نحو اكرم الرجال العلماء والغاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا وبدل
البعض نحو اكرم الناس علماءهم وقد عرفت تحقيق القول في هذه الوجوه وقد يكون بالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه عقليا كان كما
في قوله تعالى الله خالق كل شيء او لفظيا كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الاية **فصل** لا ريب
في جواز التخصيص في الجملة وانكار بعض الناس له مباهتة فلا ينبغي ان يلتفت اليه واختلفوا في منتهى التخصيص فذهب الاكثرون
الى اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام وربما يفسر بما فوق النصف والاظهر حمله على ما يعد عرفا قريبا منه وهو اخص من التفسير
المذكور وقيل يجوز الى ان يبقى جمع غير محصور وقيل الى ان يبقى اثنان وقيل الى ان يبقى ثلاثة وقيل يجوز الى الواحد وتصدى
بعضهم بين الجمع وغيره فاعتبر الثلث في الجمع واجازه في غيره الى الواحد والحاجبي بعد ان نقل جملة من الاقوال المذكورة اختار في
المقام تفصيلا اخر فصل في التخصيص بالمتصل بين ان يكون باستثناء او بدل وبين ان يكون بغيرهما من شرط او صفة فاجازه
في الاول الى الواحد محتجا على عشرة الا تسعة واخذت العشرة احدها وفي الثاني الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء
وفي التخصيص بالمنفصل بين ان يكون في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وبين ان يكون في غير محصور او في
عدد كثير فجاز في الاول الى الاثنين ايضا وفي الثاني الى ما ذهب اليه الاكثر من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ولا بد قبل الخوض
في الادلة من بيان موضع النزاع فنقول قد سبق ان التخصيص كما يطلق عندهم على قصر حكم العام كذلك قد يطلق على استعمال
العام في الخاص والظاهر ان نزاعهم هنا في التخصيص بالمعنى الثاني كما يظهر من بعض حججهم وللفرق بينه وبين النزاع الاتي في الاية
فان جماعة كالعلامة والحاجبي افردوا لكل منهما مبحثا وتنازعوا القول باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام هنا الى الاكثر وهناك
نسبوا الى الاكثر القول بجواز الاستثناء الى ما فوق النصف ولا يشكل ما ذكرناه بما نقلوه عن الاكثر من مصيرهم في دفع اشكال التناقض
ورد في الاستثناء الى ان الاستثناء مما يستعمل في الباقي وان الاستثناء قرينة عليه حيث ان المستثنى منه عندهم من العام المستعمل
في الخاص فينافي قولهم بجوازه الى ما فوق النصف لقولهم هنا باشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك لجواز ان يكون اولئك
الاكثرون غير هؤلاء الاكثرين باعتبار الاكثرية في الكل او البعض بالنسبة الى القائلين باحاد بغير الاقوال دون المجموع لا يمكن
تمنع صحة ما نقلوه عن الاكثر في احد المواضع لوقوعه في كلام البعض او تخصيص نزاعهم بالتخصيص بغير الاستثناء وتجعل نزاعهم في
التخصيص بالاستثناء في المبحث الاتي قرينة عليه فيصح حمل التخصيص هنا على الاعم وان بعد لكن لا يتجه اخراج التخصيص
بالشرط والغاية ايضا بناء على دخولهما فيه اذ لا ريب في جواز المسموع من [illegible] عن غيره كما سنبينه في ذيل المبحث
وانه يعقل في الثاني وجه للقول ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان اعتبر التخصيص بحسب الافراد الحادثة بعد الغاية لظهور غلبتها
غالبا وان اعتبر بحسب الازمان فمفاده اوضح مع انه لا عموم له بحسبها بل الوجه في اخراج التخصيص بالصفة ايضا لوضوح جوازه
الى الاكثر فيبعد انكاره من الاكثر وقد ورد في الكتاب في عدة مواضع كقوله تعالى من عبادنا المخلصين وقوله جل جلاله عبادنا الصالحين
وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولله الاسماء الحسنى بل التكاليف المتعلقة بالعموم لا تتعلق الا بالافراد المقدورة
وهي اقل من غيرها كيف كان فالتفصيل الذي ذهب اليه الحاجبي في المقام ليس في محله لانه تفصيل بين ما هو من محل النزاع وما هو
خارج عنه وما حققنا به ضعف ما ذكره بعض المعاصرين من المنافاة بين ما نسب الى الاكثر في المقامات الثلثة فنعم ان كلامهم
في هذا المبحث اعني مبحث التخصيص مبني على طي الادلة وكلامهم هناك اعني مبحث الاستثناء ناشئ عن الغفلة عما نقل عليه الامر هنا هذا

هذا الواضح ما حققناه فالمختار عندنا ما ذهب اليه الاكثرون من اعتبار تعلق جمع بتقريب من مدلول العام لكن لا مطلقا بل
حيث يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص وانما اذا استعمل بغير هذه العلاقة كجمع الضرب والموصولات اذا اريد
اعتبار التعيين الحقيقي بها بناء على ما حققناه من ان التعيين معتبر في معناها وتخصيص الجمع من الاول تخصيص الاقوى
وكذا اذا كان المقصود به المبالغة او التعظيم او نحو ذلك جاز التخصيص الى الواحد وكان هذه الصور [illegible] محل النزاع
كما يشعر به كلام [illegible] وقد نص عليه بعضهم في التعظيم ويؤيده اعتراف كل من الفريقين به فيما سيأتي لنا ان العلاقة المذكورة انما
تعتبر حيث يفيد مطلب الطبع كما مر تحقيقه في اوايل الكتاب وهذا بحكم الاستقراء انما يتحقق بين المجموع وما يقاربه دون
مطلق الابعاض والى هذا يرجع ما استدل به الاكثر من القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد
اكل واحدة او اثنين وقوله كل من جاءك فاكرمه وفيه زيد او هو مع عمرو وبكر ونحو ذلك ولا كلام اذا فسره بجمع يقرب من
مدلول العام فانهم ارادوا بالقبح فيه ما يساوق الغلط كما هو الظاهر من اطلاقهم في مثل المقام لا مجرد الاستبشاع وخروج اللفظ
عن حد الفصاحة فانه لا ينافي الجواز واما ما استدل به المعاصرين من ان جواز الاستعمال توقيفي والقدر الثابت منه في
المقام ما ذكرناه ويكفي في نفي ما عداه عدم قيام دليل على جوازه [illegible] ما ينفي لا [illegible] الجواز لا [illegible]
حتى اذا لوحظ ان رعاية اشتراك عليه فليس له ترك العمل بمؤداها لان عدم [illegible] لا ينافي الجواز [illegible] من قال بجواز التخصيص
الى اثنين وثلاثة بما قيل في الجمع من ان اقله اثنان او ثلاثة ففرعوه على كون الجمع حقيقة في احد الامرين واجيب بان الكلام
في اقل مراتب التخصيص لغة لا في اقل مراتب الجمع فان الجمع ليس بعام ولا دليل على تلازم الحكمين واعترض عليه بعضهم بان المستدل
اذا اثبت ذلك فيما اذا كان العام جمعا فلم لا يثبت في غيره بعدم القول بالفصل ثم اجاب بان العام المخصص مجاز والجمع اذا
استعمل مجازا لا يلزم بقائه على حقيقته وفيه ما لا يخفى احتج القائلون بجوازه الى الواحد بوجوه منها انه يجوز اكرم الناس الا
الجهال وان كان من عدا هم واحدا بالاتفاق والجواب ان هذا خارج عن محل النزاع على ما عرفت في تحريره فان التخصيص بالاخراج لا
يوجب التجوز في لفظ العام كما سنحققه ولو تنصف بارتكاب التجوز فيه منعنا جوازه في مثل المثال المذكور ولا اتفاق عليه ومنها
ان استعمال العام في الخاص بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من بعض فيجب الجواز الى الواحد واجيب عنه اولا بالمنع من عدم
الاولوية فان اقربية الاكثر يوجب اولويته حكما في العالم عن العلاقة ونظر فيه بان الاقربية انما توجب الرجحان ارادة الاكثر
لا امتناع ارادة غيره كما هو المدعى وبما نظر به نظر لان الاقربية انما توجب الارجحية مع ثبوت العلاقة بدونها لا مطلقا ولا
خفاء في ان مقصود المجيب وذو الدليل المذكور لا اثبات المدعى به وحيث ان المستدل بنى دليله على عدم اولوية بعض الافراد من بعض
كفى في هدم ما اسسه من اثبات الاولوية ولا حاجة الى بيان ما يزيد عليه وقد يعارض بان الاقل متيقن الارادة بخلاف
الاكثر فكان في تلك الاولوية وهذه المعارضة لا تخرج من نوع [illegible] لان المجيب لم يساعد على عدم كون الاكثر متيقن الارادة
كيف وقد منع من الاستعمال في الاقل فتة على ان هذه الاولوية [illegible] تقدير تسليمها لا توجب اولوية الاستعمال في الاقل وانما
توجب اولوية الحمل عليه عند الشك ولا [illegible] المقام وقد يوجه [illegible] بان مقصوده ان الاستعمال المذكور بعلاقة
العموم والخصوص وليس بعض الافراد في [illegible] العلاقة اولى من بعض فيند [illegible] الجواب المذكور لانه لا يوجب لاختلاف فيها
وفيه نظر لانه ان اريد ان العلاقة الحاصلة من جهة العموم والخصوص متساوية [illegible] فوجه المنع عليه جلي كما
قرر في الجواب لا بما مقولة على افرادها بالتشكيك لا بالتواطي وان اريد ان القدر المعتبر منها في صحة الاستعمال انما هو مجرد التناسب
بالعموم والخصوص وهو متساو في الجميع فهو وان كان تعسفا في كلام المستدل لكن يتجه على تقدير الجواب المذكور بل الوجه في الجواب
ان يقال لا نسلم ان استعمال العام في الخاص بمطلق علاقة العموم والخصوص حتى يلزم تساوي جميع صور التخصيص فيها بل بنوع مخصوص منها
وهو ما يوجد بين الكل وما يقاربه وثانيا بان استعمال العام والخاص على ما اعترف به المستدل مجاز فلا جرم يستدعي علاقة الكل
والجزء ليلزم تساوي الاجزاء فيها حيث لا تشترط بشرط كما في عكسها لان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد بل علاقة المشابهة
الناشئة من الاشتراك في صفة الكثرة وهي انما تكون بين الاكثر والمجموع دون غيره وفيه نظر اما اولا فلان النزاع في هذا
الاصل على ما يظهر من اطلاقهم لا يختص بالعام الافرادي بل في مطلق العام افرادي كان او مجموعيا وقضية الجواب المذكور التزام
جواز التخصيص في العام المجموعي الى الواحد دون الافرادي وهذا التفصيل مع بعده عن الانظار المستقيمة مما لا مصرح به بل
لا قائل به ظاهرا فيمكن دفعه بانه خرق للاجماع المركب واما ثانيا فلان العلاقة التي تصحح ان تعتبر في المقام لا تنحصر في علاقة المشابهة
حتى يختص ثبوتها باكثر الافراد بل يجوز ان تعتبر فيه ايضا علاقة العموم والخصوص فانها ايضا علاقة يراعيها معتبرة في الاستعمال كما
نص عليه جماعة من المحققين وهي مشتركة بين العام وجميع جزئياته متساوية بينها على بعض الوجوه السابقة فيبقى الاشكال
بحاله وقد ينكر علاقة العموم والخصوص بالمعنى المبحوث عنه وينزل العموم في مقالة من ذكر هذه العلاقة على العموم المنطقي وهو غير

واضح

يصح لان العلاقة المصححة للاستعمال كما تتحقق بين الكل والجزء باعتبار الكلية والجزئية كذلك تتحقق بين مدلول كل فرد وبين اكثر الافراد
باعتبار الشمول والاستيعاب ولا على يجب عموم فلا وجه لعدم اعتبارها ح واما ثانيا فلان شمول الفاظ الجمع لما يندرج فيها من
افراد [illegible] يكون بطريق المطابقة كالجزئية المنفية والمضاف اليها لفظ الكل وشبهه بناء على ان الموضوع له العموم هناك
تعرف النكرة المنفية [illegible] وقد يكون بطريق التضمن كما في الجمع المعرف فان ما يتناوله من افراد مفهومه اجزاء له لما عرفت من ان
المراد به مرتبة معينة بالعهد شبيهة او جميع الافراد وعلى التقديرين تكون الاحاد اجزاء للمرتبة وليست بجزئيات للجمع لعدم صدقه
عليها كما نبهنا عليه عند ابطال قولهم بابطال اللام معنى الجمعية وصدق على كل ثلثة منها فاراد على تقدير تحققه غير مفيد لعدم تعلق
القصد والحكم بمدلوله هذا الاعتبار فدعوى ان شمول العام لما يندرج فيه من قبيل شمول الكلي لجزئياته لا من قبيل شمول الكل لاجزائه
انما يتم في القسم الاول دون الثاني وان كان عمومه باعتبار تعلق الحكم به افرادا اذ العبرة بكلية العام لا بكيفية تعلق الحكم به
فيرجع هذا عند التحقيق الى الوجه الاول مع ان التحصيل ان يعتبر العلاقة في الاول فيصل الاستعمال فيه من باب اطلاق اللفظ الموضوع
للجزء في الكل حيث ان الكلي جزء من الجزئي فيكون المراد بالرجل في قولك لا رجل الطبيعة مع بعض خصوصياتها افرادها فيختص النفي
بها [illegible] من عدم عدم الكل لان زوال كل كلي يؤدي الى زوال جزئيه
المنطوي به وان كان عرضيا كالضاحك [illegible] ما يرد الذي هو تمام حقيقته كذا الضاحك ولا ينافي عدم
استلزامه زوال الانسان اذ ليس الاطلاق باعتباره ولو سلم ان معنى التعرف ليس على هذه الدقيقات فلا ريب في مساعدته
على الانتفاء في الذاتيات وهو كاف في ابطال ما اراده المجيب من عموم المنع ثم لا يلائم هذا البيان ما سردناه في محل النزاع وكيف كان
فالتحقيق في الجواب ان يقال انواع العلائق باسرها انما تعتبر حيث فيما عدا عليها الطبع على ما مر تحقيقه في اوائل الكتاب والبيان
المذكور انما ينهض باثبات نوع منها في المقام وهو بمجرده لا يوجب جواز الاستعمال ما لم تثبت المساعدة المذكورة ومنها قوله تعالى
وانا له لحافظون والمراد به هو سبحانه وحده واجيب عنه بانه خارج عن محل النزاع اما اولا فلان الكلام في صيغة العموم لا في صيغة
الجمع ولو تعسف في ادخالها بتفسير العام بما يتناول ذا الاجزاء كالثلاثة منعنا توجه النزاع هنا اليه واما ثانيا فبانه للتعظيم
وليس من التعميم والتخصيص في ذلك ما جرى به العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار
ذلك استعارة للعظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا اصلا وهذا الوجه ما ذكره بعض المحققين كالعضدي وغيره وفيه اشارة الى
ما قررناه في محل النزاع ويمكن استفادة التعظيم من تنزيل الواحد منزلة الجماعة ولعله بعيد في الآية ويمكن الجواب ايضا بان المراد
بهم مع الحفظة او الحفظة خاصة فلا يكون مستعملا في اقل من ثلثة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يسمه اهل اللسان واجيب بانه ايضا خارج عن محل النزاع اذ الكلام في تخصيص العام والناس هنا للعهد
وليس المعهود بعام وهذا الجواب وان وقع ممن ينكر عموم المعهود اسا الا انه هنا جيد لا ينافي ما ذكرناه من اختيار التعميم لان
ذلك يختص عند تابعيه اذا كان المعهود جماعة كما اشرنا اليه وقد ينكر اتفاق المفسرين على ذلك ويمنع صحة اطلاق اسم الجمع المعرف
على فرد واحد معهود لكن قد ورد التصريح به في رواية المروية عن الائمة فينبغي توجيهه اما بجعله من باب التوسع في النسبة
كما في قولهم قتل بنو فلان [illegible] الفعل الصادر من الواحد الى الكل توسعا او بحمله على الجنس كما في قولهم فلان
يركب الخيل او بان [illegible] ذلك من قبيل جماعة كما يشهد به حكاية المعروفة [illegible] منزلة تلك الجماعة واطلاق
لفظ الناس وكيف كان [illegible] يكون الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص ومنها انه لا ريب في جواز اكلت الخبز وشربت الماء مع
ان المأكول والمشروب منهما قدر قليل والجواب ان هذا ايضا خارج عن محل النزاع اذ كل من لفظي الخبز والماء ليس بعام بل هما
للجنس واللام فيهما للتعريف وكون المقصود بعض افراده انما يستفاد من تعلق الاكل والشرب بهما فانه قرينة على ان ليس المراد
بهما الجنس من حيث هو بل من حيث الوجود في ضمن بعض الافراد ولعلم انا لو جعلنا التقييد بالشرط من باب التخصيص لزم القول
بجواز التخصيص المستوعب فيما اذا انتفى الشرط راسا كما قال اكرم العلماء ان كانوا شعراء ولم ينفق عالم شاعر وتعميم النزاع المتقدم
اليه بعيد جدا فان الطباقهم على جواز اكرم زيدا ان كان شاعرا على خلاف لهم فيما لو علم الامر بانتفاء الشرط كما مر في بعض مباحث
الامر يوجب اطباقهم في العام ايضا والفرق بين المثالين غير معقول **تمهيد مقال** في دفع اشكال قد ثار في الاستثناء
فنستعمل تارة في اخراج ما دخل في الحكم السابق سواء كان تناوله بديهيا او شموليا افراديا او مجموعيا على اشكال في النوع الاول
وسواء كان دلالته على الشمول بالوضع اولى واخرى بمعنى لكن فنستعمل حيث يصح ان تستعمل لكن فيعتبر ان يكون الحكم السابق
موهما لخلاف الحكم الثابت لمدخولها فيأتي بها استدراكا لدفع ذلك الوهم سواء اختلف الحكمان في الكيف مخرجا منها لعموم الا
حمارا او لا نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر والظاهر انها في المثال متضمنة لنفي الحكم السابق عن اللاحق ايضا ولا حاجة فيه
الى الاضمار بخلاف المثالين الاخيرين فان مفادها فيهما مجرد الاستدراك فينقسم الى قسمين وقد ياتي بمعنى غير فتقع صفة نحو

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وهل هي حقيقة في المتصل فقط أو مشتركة بينه وبين المنقطع لفظا أو معنى أقوال أظهرها الأول لتبادره
الشامل ولبعد المنقطع عن فظ الاستعمال وقد يؤكد ذلك بأنهم حملوا قول القائل له علي عشرة دراهم إلا ثوبا على قيمة الثوب فرجحوا التجوز
في الثوب واختاروا القيمة على الانقطاع والحاصل أن وجه الترجيح عدم ملاءمة المقام للحمل على الانقطاع حيث أنه لا إبهام في الحكم المتعلق
بخلاف الراجح فضلا عن الصالح البراءة عن الزائد حتى أنه لو تحقق الإبهام في مقام كما لو أوجبهما المدلولة فإنه ينبغي حمل على الانقطاع
احتجوا بظاهر الاستعمال وبأنهم قسموا الاستثناء إلى متصل ومنقطع فيكون المنقطع استثناء حقيقة والجواب أن ظاهر الاستعمال
لا يوجب الحقيقة بعد وجود أمارات المجاز وكون لفظ الاستثناء حقيقة في المنقطع مطلقا أو في الاصطلاح لا يوجب كون الإرادة
أيضا كذلك ثم في الاستثناء إشكال مشهور وهو أن مدلوله مناقض لمدلول الجملة التي قبله حيث إنها تقتضي دخول المستثنى في الحكم
المذكور وهو يقتضي خروجه عنه ولهم في التفصي عنه وجوه ثلاثة الأول أن المراد بالمستثنى منه تمام معناه لا يسند إليه إلا بعد
الإخراج فلا يتعلق الإسناد إلا بالباقي وهو ما عدا المستثنى وعزي هذا القول إلى جماعة من أصحابنا منهم العلامة واختاره الحاجبي
وغيره الثاني أن المراد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى مجازا إطلاقا للكل على البعض والقرينة عليه الاستثناء وحكي هذا القول عن
السكاكي في المفتاح ونسبه غير واحد إلى الأكثر الثالث أن مجموع المستثنى منه والأداة والمستثنى موضوع للباقي ومستعمل فيه و
الإسناد إنما يقع عليه وهذا القول محكي عن القاضي ومرجع هذه الأقوال إلى أن الكلام المذكور لا يشتمل إلا على إسناد واحد
وهو إنما يتعلق بما عدا المستثنى وبه يندفع شبهة التناقض ولما كانت الأقوال المعروفة في المسألة منحصرة في الثلاثة ولا رابع لها
اللازم في زعمهم من إبطال قولين منها صحة القول الثالث فاحتج الأولون على صحة مقالتهم ببيان بطلان مقالة الآخرين فلنقف على وجوهها
منها ما هو مشترك الورود على القولين ومنها ما يختص بأحدهما فمن الوجوه المشتركة إجماع علماء العربية على أن الاستثناء المتصل إخراج
بعض من كل ولو كان المراد بالمستثنى منه أو بالمجموع ما عدا المستثنى لم يتحقق هناك كل ولا بعض ولا إخراج وردّ بأن لهم أن يقولوا
الإجماع بأن المراد تحقق الكلية والجزئية والإخراج ولو بحسب الظاهر فلا ينافي ذلك ويشكل بأن دلالة الاستثناء على الإخراج ولو في الظاهر
يتوقف على وضعها له وهو يتوقف على كونه بحيث يصح استعمالها فيه حذرا من هذه الوضع مع أن أصحاب القولين قد التزموا منعه
وجوابه أن المراد بالإخراج دلالته على ارتفاع الحكم الثابت ظاهرا وواقعا لا الإخراج حقيقة ووضعها لذلك غير مناف للحكمة لا يقال
كيف يصح على القول الثالث دعوى أنها تدل على الإخراج ولو في الظاهر مع أنها لا تقع في التركيب إلا مهملة لأنا نقول إنما تستعمل مهملة
عند هذا القائل في الاستثناء المتصل إما في المنفصل فلا دلالة لها فيه على رفع الحكم المتوهم من الكلام السابق عما بعدها فله أن يعتبر
الإخراج بالمعنى المذكور في المتصل بالنسبة إليه ومنها أنه يلزم أن لا يكون لنا في الألفاظ التي تكون لها معان تركيبية ما هو
نص في معناه التركيبي والتالي باطل بيان الملازمة أن الألفاظ التي لها معنى تركيبي يجوز أن يستثنى منها بعض المدلول فيكون المراد
بها الباقي أو تقع مهملة في التركيب فلا يبقى نص في الكل وأما بطلان التالي فلأنا نقطع بأن لفظ العشرة مثلا نص في مدلوله و
أجيب بأن النص ما لا يحتمل إلا معنى واحدا عند عدم القرينة وأما عشرة إذا تجردت عن قرينة الاستثناء كان كذلك وردّ بأن النص
هو ما لا يحتمل إلا معنى واحدا مطلقا لا عند عدم القرينة فإن الظاهر أيضا كذلك والتحقيق أن النص هو ما لا يحتمل إلا معنى واحدا ولو بمساعدة
القرائن ولفظ العشرة إذا تجرد عن القرائن لا يحتمل إلا دونها وقد يجاب عنه على القول الأخير بأنه إنما يقتضي عدم نصوصية العشرة
حين صيرورته جزءا للكلمة ولا خلاف في أن النص إذا صار جزءا للكلمة خرج عن كونه نصا بل نقول إلا أن يريد أنها حال الإفراد
نص كان مصادرة لابتنائه على كونه اسما وهو محل النزاع ولا يخفى ما فيه ومنها أنه لا مانع من حمل المستثنى منه على تمام معناه و
الإسناد إليه بعد إخراج المستثنى منه فإن هذا ما يصح اعتباره في نفسه ويصلح اللفظ فيتعين الحمل عليه لما فيه من إبقاء الألفاظ
المفردة على معانيها الأصلية وأما على القولين الأخيرين فلا بد من ارتكاب تجوز في المستثنى منه أو التزام وضع للمركب وكلاهما
خروج عن الظاهر من غير ضرورة داعية إليه ويمكن الجواب بأن الخروج عن الظاهر مما لا محيص عنه على تقدير أما على القولين الأخيرين كما
فظ كما مر وأما على القول الأول فلأن استعماله صرف الإسناد إلى بعض المسند إليه وهو أيضا على خلاف الظاهر وأما ما أورد على القول
الأول من القولين أن قول القائل أسرت الجارية إلا نصفها إما أن يكون الضمير فيه للجارية بمعنى تمامها أو لها بمعنى الباقي
بعد إخراج النصف منها والأول يستلزم استعمال المستثنى منه في تمام معناه وهو مناف لمذهب هذا القائل والثاني يوجب
التسلسل لأن الباقي بعد إخراج النصف من الجارية النصف فيكون هو المراد منها وهو يستلزم أن يكون المراد بها الربع لأن
الباقي بعد إخراج النصف من النصف لعود ضمير إلى الجارية بمعناه وهو يستلزم أن يكون المراد بها الثمن لأنه الباقي بعد إخراج
النصف منها وهكذا وأجيب بأن المراد بالجارية نصف تمامها والضمير في المستثنى راجع إلى الجارية لا باعتبار معناها المجازي
أعني النصف بل باعتبار معناها الحقيقي أعني التمام على سبيل الاستخدام فلا إشكال ومنها القطع بأن المراد بالجارية في المثال
المذكور تمامها وأن الضمير راجع إليها باعتبار الكمال ويمكن الجواب بأن الخصم لا يساعد على القطع المذكور لأنه في قوة القطع

بالدعوى

بالمدعى ورجوع الضمير الى الجارية باعتبار الكمال حتى تلزم معناها لا ينافي ذكره بجواز ان يكون محلى سبيل الاستخدام ولزوم الوجه المذكور الموجب
على القول الاخر ايضا كما لا يخفى وتنا اسد على القول الثاني لانه خروج عن القوانين اللغوية اذ ليس فيها لفظ مركب من ثلاثة الفاظ فصاعدا
يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وتجعل الضمير عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها فانه حال كونه جزء لا ولا
له فلا يصح عود الضمير اليه ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا كان القاضي يقول بان الموضوع للباقي هو المستثنى منه والمستثنى والا فا
خاصة واما الذي يتجه مع لوازمها ان كان لها لوازم موضوعة لم يتجه عليه ذلك لاحتمال الضمير في المثال المذكور ويكون ايضا جزء وهو
حال الكون جزء ولا يكون ضميرا فلا يلزم العود اصح الذاهبين الى الوجه الثاني بامرين احدهما ان المراد بالعشرة في قول القائل له على عشرة
الا ثلاثة اما العشرة او السبعة للقطع بانه لم يقل والاول باطل بالاجماع على انه ما اقر بالعشرة فيتعين الثاني وهو المراد والجواب اما على الا
فبان الاقرار انما يتقرر بالاسناد وهو انما يتعلق بالعشرة بعد اخراج الثلاثة منها فلا يكون الاقرار بالسبعة لانه الباقي بعد الاخراج و
اما على القول الاخير فبان دعوى القطع بان العشرة لم تعمل غير مسموعة عند القاضي لانه عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو كان المراد بالا
منه ما عدا المستثنى لزم التناقض من اثبات الحكم له ونفيه عنه بالاستثناء والجواب بان الاثبات لم يتعلق بالمستثنى منه مطلقا بل بعد
اخراج المستثنى منه فلا يناقض النفي عنه وصحح القاضي به اذا بطل القول الاول بما ذكره في حجة القول الثاني وبطل القول الثاني بما
ذكره [illegible] لا تصح لها والجواب ان حجة كل من الفريقين كانت نص بابطال مذهب الاخر
[illegible] بابطال [illegible] ما [illegible] بالبطلان ثم اعلم ان العضدي اورد القول الاول في المقام الى
احد القولين الاخيرين فاورد في بيانه تحقيقا حاصله ان الحكم في قوله له على عشرة الا ثلاثة انما هو على السبعة وليس عشرة بسبعة
سواء اعتبر مطلقا او مقيدا بالا ثلاثة لان العشرة عشرة مطلقا ولا شيء من السبعة بعشرة مطلقا فالمعنى الحقيقي للمركب المذكور اما
ان يكون هو العشرة المقيدة بالا ثلاثة فيكون مجازا في السبعة وهو القول الثاني واما ان يكون هو الباقي منه بعد اخراج الثلاثة
فيكون حقيقة في السبعة لا بان يكون المركب المذكور كلمة برأسها بل بمعنى ان مفرداته مستعملة في معانيها الحقيقية ومحصل مجموعها
معنى يصدق على السبعة كالاربعة والثلاثة وهذا مذهب القاضي ثم قال والمذهب الاول راجع الى احدهما ووجهه التفتازاني بان
الحكم على السبعة اما ان يكون باعتبار انها مدلول مجازي للمركب او امر يصدق عليه معناه المتبادر منه ثم قال وهذا اعتراف بحقية
المذهب الاول ورجوع المذهبين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي اسند اليه او مجازا لا بد من استعمال مفرداته في
معنى فيكون العشرة مستعملة في كل معناه والحكم بعد اخراج الثلاثة والا لزم التناقض او كون العشرة مجازا عن السبعة واعترض عليه
المحشي السيرازي بان العشرة المقيدة مجردة عن قيدها مستعملة في كل معناها بناء على القول الاول وفي السبعة على القول الثاني
فكيف يصح رجوع المذهبين الى المذهب الاول بل يرجع مذهب القاضي اليه ثم قال فظهر ان قول العضدي والمذهب الاول راجع الى
احدهما مناقشة والاظهر ان يقول الى الثاني اعني مذهب القاضي اقول هذا الاعتراض لا يوافق كلام العضدي فان الذي يستفاد
من بيانه هو ان المجموع المركب من المستثنى منه والاداة والمستثنى مستعمل على القولين في السبعة والاسناد متعلق به فيتجه
اعتباره عن الاخراج وان مقصود القائل بان المراد بعشرة الا ثلاثة السبعة مجازا ان مفاد المركب المذكور انما هو العشرة المقيدة بالاخراج
المذكور فاستعماله في السبعة [illegible] وان المراد العشرة المستثنى منها السبعة مجازا فيكون من باب المجاز المفرد وكلام التفتازاني [illegible]
[illegible] كما يعطيه [illegible] الاعتراض المذكور وعلى هذا البيان فالقائل بان العشرة مستعمل في تمام معناه وان الاسناد
بعد الاخراج يحتمل ان يعيد [illegible] مجازا في السبعة فيرجع الى قول الاكثر او حقيقة فيه فيرجع الى قول القاضي ومن هنا يظهر ضعف ما
ذكره العضدي من المناقشة في البيان حيث جعل المذهب الاول راجعا الى احد المذهبين لا على التعيين دون الثاني على التعيين
وذلك لان ما ذكر في المذهب الاول على [illegible] لا اختصاص له باحد المذهبين لما عرفت من ان كلا منهما على تحقيقه يقول بان
الاسناد الى محصل معنى المركب من السبعة فلا منافاة بين ما ذكره هذا القائل من ان العشرة مستعمل في المركب في تمام معناه و
ان الاسناد بعد الاخراج وبين ما ذكره الاخرون من ان المركب مستعمل في السبعة حقيقة او مجازا بل الظاهر انهم يوافقون هذا القائل
فيما ذكره كما نبه عليه التفتازاني فرجع كل من القولين الاخيرين الى ما ذكره القائل الاول انما هو باعتبار ما ذكره من اعتبار الاخراج
وان كان مرجعه الى احد القولين الاخيرين باعتبار كونه حقيقة في الباقي او مجازا فاستقام قول العضدي برجوع المذهب الاول الى
احد المذهبين الاخيرين وقول التفتازاني برجوعهما اليه ثم اعترض المحشي المذكور على اصل التحقيق بان اعتبار العشرة المقيدة باخراج
الثلاثة منها من قبيل اعتبار الشيء مع عدم بعض اجزائه وهو يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته وهذا المعنى مما لا يمكن تصوره حتى يصح
وضع المركب بازائه ليتفرع عليه كونها حقيقة فيها ومجازا في السبعة فان كل ذلك فرع لامكان تصور المعنى وحيث تنبه لفساد
هذا الوجه من حيث ان المعنى المذكور مما يمكن ان يتصوره العقل بوجه كما هو الحق المحقق فان تصور العنوان المذكور تصوره
بالوجه وهذا القدر كاف في امكان الوضع استدركه متشبثا بوجه اخر فقال سلمنا لكن لم لا يصح البيان ح بقوله وله عشرة بسبعة وقوله

وقوله ولا شيء من السبعة بعشرة اذ العشرة المقيدة بالاخراج المذكور كما يصدق عليها انها عشرة كذلك يصدق عليها انها ليست بعشرة
هذا اصل كلامه اقول وهذا الاعتراض متناش عن قلة التدبر وذلك لان العشرة المقيدة بالاخراج المذكور يمكن ان تعتبر بوجهين
الاول ان تعتبر عشرة بلا ثلثة اي ناقصة من تمام عددها ثلثة على ان يكون النقص داخلا في اعتبارها عشرة ومعناها حينئذ عشرة هي
سبعة الثاني ان تعتبر عشرة تامة اخرج منها ثلثة على ان يكون الاخراج بعد اعتبار التمام ولا خفاء في ان المفهوم من الجمل الاستثنائية
هو هذا المعنى دون المعنى الاول كما توهم المعترض فان معنى قولنا عشرة الا ثلثة عشرة اخرج منها ثلثة لا العشرة التي تكون بلا ثلثة
وكلام العضدي ناظر الى هذا كما لا يخفى فيهم ما ذكره من ان العشرة سواء اعتبرت مطلقا او مقيدة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة
مطلقا فهو من قبيل قولك الماء الذي ينقلب حجرا او هواء ماء ولا شيء من الحجر او الهواء بماء ونحو ذلك فسقط ما اورده المعترض
واسأ ثم اقول وما جعله العضدي تحقيقا للمقام كلام عار عن التحقيق لان مبناه على ان الحكم في التركيب المذكور ليس على مدلول لفظ
العشرة مطلقا لانه حكم على السبعة وليست العشرة مطلقا بسبعة بل على محصل التركيب المذكور وهذا واضح الفساد لان الحكم عند غير
القاضي لا يكون على مفاد التركيب بل على ما استعمل فيه لفظ العشرة بعضا كما هو المذهب الاول او كلا كما هو المذهب الثاني وقوله
ليست عشرة بسبعة غير وارد على القولين اما على الاول فلان الحكم ليس على العشرة بل على بعضها فعدم كونها سبعة لا ينافي كون الحكم
على السبعة واما على الثاني فلان السلب المذكور انما يصدق اذا كانت العشرة مستعملة في معناها الحقيقي اعني تمام العشرة
اذا كانت مستعملة في معناها المجازي اعني السبعة فصحة السلب ممنوعة للزوم سلب الشيء عن نفسه ثم ما حاول عليه كلام الجمهور من
ان المركب المذكور حقيقة في العشرة بمعنى ان محصل معناه الحقيقي عشرة مقيدة لا السبعة مما لا يلتزم به ذو مسكة فكيف يصح
تأويل كلامهم به بل التحقيق للمقام تثليث الاقوال وتوجيهه بان يقال لا ريب في ان قولنا له على عشرة الا ثلثة اقرار بالسبعة لا غير
فالاسناد فيه اما الى العشرة المطلقة او المقيدة بالاخراج المذكور او المجموع المركب فان كان الاول تعين حمل العشرة على السبعة
مجازا بقرينة الاستثناء وهو القول الثاني وان كان الثاني تعين اعتبار الاسناد فيه الى بعض العشرة وهو الباقي بعد الاخراج
دون تمامها وهو القول الاول وان كان الثالث تعين اعتبار المركب كناية عن السبعة او مجازا فيها والاسناد اليه باعتبار معناه
الكنائي او المجازي على ما مر تحقيق الكلام فيهما في اوائل الكتاب وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام القاضي لا على ما هو ظاهر كلامه من
ان المجموع نزل منزلة كلمة واحدة ووضعت بازاء الباقي فان فساده مما لا يكاد يخفى على احد فاتضح مما حققناه ان الوجوه المذكورة
نصرفات لفظية لا مجرى في حمل اللفظ عليها من جهة ما ذكروه نعم يرد عليها انه لو صح ما ذكروه لجاز ان يستثنى ما يساوي المستثنى
منه او يزيد عليه اذا استثنى منه ما يوجب بقاء بعضه كقولك له على عشرة الا عشرين الا خمسة عشر والتالي باطل بيان الملازمة
اما على مذهب السكاكي فلان العشرين مستعمل في الخمسة لانه الباقي بعد الاخراج ولا ريب في جواز استثناء الخمسة من العشرة وامر
اما على مذهب الحاجبي فلان الاشكال لا يندفع على طريقه الا اذا جعل الاسناد لاحقا لما بقي من المستثنى منه بعد جميع الاخراجات
اذ كان هناك اخراجات متعددة ولا ريب ان الباقي من العشرين بعد اخراج خمسة عشر منه انما هو خمسة وهو يصح اخراجه من
العشرة والاسناد الى ما بقي منه واما على مذهب القاضي فان تسمية الباقي بهذا الاسم اعني الجملة نوعية لا شخصية فلا بد من
التزام جوازها بكل ما دل عليه وسلم له واما بطلان التالي فمعلوم من العرف والاستعمال بل الظاهر ان لا خلاف فيه كما يرشد
اليه الطائفتين على بطلان الاستثناء المستوعب من غير تعرض للفرق بين ما اذا تعقبه استثناء اخر مبقاة البعض او لم يتعقبه
لكن صرح الشهيد الثاني في الروضة بعدم ذلك واخرجه من الاستثناء المستوعب نظرا الى ان الاخراج في الحقيقة بالباقي من
المستثنى بعد الاخراج وهو كما يستوعب فان الكلام جملة واحدة لا يتم الا بآخره واخره يصير الاول غير مستوعب وانت خبير
بان ما ذكره انما يقبل اذا ساعده الطبع والاستعمال عليه ونحن اذا راجعنا وجداننا وجدنا بشاعة الاستعمال المذكور وعدم مساعدة
الطبع عليه وهو كاف في اثبات المنع ومنه يظهر عدم كون المبنى في الاستثناء على حسب ما ذكروه على ان فيها خروجا عما هو الظاهر
المتداول في الاستعمال فان المفهوم من قولك جاءني الرجال الا زيدا اسناد المجيء اولا الى جميع احاد الرجال دون بعضهم وما
يدل على ذلك او يؤيده انه اذا كان في الدار مثلا ثلثة رجال فاتاك رجل او رجلان منهم تقول الرجال جاءوني الا واحدا او اثنين
منهم دون جاءني او جاءاني فلو كان الفعل مسندا الى الواحد او الاثنين المدلول عليهما بلفظ الجمع او المركب او المستعمل فيهما
لفظ الجمع لكان اللازم افراد الضمير او تثنيته ليوافق المرجع بل لا اقل من جواز ذلك مراعاة لجانب المعنى مع ما يلزمهم من عدم
دلالة الاسناد على مخالفة ما اسند اليها في الحكم اذ قضية الاقوال ان يكون مفاد الجملة مجرد لحوق الحكم بالباقي بعد الاخراج
وذلك لا يقتضي لحوق خلل التعليل ولا يلزم خلو الاخراج عن الفائدة لجواز تعلق القصد بالبيان حكم الباقي فقط ولو لعدم
العلم بحال غيره ودعوى اطهرية تلك التكلفات مسموعة مع ان ذلك يقتضي ان يكون الاستعمال حقيقة فيما خالفها وهو يأبى
العرف والاستعمال بل لا يمكن دفعه على القولين الاولين بان الاراد عدم ليس موضوعا لمطلق الاخراج بل الاخراج ما لا

الباقي في الحكم وانما وعلى الثالث بان الواضع خص المركب المذكور بالباقي فيما ان لم يشارك مدلول مدخول الاداة له في الحكم وانما
وفي مدلول الوجهين تعسف لا سيما الاخير [illegible] على القول الاول من لزوم وقوع الاسم باعتبار معناه المستعمل فيه معربا بالحركا
[illegible] غير متعلق عامل لفظي او معنوي به [illegible] على القول المذكور مستعمل في معناه الاصلي وهو مجموع الوحدات ولم
يقع عليه الاسناد والتعليق بل على بعضه كالتسعة وظاهر ان ما لا يتعلق العامل ببعض معناه لا يتعلق بكله فيلزم تجرد العشرة
باعتبار معناه المستعمل فيه وهو المجموع عن العامل مع اختلافه بحسب اختلاف العوامل في الاعراب غاية ما في الباب ان يقال
كان لفظ العشرة هناك قائما مقام التسعة مثلا عومل معاملته واجري عليه حكمه او يقال اسناد العامل الى جزء المعنى يقوم مقام
اسناده الى الكل فيلحقه ما يقتضيه من الاعراب لا يخفى ما فيهما من التعسف وعلى القول الثاني من ان اطلاق العشرة على التسعة
مما لا يساعد عليه الذوق فانا نقطع بان قول القائل خذ هذه العشرة مثلا مشيرا الى التسعة او الاربعة قبيح بل غلط اذ مجرد علاقة
الكلية والجزئية لا يوجب صحة الاستعمال ما لم يساعد عليها الطبع على ما مر تحقيقه سابقا ودعوى جواز مثل خصوص التركيب المذكور
تعسف بعيد وعلى القول الثالث من ان المجاز [illegible] والكنايات المركبة انما يتبعان اصلهما في الاعراب لانهما من قبيل الامثال
هي لا تغير [illegible] المذكور لا اصل له ليعتبر اعرابه مع [illegible] باختلاف العوامل الداخلة عليه [illegible] الا ان يقال انما يلزم ذلك
[illegible] التركيب [illegible] مع العامل والا فلا [illegible] من القوم من زاد في التقصي عن اشكال الثالث فقال وجها اخر فوق وذلك ان تريد
انه مخرج عن القسمة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فيتاتى بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا مناقض لان
الكذب صفة للنسبة الاعتقادية ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج منها شيئا ثم تفيد الاعتقاد وهذا
غير مستقيم لان النسبة غير موضوعة لافادة الاعتقاد بل للكشف عن الواقع فان استعملت فيه عاد الاشكال من لزوم التناقض لتحققه
باثبات النسبة ونفيها ولا مدخل لافادة الاعتقاد فيه وان استعملت في الربط الذهني مجردا عن اعتبار الكشف والوقوع لم تدل
على وقوع الحكم بالنسبة الى الباقي بعد الاخراج وان اريد انها مستعملة في الكشف باعتبار الباقي وفي مجرد الربط بالنسبة الى
المخرج فمحصله بظاهره مبنية على جواز استعمال اللفظ في اطلاق واحد في معنييه الحقيقي والمجازي وقد سبق بطلانه الا ان
يقال انها مستعملة في معنى واحد وهو مجرد الربط وهو في الكشف عن الواقع بالنسبة الى ما لا قرينة على خلافه لكن يتكلف في
افادة الاستثناء لمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها الا بالبناء على التعسف السابق واذا تبين لك ما ذكرنا ضعف الوجوه المذكورة
فاعلم ان لنا في التفصي عن الاشكال المذكور وجهين اخرين احدهما وهو قريب في البعد الى الوجوه المتقدمة ان اسناد الحكم الى
العشرة مثلا كما يصح باعتبار لحوقه لها بتمامها كذلك يصح باعتبار لحوقه لبعضها توسعا بتنزيل لحوقه للبعض منزلة لحوقه للكل وحيث كان ذلك
خروجا عن الظاهر فان الظاهر من اسناد شيء الى الكل بتوبة للكل احتيج الى نصب قرينة تدل عليه من استثناء ونحوه وبالجملة فتخلصه
بالتصرف في الاسناد لكن لا كما زعمه الحاجبي ومتابعوه حيث جعلوه متعلقا ببعض المستثنى منه اعني الباقي بعد الاخ
زعمه البعض حيث جعل الاسناد الى غير المخرج لافادة الاعتقاد واليه للاخراج بل بجعله حقا للكل بعلاقة لحوقه للبعض
بنزل الكل منزلة البعض فيثبت له لفظه ويسمى باسمه كذلك قد ينزل منزلته فيثبت له حكمه فهو في الحقيقة من اسناد الشيء الى غير ما هو له
حيث اسند الى الجميع والتقدير [illegible] اليه واقعا ولا يكون كذبا لابتنائه على التاويل والتنزيل بخلاف الكذب لا يقال
لو كان اسناد الحكم [illegible] بوته للبعض لما دل الكلام على ثبوت الحكم للباقي بعد الاخراج مع تعدده لان البعض
الذي صح الاسناد [illegible] بوته له على ما مر اعم منه لانا نقول اسناد الحكم الى الكل باعتبار ثبوته للبعض تما يختلف قربا
وبعدا باختلاف [illegible] وكثرة وهذا ظ فثبوت الحكم لغير ما نص على خروجه اقرب الى الاسناد الى الكل من ثبوته لبعضه فيكون
ظاهرا فيه لا محالة ودلالة الكلام المذكور على ثبوت الحكم للباقي ليست بالنصوصية بل بالظهور فيصح ان يستند الى ذلك ثم
ان قلنا بان اسناد الشيء الى غير ما هو له حقيقة كما ذهب اليه جماعة من المحققين لم يكن في اللفظ المذكور تجوز اصلا والا كان
التجوز في الاسناد فقط ويضعف هذا الوجه خروجه عن الظاهر من حيث النسبة فان الظاهر منها في المقام عدم الابتناء على التاويل
المذكور ومن حيث الاداة فان الظاهر منها الاخراج ولا اخراج على التاويل المذكور الثاني وهو المعتمد ان المراد بالمستثنى منه
ما يتناول المستثنى والنسبة متعلقة به بهذا الاعتبار كما هو الظاهر من اللفظ والمتبادر عند الاستعمال والاخراج راجع اليه
لا اشكال عليه لانه ان اريد بالتناقض المورد عليه التناقض بحسب ظ مؤدى الخطاب فالمرام تما لا ضير فيه اذ ليس فيه قبح
لا عقلا ولا عرفا وان اريد التناقض بحسب ما هو المتبادر من الخطاب حقيقة اعني ما تعلق به القصد بالذات على ما يساعد عليه
ظ الاستعمال فمم لا يضر ان المقصود بالذات انما هو الاسناد الى ما عدا المستثنى والاسناد اليه في ضمن الكل انما قصد تبعا
لشمول اللفظ له وكذلك لا يلزم الكذب اذ المدار فيه على عدم مطابقة النسبة المقصود بالذات على ما يستفاد من الكلام ولو
بمعونة المقام اذ كما لا عبرة بعدم مطابقة النسبة التي يدل عليها الكلام ما لم تكن مقصودة والا لكان قولنا رايت بعدا يرمى

يرى كلاما كاذبا كان لا عبرة بعدم مطابقة النسبة المقصودة ما لم تكن مقصودة بالذات والا لكذبت الكنايات التي لا تطابق
معانيها الاصلية للواقع كما في قولك زيد كثير الرماد ومن ولد الفصيل وجبان الكلب جبانا يكون له رماد ولا فصيل ولا كلب
فان صحة الاستعمال المذكور وجوازه مما لا يحال لانكاره وقد نبه عليه بعضهم مع انه يشتمل على نسب جزئية مقصودة غير مطابقة
للواقع بناء على ما حققناه في بعض وجوه الكناية من انها اللفظ المستعمل في اللازم لينتقل منه الى ملزومه فلو اقتصر في الكذب
على مجرد ذلك لا يجري المنع فيها وحيث اعتبرنا ان تكون النسب الغير المطابقة مقصودة بالذات خرجت عنه لان النسب التي تشتمل
عليها غير مقصودة لذاتها بل للانتقال منها الى لازمها وهو كونه جوادا كما يقتضيه قرينة الكناية ولهذا يعتبر صدقها وكذبها
بالنسبة اليه وقد عرفت ان النسبة المقصودة بالذات في المقام انما هي بالنسبة الى الباقي دون الجميع ولا يتوهم ان ذلك مما
يؤدي الى استعمال النسبة اللفظية في معنيين لانها على ما قررنا غير مستعملة الا في معنى واحد وهو افادة النسبة الواقعية
والكشف عنها وكونها مقصودة بالذات او غير مقصودة بالذات انما هو من لواحقها المفهومة من اطلاقها حيث لا قرينة على
الخلاف او القرائن المحفوفة بها فلا يوجب تعدد المعنى المراد بها **فصل** لا خلاف في بطلان الاستثناء المستوعب كما لا
خلاف في صحة استثناء ما دون النصف حكى ذلك غير واحد منهم والتحقيق عندي ان يفصل في المقام الاول بين ما اذا اتحد
المستثنى والمستثنى منه مفهوما نحو اكرم كل انسان الا كل انسان او اختلفا وانحصر افراد المستثنى منه في افراد المستثنى بعد
او عادة نحو اكرم كل انسان الا كل ضاحك او كل حيوان وبين ما اذا اختلفا وانحصرت افراده في افراده اتفاقا نحو قوله اكرم
كل من يزورني الا الفاسق واتفق انه لم يزره الا الفاسق فيحكم بالمنع في القسمين الاولين دون الاخير للقطع بجواز ذلك
فيما اذا لم يزره احد فكذا اذا لم يزره غير الفاسق على اشكال فيما اذا علم بالحال ويعرف وجهه مما مر في بحث الامر بالشيء مع علم
الامر بانتفاء الشرط هذا وفي جوازه الى النصف وما فوقه اذا لم يستوعب اقوال فالاكثر على ما قيل على الجواز وعن الحنابلة و
القاضي المنع فاعتبروا بقاء الاكثر وربما قيل بجواز المساوي خاصة وفصل شاذ بين ما اذا كان المستثنى منه عددا صريحا
كعشرة وبين ما اذا لم يكن صريحا كالجمع المعرف والمضاف فاعتبر في الاول بقاء الاكثر دون الثاني وموضع النزاع جواز
الاستعمال وعدمه مطلقا لا جوازه حقيقة كما زعمه الفاضل المعاصر لعدم مساعدة عنايتهم وادلتهم وسائر كلماتهم فيما عليه
هذا والمختار ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه منها انه لو امتنع فاما ان يكون من جهة المستثنى منه او النسبة المتعلقة به
ولا جهة فيها اذ صحاوان اذا لما عرفت من ان الاستثناء لا يوجب التجوز فيها واما من جهة الاداة ولا جهة فيها ايضا لانها موضوعة
لمطلق الاخراج بدليل التبادر على ما يشهد به الوجدان فيستوي فيه اخراج الاقل والاكثر نعم قد يبلغ اخراج الاكثر الى حد
الاستبشاع فيقبح لكن لا من جهة الخروج عن قانون الوضع بل من جهة ركاكة التعبير ولهذا لم يقبح في مثل قول القائل له
علي الف الا ثمانية وتسعة وتسعين وفي مثل قوله له علي الف الا واحدا او واحدا وعد الى مائة او مائتين لم يفرق في بشاعة كل
من التعبيرين بل ربما كان الثاني عنده اقوى في البشاعة من الاول مع ان ظاهرهم الاتفاق على صحة الثاني فيتعين الصحة
على الاول فظهر ان مجرد البشاعة وقبح التعبير لا ينافي صحة الاستعمال من حيث الوضع نعم لو ثبت ان الاستثناء يوجب التجوز
في المستثنى منه او في النسبة اتجه المنع حيث يكون الاستبشاع من قبلها نظرا الى انتفاء العلاقة المصححة فان قلت اي فرق بين
الاستبشاع على تقدير الحقيقة وبينه على تقدير المجاز حيث ينافي المنع في الثاني دون الاول قلت الفرق ان الاستبشاع
في الثاني ناشئ من نفس استعمال اللفظ فيمتنع وفي الاول من مجرد التركيب وهو امر خارج عن استعمال اللفظ طارد عليه و
فساده لا يقتضي فساد استعمال اللفظ ومنها قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فاستثنى
الغاوين وهم الاكثر بالوجدان وبدليل قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان ما عدا المؤمنين هم الغاوون ولو دل
عكسه في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فيمتنع اشتراط الاكثرية واعترض بان الاستثناء
منقطع والمراد بعبادي المؤمنون بدليل ان الاضافة للتشريف فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان العباد
يتناول الملائكة والجن ايضا والغاوون اقل بالنسبة الى الباقين والجواب ان الاستثناء المنقطع مجاز كما مر فلا يصار اليه مع
تعذر الحقيقة وكون الاضافة للتشريف ممنوع لما فانه لعموم المضاف وربما يؤيد ما ذكروه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان وكفى بربك وكيلا فان المراد بالعباد هنا خصوص المؤمنين بقرينة عدم الاستثناء وقضية التوفيق بين الايتين
حمل العباد في الاية السابقة ايضا عليهم ويضعف ان ارادة الخصوص في احدهما لا ينافي ارادة العموم في الاخرى مع مساعدة ظ
لفظ عليه ولا يلزم التوفيق بين الايتين في مدلول المفردات بل في محصل المعنى وظاهر انه لا يختلف على التقديرين مع احتمال
ارادة العباد في هذه الاية ايضا جميع العباد ويراد بنفي سلطانه عليهم نفي اقتداره على اقتسارهم واجبارهم على المعاصي بحيث
يحجبهم عن حد التمكن والاختيار كما فسر به قوله تعالى وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم الاية وقوله حكاية عن الشيطان لعنه

وما كان لي عليكم من سلطان ويراد بالسلطان في الآية السابقة الغلبة عليهم بالتسويل والوسوسة والاغواء مع بقاء القدرة
الاختيار وليس المراد بعبادي الا بنو آدم بقيادة سوق الآية عليه مع تصريح المفسرين به واعترض بعض المعاصرين ايضا بان لفظ العباد
اعني عبادي لما كان شاملا لاصناف كثيرة باخراج صنف واحد منهم بالقاون وان كثر افراده لا يستلزم كون الاصناف
الباقية اقل الا ترى انه اذا كان هنا جماعة من العلماء والسراة والطرفاء فاصنفهم وكان عدد الظرفاء اكثر من الباقين فاذا
قيل جاء الاصناف الا الظرفاء امكن تصحيحه بما ذكر لان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وضاف
الى آخر الظرفاء عدت بحيث هذا محصل كلامه وجوابه ان الجمع المضاف بظاهره انما يقتضي العموم بحسب الافراد فلا يعم الاصناف من حيث
كونها اصنافا وان تناولها من حيث تناوله للافراد فحمله على العموم من حيث الاصناف خروج عن الظاهر من غير شاهد فلا يصار اليه
واما التمسك بصحة جاء الاصناف الا الظرفاء كما في بعض النسخ فلا يصح لان لفظ الاصناف انما يعم الافراد من حيث الصنفية
والظرفاء من حيث كونهم صنفا ليسوا باكثر من الباقي وان كانوا من حيث الافراد اكثر وفي بعض النسخ جاء الاصناف الا الظرفاء
ويتوجه عليه ما مر من ان عموم الجمع المعرف افرادي لا اصنافي واستثناء الظرفاء منها استثناء للاكثر واما ما اقتضاه من قبح ذلك
عند قوله الا زيدا وعمرا والى آخر الظرفاء فانما يسلم مع القبح بمعنى الاستبشاع لا لما ذكره بل لاشتماله على التطويل من غير فائدة
ح تجمع بمعنى الغلط على ما عرفت ومع ذلك فالاولى ان يصحح ذلك لا مثلها اذا وصفهم بعد ذلك بكونهم الظرفاء حيث
ان الخارج ح صنف من الاصناف والباقي اكثر منه اذ لا فرق بينه وبين القسم السابق الا في كيفية التعبير حيث ان المستثنى مذكور
هناك على وجه الاجمال وهنا على وجه التفصيل ومنها ما ذكره العضدي من القطع بصحة قول القائل كلكم جائع الا من اطعمته
ان كان الباقي اقل واعترض عليه بان هذا القطع في محل النزاع فيصح المنع عليه ورد بان هذه العبارة واردة في الحديث القدسي
فلا سبيل الى منع صحتها واعترض عليه المعاصر المذكور ايضا بانه يجوز ان يكون المعنى لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على
صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري قال وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم فلا دلالة فيه على دعواهم ولا يخفى ان
هذا التوجيه مما لا يساعد عليه ذوق سليم لبعده عن مساق الحديث مع ما يلزم من ارتكاب تخصيص بالاكثر ايضا لان اكثر
الناس يريدون الاطعام من غيره تعالى ولا يبقون على صفة الجوع ومنها اطباق العلماء على ان من قال له على عشرة الا تسعة لم يلزم
الا بواحد وذلك دليل على صحته ولو الغوه لالزموه بتمام العشرة كما في الاستثناء المستوعب والظاهر ان الاتفاق فيه غير ثابت
لنقل البعض عن بعضهم القول بالزامه بتمام العشرة واعترض المعاصر المذكور على هذا الدليل بان اتفاقهم على الزام الواحد لا
يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء لجواز ان لا يقول بعضهم بصحته ويقول بالزام الواحد نظرا الى ان الاقرار عنده عبارة عما
يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان التصوصية ولو بلفظ مجازي او غلط تحويلا على اصالة البراءة كما لو رفع نسخة فانه لا يحكم عليه
ايضا الا بالواحد وان كان الاستعمال غلطا وهذا بخلاف الاستثناء المستوعب فانه لغو محض فيأخذ باول الكلام هذا محصل
كلامه ويمكن ان يرد عليه بالفرق بين ان يكون الاستثناء غلطا وبين ان يكون اعراب المستثنى غلطا فانه على الاول يتعين الغاء
كالاستثناء المستوعب كما لو ابدل هز بتما او لا مما بحرف آخر من غير مانع او عبر عن المستثنى بلفظ غلط كما لو ابدل دال الدرهم
بحرف آخر لتساوي الكل في كونها غلطا وعلى الثاني يمكن القبول نظرا الى ان الاخراج يتحقق بالاداة والمستثنى وليس صحة
استعمالها منوطة بصحة الاعراب مع ان بعض الاصحاب كالشهيدين منع من القبول فيه ولذا وجه وبان الفرق بين الاستثناء
المستوعب وبين المثال المذكور على تقدير كونه غلطا في محل المنع فان كون المستوعب لغوا محضا اما لان نفس الاستثناء
غلط او لاستلزامه الغاء ما قبله حيث يراد منه ما لا يصح ارادته منه وكلا الوجهين جاريان في المثال المذكور فالاستثناء فيه
ايضا لغو محض بالاعتبارين فكما يؤخذ بمؤدى الثاني من كونه اقرارا بواحد مع كونه غلطا فيؤخذ ايضا بمؤدى الاول من عدم اشتغال
ذمته بشيء وان كان غلطا فان معنى له على عشرة الا عشرة ان لا يراد على شيء وان كان استعمالا على خلاف القانون وجريان
البراءة هنا اولى نعم يصح ان يقال لما كان صحة الكلام المذكور خلافية كان الظاهر من حال المستعمل البناء على الصحة اجتهادا او تقليدا
تنزيلا لكلامه على الوجه الصحيح بقدر الامكان فكما لو اقر به من يعرف من مذهبه الصحة لم نلزمه بما زاد على الواحد قطعا وان
منعنا جوازه فكذا من جهل حاله في الاستعمال واما من علم من مذهبه المنع فلا يبعد الزامه بتمام العشرة بحجة الخصم وجوه منها
ما ذكره المعاصر المذكور وحاصله ان الاستثناء موضوع بالوضع النوعي للاخراج والاوضاع النوعية انما تستفاد بالتتبع في
كلمات اهل الاستعمال والقدر الثابت بالتتبع منها كون الاستثناء موضوعا لاخراج الاقل واما كونه موضوعا لمطلق الاخراج
فغير ثابت فيتوقف ثبوته على قيام دليل عليه ومجرد استعماله في اخراج الاكثر في بعض الموارد لا يدل على كونه حقيقة فيه فان
الاستعمال اعم منها فيجوز ان يكون ذلك لعلاقة المشابهة او ادعاء القلة مبالغة في التحقير او نحو ذلك ولا يبعد ان يدعى التبادر
فيما لو كان المخرج اقل فيكون حقيقة فيه فقط فان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له على مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا وكيكا

فكما الا انما فائدة من غيره ثم بالجملة لهم من طريق الاستعمال نعم قد يؤدي ذلك في مقام التمرين والتلميح ثم ايضا في المثال بان
في معرض النسيان غالبا لعلة جاء العالب وقوع الاستثناء المذكور كما هو الشايع في السنة العوام وهو لا يخفى الا وجه الفلو
وليس في ذلك الا المطابقة لاصل وقطع الاستثناء اصرح كلام ملخصا وجوابه بعده ويمنع مقالة عن محل البحث كما اشرنا اليه انا نقول
ثانيا بموجب التبادر واداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج اي لكل فرد من افراد الاخراج اعم من ان يكون خاصا من بعض
بعض ولا يصغى الى ما ذكر على ان ثانيا ان تسلمنا عليه ظاهر الاستعمال فانه في مثل المقام يقتضي الحقيقة وما ذكره من ان الا
اعم من الحقيقة انما يسلم حيث يستند الى الحقيقة بعد الوضع وليس المقام منه وقد سبق تحقيق ذلك في المقدمة واما ما يرى من
الاستشهاد في بعض صور اخراج الاكثر كما في المثال الذي ذكره فليس لعدم الوضع بل لعدم ملاءمة بين الحكم المدلول عليه باول
الكلام وبين الحكم المدلول عليه باخره من غير نكتة توجب المصير الى ارتكابه ولهذا لا يترتب عليه نكتة مايوهم ذلك
فحسن من غير شاعر ثم البشاعة الحاصلة على تقدير عدمها ناشية في التركيب من قبل الطبع دون الوضع كما في بشاعة عطف احد
المتنافرين على الاخر فانها مستندة الى الطبع لان اداة العطف على ما يشاعد عليه التحقيق لا تختص وضعا بعطف احد المتناسبين على
الاخر ولهذا لا يحدث بشاعة العطف في الوصل بدون العطف ايضا واما ما ذكره من ان المستثنى يختص بالنسيان غالبا فمنادة
معرض الغناء عن البيان لوجوه الجمع عليه اولا وضعا فانه للوجوه المذكورة في دفع التناقض ثانيا فانه على ان يقتضي البطلان
منه فارجع به تمامه وكيف وارد بعد ذلك بذلك الاطلاق بعضه وعلى تاسعا الكلام على بقية الوجوه وسيد الوجوه الخامس
اراد بقوله له على عشرة الاقرار بتمام العشرة ثم تذكر ان الذي عليه سبعة فيتدارك بقوله الا ثلثة الزم بتمام العشرة في وجه قوي لانه
عند التحقيق من باب الانكار بعد الاقرار فلا يسمع نعم قد يتفق النسيان للمتكلم فيتذكر وهو بعد غير متعد عن المحل فيتدارك
بالاستثناء محتملا للسامع انه كان قاصدا اياه من اول الامر فيوقع الكلام عن التدافع فيؤخذ بالظاهر هذا ولا يذهب عليك ان ما
ذكره من ان وضع الاستثناء نوعي غير مرضي عند نابل التحقيق انه شخصي وقد مر الكلام في نظائره ومنها ان قضية الاصل عدم
جواز الاستثناء لما فيه من التناقض خالفناه فيما دون النصف لقيام الدليل عليه فيبقى ما عداه ممنوعا بحكم الاصل وجوابه ما عرفت
مما حققناه في دفع التناقض ومنها انه لو قال له على عشرة دراهم الا تسعة وتسعة اعشار درهم عد مستهجنا وليس الا لكونه
استثناء للاكثر فيدل على عدم جوازه مطلقا وجوابه انه ان اريد اثبات عدم الجواز من حيث الوضع فممنوع لاستهجانه لا يقتضيه
وان اريد اثبات عدم جوازه من حيث الطبع نظرا الى اشتماله على التطويل والتشافر فالدليل المذكور لا يقتضي ثبوته مطلقا و
اما القولان الاخيران فمستندهما غير واضح **فصل** الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس وخالف الحنفية في المقامين
فجعلوا مفاد الجملة لحوق الحكم للباقي بعد الاستثناء من غير حكم على المستثنى فجعلوا مفاد الاستثناء السكوت والاعلام بعدم
التعرض للمستثنى في المستثنى منه الا انهم ذهبوا الى ثبوت حكم المفهوم في المقام الثاني بالاصل ومن هنا توهم من نسب اليهم
القول بثبوت المفهوم في المقام الثاني دون الاول ويشكل عليهم بان حكم المفهوم قد يكون مخالفا للاصل فكان عليهم ان يخصوا
الاثبات بصورة الموافقة ثم لا يذهب عليك ان ثمرة النزاع انما تظهر فيما اذا كان الاستثناء وتر الاشفعا لان الاعلام بعدم
التعرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم التعرض للمستثنى الاول في الحكم اللاحق المستثنى منه يوجب لحوق ذلك الحكم له
حيث لم يقصدهم فيمن بنى على انه لم يقصدهم في الحكم المذكور نعم ربما يظهر للنزاع هنا ثمرة في بعض الاحكام كما سنبينه عليه في
مسئلة التعاقب فلنا اولا ان المتبادر من اداة الاستثناء عرفا اخراج المستثنى عن المستثنى منه باعتبار ما تعلق به من النسبة
الواقعية وذلك يوجب مخالفته له فيها واذا ثبت ذلك عرفا ثبت شرعا ولغة بضميمة اصالة عدم النقل وثانيا ان المستثنى لو
كان في حكم المسكوت لجاز تشريكه مع المستثنى منه في الحكم نحو جاءني القوم الا زيدا وزيدا وجاءني زيد وفساده معلوم من
العرف واللغة وثالثا الاتفاق على ان كلمة التوحيد تفيده ولو كان مدلول الاستثناء الاعلام بعدم التعرض لحال
لم نفده وما يتوهم من انها تفيده بحسب عرف الشرع لا اللغة فمدفوع بان النبي كان يكتفي بها في اسلام قائلها من غير تفتيش عن
اطلاعه على عرف الشرع وتبعيته له في الاستعمال ويشكل بان نزاع الكفار ومخالفتهم لم يكن في اصل الالهية اذ لم ينكر احد منهم
وجود صانع مدبر للنظام على الظ وانما كان في الصفات كالتوحيد ونفي التعدد فاعترافهم بنفي الهية غيره ثم يستلزم اعترافهم
بالهية ثم مع انه ما كان يكتفي في الاسلام بمجرد الاقرار المذكور ما لم ينضم اليه الاقرار بالرسالة وهو لا يستلزم الاقرار بالهية
قطعا ورابعا اجماع علماء العربية على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما حكاه جماعة وتاويلهم اياه في الثاني بانه
مجاز حيث عبروا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم نظرا الى كونه لازما له فتعسف واضح بابى عنه صريح كلماتهم ورام الصدر التوفيق
بين الاجماع المذكور وبين مقالة الحنفية فاورد فيه كلاما حاصله ان الخبر يشتمل على نسبة ذهنية لها تعلق بالنسبة الخارجية
فان قيس الاستثناء الى النسبة الذهنية دل على نفيها عما بعده حيث يقتضي عدم الحكم النفسي فيه وان قيس الى النسبة الخارجية

لم يكن دلالة على نفيها ولا على اثباتها فحمل اجماع علماء العربية على المعنى الاول ويحصل نزاع القوم مع الحنفية في المعنى الثاني واعترض عليه
الفناري بان النزاع على هذا التوجيه لا يتأتى في الجملة الانشائية التي هي العدة في المقام اذ ليس لها نسبة خارجية فيلزم ان لا يكون
زيد في مثل اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه بلا خلاف وقد صرح الشيرازي اولا
بان هناك ايجابا خاصا وايجابا مطلقا واللازم مما ذكر ان يكون زيد في المثال المذكور محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بالايجاب
الخاص اعني الايجاب الذي انشاه بقوله اكرم لا عدم ايجاب اكرامه مطلقا ولو بامر آخر فيكون تحرير نزاعهم في المقام الثاني فيكون
مراد الحنفية بكون المستثنى مسكوتا عنه انه غير محكوم عليه بعدم الايجاب المطلق وان كان محكوما عليه بعدم الايجاب
الخاص بناء على ما مر وثانيا بان مدلول الاستثناء عند الحنفية فهم الاعلام بعدم قصد تعلق الايجاب باكرام زيد وهذا
غير ما جعله غيرهم مدلولا له من الحكم بعدم تعلق الايجاب باكرام زيد وان كان مستلزما له فان الكلام في الدلالة اللفظية التي
هي مقصودة للمتكلم لا في الدلالة مطلقا وثالثا بان السكوت وعدم التعرض انما ذكر في النسبة الخارجية دون النفسية وليس
في الجملة الانشائية نسبة خارجية فهي خارجة عن محل البحث وهذا محصل كلامه ومنع مرام ولا يخفى ان الوجه الاول تعسف فكلا
لعدم مساعدة الاستعمال عليه لامتناع قولك اكرم العلماء الا زيدا واكرم زيدا فليتأمل والثاني يقتضي ان يكون النزاع في
كيفية الدلالة لا في اصل الدلالة كما هو المعروف والثالث اعتراف بما ذكره المعترض وتنزيل كلام الحنفية عليه بعيد فان الظاهر منهم
عدم الفرق بين الانشاء والخبر والتحقيق ان ما جعله الصدري توفيقا بين مقالة علماء العربية وبين مقالة الحنفية
بعيد لا يكاد يخفى ضعفه على احد فان المفهوم من مقالة علماء العربية ان الاستثناء من النفي يقتضي الاثبات وبالعكس انه
يقتضي ذلك باعتبار النسبة الخارجية دون النسبة الذهنية فقط كما ذكره مع انه لا يستقيم في الاستثناء من النفي فانهم
جعلوه للاثبات وعلى ما ذكره يكون للنفي فيه احتجوا بمثل لا علم الا بجيوة ولا صلوة الا بطهور فانه لو دل الاستثناء فيه
على الاثبات لدل على ثبوت العلم بمجرد الحيوة والصلوة بمجرد الطهارة وانه باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان استثناء
الطهور من الصلوة والحيوة من العلم غير صحيح لعدم الجنسية فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى بان يكون المعنى لا
صلوة الا صلوة بطهور ولا علم الا علم بحيوة او في جانب المستثنى منه بان يكون المعنى لا صلوة بشيء او بوجه الا بطهور و
لا علم بشيء او بوجه الا بحيوة فان زعموا ان العبارتين على التقدير الاول تقتضيان ما ذكروه فضعفه ظ كما اشار اليه الفناري وان
وغيره من ان الاستثناء من النفي انما يقتضي الاثبات الجزئي فقولنا لا صلوة الا بطهور انما يقتضي اثبات صحة الصلوة مع
الطهور في الجملة لا مطلقا اذ ليس هناك ما يقتضي العموم وتحقيق ذلك ان الجمل الاستثنائية تقوم غالبا مقام جمل نفيه او
اسمية فنفيد مفادها في العموم وعدمه فاذا قلنا جاء القوم او ما جاء الا المشاة كان قولنا الا المشاة في قوة قولنا ما
جاء المشاة او جاء فيدل بظاهره على عموم النفي والاثبات به ليل صحة الاستثناء منه كان يبقى الاحقاء من غير خروج
عن الظ فاذا قلنا ما جاءني الا العالم دل على مجيء العالم كما لو قلت جاءني العالم لا على مجيء كل فرد منه وكذا اذا قلت الا عالم
عند قصد الجنسية ولا خفاء في ان المقام من هذا القبيل فيكون في قوة المهملة واذا قلنا جاء القوم الا العالم كان الظ
منه العموم عند عدم العهد كما لو قلنا ما جاءني العالم نعم اذا كان المستثنى نكرة من الاثبات كان الظ نفي الحكم عن فرد لا
بعينه لا عموم النفي فاذا قلنا جاءني الرجال الا عالما دل على ان عالما لم يجيء لا ان كل فرد منه لم يجيء بدليل لزوم صحة الاستثناء
منه من غير خروج عن الظ على ان الحمل على الاثبات الكلي في البيان المذكور مستقيم بناء على تعلق النفي بالماهية الحقيقية سواء
قلنا بانها الصحيحة كما هو الصحيح او الاعم ولا يلزم خلو الكلام عن الفائدة لدلالتها على شرطية الطهور وعدم تحققها بدونه و
ان زعموا انها يقتضيان ذلك على التقدير الثاني نظرا الى ان مفادهما ان الصلوة تكون مع الطهور او بالطهور وان
العلم يكون مع الحيوة او بالحيوة فقط كما هو قضية الحصر الحقيقي فيتأتى شرطية غيرها وهو بظاهره مجمع ولا محص عنه الا
بحمل القصر فيه على القصر الاضافي وهو متداول في المقام شائع في الاستعمال ومعه يندفع الاشكال ويبطل الاستدلال
واما ما يقال من ان المفهوم من الكلام المذكور عرفا هو مجرد شرطية الطهور للصلوة لا انها تحصل بمجرده فيبنى على ظهور
كون القصر في ذلك اضافيا فيرجع الى ما ذكرناه واحتجوا ايضا بان الاستثناء يقتضي رفع الحكم السابق وهو اعم من الحكم
بالرفع وجوابه ان اداة الاستثناء انما وضعت لرفع النسبة المستفادة من الكلام السابق عن مدخولها فان كانت تلك
النسبة نسبة انشائية كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا فلا ريب ان رفعها يقتضي رفع ما انشاه من طلب او غيره بالنسبة
اليه وان كانت نسبة خبرية فقد حققنا سابقا انها موضوعة للنسبة الذهنية من حيث كونها كاشفة عن النسبة
فرفعها رفع للنسبة الخارجية لان الحكم اللاحق لوجه الشيء باعتبار كونه وجها له لاحق لذلك الشيء
بدون تخصيص حكم المستثنى منه للمستثنى لامتناع ارتفاع النقيضين فتأمل

وجه الفرق بين ما ذكره المعترض وما ذكره الشيرازي

او مجازا الى اقوال ثالثها حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بان يكون له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز ورابعها حقيقة ان خص بغير
المستقل كالشرط والصفة والاستثناء والا فمجاز وخامسها حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا بصفة وغيرها وعزي ذلك الى القاضي
وسادسها حقيقة ان خص بشرط او صفة لا باستثناء وغيره وحكي القول به عن عبد الجبار وسابعها حقيقة ان خص بدليل لفظي
متصل او منفصل وثامنها حقيقة في ثانيه مجاز في الاقتصار عليه ونسب الى الرازي والتحقيق عندي ان العام المخصوص ان كان
تخصيصه باستعماله في الخاص باعتبار كونه للعموم وضعا فمجاز سواء كان موضوعا للعموم ابتداء ككل وتوابعه او كان موضوعا
لمعنى يلزمه العموم ولو بحسب مورد الاستعمال كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى والمضاف والموصول عند عدم العهد وان كان
التخصيص باخراج البعض كما في الاستثناء او بصرف النسبة اليه كما في البدل او بتقييد مدلوله كما في الوصف او حكمه كما في الشرط والغاية
بناء على عد الثلثة المتأخرة من هذا الباب فحقيقة ان لم يوجد فيه جهة اخرى توجب التجوز فيه فالعام في نحو زارني كل عالم او العلماء
او من زرته او ما زارني عالم اذا اريد بلفظه في الموارد الاربعة البعض المقارب للكل حقيقة او حكما باعتبار كونه للكل وبعبارة اخرى
اذا اطلق اللفظ المخصوص بالكل وضعا على الجمل تنزيلا منزلة الكل فهو مجاز ونحو اكرم كل رجل عالم او العلماء العدول او ان كانوا
عدولا او الى ان يفسقوا او الا الفساق او العلماء عدولهم او من اكرمك باحد القيود الاربعة المتأخرة او لا تهن رجلا باحد
القيود الاربعة المتقدمة فهو حقيقة فلنا في المقام اذن دعويان لنا على اولهما ان العام اذا كان للعموم بحسب الوضع فاستعماله
في غيره باعتباره استعمال له في غير ما وضع له فيكون مجازا لا محالة وسيأتي لهذا مزيد توضيح في دفع حجج المنكرين ولنا على الثانية ان
العام على التقادير المذكورة مستعمل في تمام معناه الاصلي فيكون حقيقة وكون المقصود بالذات في الاستثناء تعلق الحكم واقعا
بالبعض لا يوجب التجوز فيه لان ذلك ارادة من غير لفظ العام كما حققناه سابقا وعموم النكرة المتعقبة للنفي والمسورة بكل على
حسب اطلاقها وتقييدها ففي الحقيقة اعتبار العموم فيهما متأخر عن اعتبار التقييد على تقدير اشتمالهما عليه واما التخصيص بالشرط
والغاية فهما راجعان في الحقيقة الى تقييد الحكم المتعلق بالعام واستلزامه قصر العام على الافراد المشتملة على الشرط والمتحققة قبل
الغاية ولا يرجع الى تقييد مدلوله كما مر حجة القائلين بانه حقيقة مطلقا امران الاول ان العام كان متناولا للباقي حقيقة قبل التخصيص
والتناول باق بعده لم يتغير وانما طرى عليه عدم تناول الغير وهو لا يوجب كونه مجازا فيما يتناوله والجواب اما اولا فبالنقض باشتمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء كاطلاق الانسان على بعضه فان البيان المذكور جار فيه وليس حقيقة قطعا واما ثانيا فبالحل
وهو انه كان قبل التخصيص يتناوله مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فكونه حقيقة في الاول لا يوجب كونه حقيقة في
الثاني واما منع بعض المعاصرين كون تناوله للباقي في ضمن تناوله للكل على وجه الحقيقة فليس بشيء لان المراد بتناوله للباقي
على وجه الحقيقة تناوله له بالوضع او حال كون الاستعمال حقيقة فالعام ان كان مجموعيا فالدال على الكل دال بتلك الدلالة على
الجزء فالدلالتان متحدتان ذاتا وان تغايرتا في الاعتبار وقد مر بيانه في مبحث الدلالات وان كان افراديا فدلالته على كل فرد على
وجه الوضع كما مر فالبيان فيه اوضح واما ما يتوهم من ان كونه لا يتناول غيره او يتناوله لا بغير صفة تناوله لما يتناوله فدفوع بان
ذلك كيف لا بغير صفة تناوله لما يتناوله وقد لزم منه الاختلاف في كونه بحيث يتناول الغير ايضا او لا يتناوله فاذا كان التناول
حقيقة على احد التقديرين فقط لزم ان يكون مجازا على الاخر الثاني ان العام المخصص بعد ملاحظة قرينة التخصيص يسبق منه
الباقي الى الفهم بحيث لا يحتمل غيره والتبادر علامة الحقيقة والجواب ان علامة الحقيقة هي التبادر من القرينة والا فالمعنى المجازي
ايضا يتبادر من المجاز بعد ملاحظة القرينة فيتبادر الباقي منه بعد ملاحظة قرينة التخصيص [illegible] حقيقة فيه واما ما يتوهم
من ان تبادر الباقي وارادته منه لا يحتاج الى القرينة وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج فجوابه [illegible] الى القرينة
هو تبادر الباقي وارادته في ضمن تبادر الكل وارادته لا تبادره وارادته مطلقا حجة القول بانه مجاز في [illegible] ان الاول
انه لو كان حقيقة فيه ايضا لكان مشتركا والتالي باطل بيان الملازمة انه حقيقة في العموم والباقي مغاير له ضرورة [illegible]
للكل فاذا كان حقيقة فيه ايضا لكان حقيقة في معنيين متغايرين فيكون مشتركا بينهما واما بطلان التالي [illegible] الكلام في
الالفاظ التي تختص بالعموم وضعا الثاني انه لو كان حقيقة فيه لكان كل مجاز حقيقة والتالي منتف بطلان اما الملازمة
فلانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظ في الخصوص مع القرينة وان كان بدونها ظاهرا في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي
كذلك قال المصنف بعد ان ذكر الدليلين وقد يقوى ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم
اكرم من بني تميم من علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمتهم الطول او اختص ببعضهم ولذلك يقول اما القصار منهم فلا تكرمهم
ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وايضا فلم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرأ
عليه عدم ارادة المخرج بخلاف المجاز وبه يعرف الجواب عن الثاني هذا كلامه وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان وصف بني تميم
بكونهم طوالا يرجح ان يراد به خصوص الموصوفين منهم بالطول دون غيرهم لامتناع وصف الجميع بكونهم طوالا اذا كان فيهم من

لا يتصف

لا يتصف به وأما ما أول به أمر الصفة فمتعسف باطل يقطع بفساده كل من له مسكة بمدالول الالفاظ فان وجوه تركيب اللفظ تختلف
باختلاف طرق التادية ففرق بين قول القائل اكرم طوال بني تميم او اكرم بني تميم طوالهم او اكرم بني تميم الطوال حيث عبر في الاول بطريق
الاضافة وفي الثاني بطريق البدلية وفي الثالث بطريق الوصف ولا يلزم من اتحاد المؤدى في هذه الصور اتحاد طرق التادية و
المساواة في الاحكام وأما التضمين في قوله اما الفصل منهم فراجع الى مطلق بني تميم المفهوم من ذكر المقيد ولو بطريق الاستخدام و
دعوى رجوعه الى بني تميم باعتبار ما دل عليه واستعمل فيه مجرد دعوى لا يساعد عليها الوجدان وأما في الثاني فلان لفظ العام اذا
كان موضوعا لخصوص الجميع كان ارادة البعض منه موجبا لارادة غير الموضوع له ضرورة ان البعض غير الجميع فيكون مجازا فيه لا
محالة نعم يبقى على اصل الحجية انها لا تستقيم على اطلاقها فان الجمع المعرف مختص بالعموم وضعا حيث لا يتعين ما دونه من المراتب ولكن
الموصول مع انه لو تعين كان استعماله فيه حقيقة ايضا ولا اشتراك فان مدلول الجمع المعرف ما فوق الاثنين من الافراد المتعينة
باعتبار تعينها وكذا مدلول الموصول الشيء او المختص المتعين بصلته باعتبار تعينها فحيث لا شاهد على التعيين يتعين الحمل
على الجميع لتعينه من بين المراتب ولهذا اذا تعين البعض بعهد او وصف او شبهه صح الاستعمال فيه من غير تجوز ولا اشتراك و
يعرف الكلام في ظاهره قلت حجة القول بانه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة كون اللفظ شاملا لما لا
ينحصر في عدد فحيث يكون الباقي كذلك يكون عاما والجواب منع كون ذلك معنى العموم بل معناه شموله لجميع افراد مفهومه
واما كون الافراد محصورة او غير محصورة فلا مدخل له في ذلك فاذا اختص بالجميع وضعا واستعمل في غيره كان مجازا لا محالة
الا فلا تجوز سواء انحصر او لم ينحصر كما عرفت قال العضدي ولا يخفى ان هذا منشأه اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في
الصيغ بمعنى كون اللفظ شاملا لما لا ينحصر معنى لفظ العام لا معنى صيغته المبحوث عنها في المقام ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم
ان ذلك معنى العام ايضا والا لكان ذلك مدلول صيغته ايضا بل معناه اعم من ذلك كما عرفت حجة من فصل بين التخصيص
بما لا يستقل وبين التخصيص بالمستقل ان التخصيص بما لا يستقل كالمقيد بالصفة مثل الرجال المسلمين او بالشرط كاكرم بني
تميم ان دخلوا لو كان موجبا للتجوز لكان مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او للعهد ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا والتا
لي قسام باطل بالاتفاق في بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بمعنى غير ما وضع له
اولا بحيث لا يحتمل معه غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم واجيب بان الواو في مسلمون كالف ضارب جزء للكلمة
والمجموع لفظ واحد واللام في المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا لكن الدال هو المجموع لانه بعد عرفا كلمة واحدة لا ان مسلما
واللام تفيد والاستثناء اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ وشيء من ذلك لا يتحقق في العام المخصص فلا يلزم من كونه مجازا كونها
مجازات وفيه نظر لانه ان اريد ان الواو في مسلمون واللام في المسلم ليس موضوعا لجزء المعنى بوضع مستقل فهذا مع فساده في نفسه
بشهادة التبادر على خلافه غير ملائم لما ذكروه في حد المركب من ان حروف المضارعة في المضارع تدل على جزء المعنى وجوهره يدل
على الجزء الاخر وكذا نحو ضارب وسكران مما يشتمل على مادة تدل على جزء المعنى وهيئته تدل على الجزء الاخر فان الالتزام
بتعدد الوضع هناك يوجب الالتزام به هنا بطريق اولى وان اريد انهما وان كانا موضوعين بوضعين مستقلين ودالين على
المعنى بدلالتين لكنهما يعدان في العرف كلمة واحدة لعدم استقلالهما من حيث اللفظ ففيه ان مدار الاستدلال ليس على كونهما
كلمتين عرفا اذ لا مدخل لهذه التسمية في ذلك بل على كونهما موضوعين ودالين فان الحقيقة والمجاز من توابع الموضوع
سوا وصف عرفا بكونه كلمة ولا ومن هنا يتبين ان من عرف الحقيقة والمجاز بالكلمة ينبغي ان يكون مراده بها المعنى الاعم لئلا
ينتقض عكسه بمثل رايت واما ما ذكر في المثال الاخير من ان الاستثناء اخراج بعد ارادة العموم فلم يثبت منافاته لما له
الخصم فلا يصلح جوابا عنه وتحقيق المقام ان المستدل ان اراد بمقالته ان التخصيص بما لا يستقل من قبيل التجوز في عدد
له واراد بذلك التخصيص لا بمعنى استعمال ما اختص بالعموم وضعا في الخصوص استقلالا كما صرح في كونها
[illegible] في تمام المعنى وان ابدى عليه من التخصيص والتقييد مرادا مراخر ولا حاجة له الى التمسك بمثل مسلمون والمسلم فما
يكون [illegible] كالجزء حتى يرد عليه منع كونهما كلمتين عرفا بل له ان يتمسك بكل مطلق ورد عليه التقييد كقول [illegible]
[illegible] ان [illegible] الطلب مطلق الضرب وبعد التقييد بالمفعول صار [illegible]
[illegible] وضعا [illegible] المستعمل فيما يكون [illegible]
[illegible] المراد منه ومن غيره غير معنى الموضوع له فان ذلك لا يوجب [illegible] مجازا [illegible]
[illegible] الاكرام [illegible] الفاضل [illegible]
[illegible] الارادة [illegible] مطلق او مرد [illegible]
[illegible] الاستعمال [illegible]

بطلاق كلامه فمنشأه ظ لان لفظ العام اذا اختص بالعموم وضعا كلفظة كل فاذا اطلق واريد به البعض كالموقل اكرم كل عالم الا
زيدا واريد بلفظة كل البعض اعني من عدا زيد يكون مجازا قطعا ونظيره في التقييد ما لو قيل اضرب رجلا جاهلا واريد بالرجل
خصوص الجاهل وجعل الوصف قرينة عليه فانه يخرج مجازا ايضا ولا يخفى ان مثل هذا الفرض عن المحاورات وكلام المفصل مبني
على ما هو الظ المتداول ثم لا يذهب عليك ان دعوى المستدل الاتفاق على ان الصفة الاخيرين عاما حقيقة ينافي ما ذكره
في الاستثناء من معيار الاكثر الى ان المستثنى منه مستعمل فيما عدا المستثنى مجازا الا مصرح في ذلك بالفرق بين لفظ العام
وغيره حجة القاضي ما مر في حجة المفصل المتقدم الا انه اخرج الصفة منها نظرا الى انه عنده بمنزلة مخصص مستقل وليس تخصيصها
لفظيا حيث ان الصفة قد تشمل جميع افراد الموصوف كما في الصفات التوضيحية كالجسم الحادث والحيوان الناطق وقد لا تشمل
كما في الصفات الاحترازية لكن يعلم ذلك من امر خارج لا من نفس الصفة فلا معنى ولها الدليل ولعله يستدل بمثل ذلك في
اخراج الغاية والبدل فانها لا يستلزمان التخصيص في نفسهما وانما يستلزمانه من جهة خصوصية المادة والجواب ان الوصف
لا يقتضي التخصيص مطلقا بل اذا كانت الصفة اخص من الموصوف وتخصيصها لفظي لاستناده الى مدلول اللفظ وكذا الكلام
في الغاية والبدل مع ان التخصيص بالشرط ايضا لا يستلزم الاخراج في نفسه بل لخصوصية المادة بدليل ان قولك اكرم العلماء
ان تكلموا لا يفيد التخصيص اذا كان كلامهم انقياد فالفرق تحكم وتتمة الكلام فيه تعرف مما مر حجة عبد الجبار ما مر الا انه
استثنى الاستثناء نظرا الى انه ليس عنده من التخصيص في شيء لما يراه من ان المستثنى منه مستعمل في العموم وان التخصيص في
الاسناد وهذا منه مناقشة لفظية وفسادها يظهر مما مر ثم انه قد استثنى الغاية والبدل في تحرير الدعوى ايضا ولم يتعرض
لهما في الاستدلال والوجه في الاخير واضح لجريان العلة المذكورة فيه واما الاول فالفرق بينه وبين الشرط والصفة تحكم
حجة المفصل بين التخصيص اللفظي وغيره ان المخصص بالدليل اللفظي اذا كان مجازا لكان المسلم والمسلمون مجازا الى اخر ما
مر والكلام فيه على حذو ما سبق حجة الرازي ان العام بمنزلة تكرير الاحاد فلا يصير الباقي مجازا فكذا ما بمنزلته وجوابه ظ
لا يحتاج الى البيان لمنع تساويهما في جميع الاحكام فان الوضع هناك متعدد فمخالفة وضع البعض لا يقتضي مخالفة وضع غيره
بخلاف المقام **فصل** اذا تخصص العام بمجمل مسقط عن الحجية في مورد الاجمال اتفاقا وانما خصصناه بمورد الاجمال لانه
اذا اشتمل على مورد غير مجمل كما في قولنا اكرم الذين في الدار الا بعض علمائهم دخل باعتبار غير مورد الاجمال في النزاع الآتي
واختلفوا فيما اذا تخصص بما عداه في انه هل يبقى حجة في الباقي او لا الى اقوال ثالثها انه ان خص بمتصل كان حجة فيه والا فلا
ورابعها انه ان كان لفظ العموم منبئا عنه قبل التخصيص كابائه عن غيره كان حجة كما في نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن
الحربي ابائه عن الذمي والا فلا كما في السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون المال نصابا او محرزا عن الحرز و
لعل المراد الفرق بين العام المخصوص بالشرط او الغاية وبين غيره فانه لا ينبئ في الاولين عن عدم تقييد الحكم بالشرط والغاية
المستلزمين لعدم تعلقه ببعض افراده من الفاقد للشرط والحادث بعد الغاية بخلافه فيما عداهما وخامسها انه ان كان
قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة نحو اقتلوا المشركين فانه بين في المراد قبل اخراج الذمي والا فلا كاقيموا الصلوة فانه
يفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض وسادسها انه حجة في اقل الجمع من الاثنين والثلاثة [illegible] اختلاف القولين دون ما زاد
عليه والحق عندي انه حجة مطلقا كما عزي الى اصحابنا وعليه المحققون من مخالفينا وربما ذهب [illegible] المعاصرين الى انه لو بقي
من العام الغير المخصص نظرا الى انه ابعد من احتمال التخصيص لنا على ذلك بعد مساعدة [illegible] اهل العرف [illegible]
لحوق الحكم للباقي بعد التخصيص ولهذا يذم العبد اذا قال له مولاه اكرم من دخل داري الا زيدا [illegible] وزيدا
فترك اكرام غيره ايضا ولا ريب ان فهمهم اذا استند الى اللفظ كان حجة ايضا فان الصحابة وتابعيهم كانوا [illegible]
المخصصة من غير نكير منهم وذلك منهم اجماع على حجيتها وقد يستدل بان اللفظ كان متناولا للباقي فيستصحب [illegible]
المعاصرين بناء على ان يكون المراد استصحاب حكم التناول الظاهري بمعنى انه كان حجة في الجميع وكان يجب العمل بمقتضاه
فخرج المخرج لقيام الدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته ووجوب العمل به فان اريد به التناول الواقعي فهو مختص بما يكون
تخصيصه ابديا ولا علم به او التناول الظاهري فلا معنى لاستصحابه الظهور والتعرف بان ظهوره في الباقي قبل التخصيص ظهور
معتبر رضعي بخلافه بعده فلا يتحد الموضوع ليستصحب وقد يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان تناوله له متوقفا
على افادته للمخرج والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان التوقف ان كان ثابتا على تقدير العكس ايضا
كان دورا والا كان ترجيحا بلا مرجح والاظهر ان يقال كان ترجيحا بلا مرجح اذ ليس هنا ترجيح حقيقة وجوابه انه ان اريد
توقفه على افادته للمخرج ما بتناول التوقف على سبيل المعية فبطلان التالي ممنوع وان اريد به التوقف على سبيل العلية فالملازمة
ممنوعة لما مر ان الاول ان اللفظ متحقق في العموم ولم يرد عنه وسادسها من المراد به مجازا [illegible]

ولا دليل على تعيين البعض فيبقى اللفظ مجملا مترددا بينها قال بعض الفضلاء ومن هذا يظهر ضعف حجة الفصل اعني الفصل الاول
عن المجاز عنده انما يتحقق في المنفصل البناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني ان تخصيص العام يخرجه عن كونه ظاهرا وما لا يكون
ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول اما اولا فبانا لا نسلم ان كل تخصيص يوجب التجوز وقد سبق تحقيق القول فيه ولا يلزم
ح تساوي المراتب نظرا الى اشتراكها في كونه حقيقة فيها اما في التخصيص بالوصف فلورود موجب العموم على المقيد فيفيد الشمول
لجميع افراده واما في الشرط والغاية فلانهما من قيود الحكم فلا ينافيان عموم العام ولو سلم خروج بعض الافراد فانما هو لافادتها
تقييد المورد كالوصف واما في البدل فلوجود موجب العموم فيه واما في الاستثناء فلاقربيته لحوق الحكم المقصود بالباقي من
لحوقه بما دونه اولان ظاهر الاستعمال يقتضي بكون المستعمل فيه مرادا اصاليا حالفناه في مورد التخصيص لقيام امارته فيتعين
الاخذ بمقتضاه في الباقي واما ثانيا فبان ما دون العموم من المراتب على تقدير كونها مجازات له ليست متساوية بل بعضها
وهو الباقي اظهر مما دونه لكونه اقرب الى العموم من حيث المعنى فيتعين بالترجيح ومن هذا يظهر الجواب عن الحجة الثانية ايضا فان
خروجه عن ظاهر العموم لا يقتضي ان لا يكون ظاهرا في مراتب التخصيص واعلم انه قد يستشكل في المقام بان قضية النزاع هنا ان يكون
القول بعدم الحجية مطلقا والدليل المذكور يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي اذ لا ينهض على من
قال بكونه حقيقة فيه وايضا الكلام في الفصل المتقدم يقتضي كونه حجة في الباقي لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام
هنا يقتضي الخلاف في الحجية وضعف هذا الكلام مما لا يكاد يخفى اذ لا نسلم ان النزاع هنا يقتضي ان يكون القول بعدم الحجية
مطلقا اذ لا شاهد عليه اصلا بل مقصور على تقدير المجازية كما يشهد به الحجة المذكورة ثم ينهض على دفع القول بكونه حجة في
الباقي لكونه حقيقة فيه بضميمة مبناها مع احتمال تعميم النزاع الى القول بكونه حقيقة فيه ايضا نظرا الى عموم الدليل الثاني
والنزاع في كونه حقيقة في الباقي او مجازا فيه لا يقتضي ظهوره فيه لجواز ان يكون حقيقة او مجازا فيه مساويا لما دونه من المراتب
الحقيقية او المجازية وليس النزاع في الفصل المتقدم مبنيا على القول بالحجية كما سبق الى بعض الاوهام لمنافاته الاحتجاج على
عدمها بالمجازية ولبعضهم هنا كلام طويل تركناه لعدم الجدوى في ايراده وكذا حجج بقية الاقوال الفصل الخامس اختلفوا في
التمسك بالعام قبل استفصاله عن المخصص فذهب الاكثرون الى المنع بل نقل الحاجبي عليه الاجماع وجعل النزاع في مبلغ
البحث وهو مردود بنقل جماعة من غير البعض الى جواز العمل به قبل البحث مطلقا وربما وجهه بعضهم بان مراد قائله وجوب الاعتقاد
بعمومه قبل العمل وظهور المخصص ثم ان لم يتبين ذلك والا فغير الاعتقاد ثم نسبه الى غباوة قائله فخرجه عن مطارح
العلماء ولا يخفى بعده ويحكى عن العلامة ان كلامه في التهذيب مشعر باختيار القول بالجواز مع استقرابه المنع في النهاية و
كلامه في هذا المبحث من التهذيب وان كان ظاهرا في ذلك الا ان عبارته فيه في مبحث البيان نص في المنع مع دعوى الاجماع
عليه ومن متاخري اصحابنا من نص على جواز العمل به قبل البحث عن المخصص بل بكل دليل يحتمل المعارض قبل الفحص عنه
ثم اختلف المانعون فذهب اكثرهم الى كفاية فحص يغلب معه الظن بعدم المخصص وربما يحصل من فحوى كلامهم هنا انه لو حصل
الظن بعدم المخصص قبل البحث كفى وهو قوي مع قوة الظن وقال القاضي لا بد من القطع باستفائه ولا يكفي الظن به والحق
عندي ما ذهب اليه الاكثرون من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص الموجب للظن بعدم المخصص والمعارض كما هو الاصل
في كل دليل ظني يحتمل المعارض وهذه المسئلة في الحقيقة من جزئيات تلك المسئلة كما اشار اليه بعض الافاضل الا انهم
افردوا افرادها بالبحث نظرا الى ان احتمال المعارض فيها اقوى لنا ان علمنا بوجود المخصص لاكثر العمومات التي بلغت
الينا كاف يشهد به ادنى تتبع مع شيوع حكايته واستفاضة نقله من المتتبعين يوجب عدم الوثوق بعموم عام نصادفه
بمجرد عدم مصادفة المخصص اذ يتساوى ح عندنا احتمال كونه من العمومات المخصصة واحتمال كونه من غيرها ان لم يترجح الاول
بالغلبة المذكورة ولا دليل على حجية تلك العمومات مطلقا حتى عند عدم البحث وعدم الوثوق بعمومها لعدم مساعدة
الاجماع والعقل على ذلك وهذا ظاهر وكذا الكتاب والسنة اذ ليس فيهما ما يقتضي حجيتها كما سنشير الى البعض واما بعد
التتبع الموجب للظن بالعدم فيتجه التعويل عليه اذ لو اعتبرنا العلم بذلك لزم العسر والحرج المنفيين بنص شريعة السمحة
وتفوت الوقت في تحصيل قليل من المسائل وطرح اكثر العمومات التي يمكن من تحصيل العلم بعدم المخصص وبناء هذا
الدليل بعينه يجري في سائر الادلة الظنية سواء كان ظنيتها من حيث السند كخبر الواحد او من حيث الدلالة كالامر والنهي
والاطلاق وغيره من الظواهر المفيدة ظنا مع عدم ما يعارضها منها الظن بمرادها [illegible]
لعلمنا بوجود معارض الوجود [illegible] والراجح اكثر منه فيحصل الظن [illegible]
التفحص والتتبع وان لم يحصل الكافي من التفحص والتتبع ما يحصل معه الظن والوثوق بعدم المعارض [illegible]
تتبع الابواب التي هي مظان ذكره [illegible]

الاشارة من المتتبعين منهم الى المعارض حيث يكون وظيفتهم ذلك كما في بعض الكتب الاستدلالية ونحو ذلك احتج المجوزون مطلقا بانه لو وجب
البحث عن المخصص في التمسك بالعام لوجب البحث عن المجاز في التمسك بالحقيقة ايضا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الجانب
المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهو موجود في المجاز ايضا والجواب الالتزام بالتالي والمنع من الاجماع المدعى على بطلانه كما ذكره الفاضل
قد يجاب بالفرق بين المقامين بان التخصيص قد بلغ في الشيوع الى حيث قل ما من عام الا وقد خص فصار حال اللفظ على العموم مرجوحا
في النظر قبل البحث عن المخصص بخلاف الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق وما يقال من ان اكثر الآيات مجازات فمحمول على
المبالغة او ان المراد ان اكثر الالفاظ لها معان مجازية او مطروح بشهادة الوجدان على خلافه والى هذا يرجع ما قيل من ان التخصيص
اكثر وقوعا من غيره من انواع المجاز فحصول الظن بعدم الثاني قبل الفحص لا يوجب في الاول وهذا الفرق وان كان في نفسه ضعيفا الا
انه يتم جوابا عن الدليل المذكور وزاد بعض المعاصرين جوابا ثالثا وهو الفرق بين المقامين بقيام الاجماع على عدم وجوب البحث
في الثاني على تقدير تسليمه دون الاول وكان مقصوده ان التعليل المذكور وان كان في نفسه عاما لكنه دليل ظاهري يجب
قصره على مورده لا دليل فيه على خلافه وابعاده وهو الفرق بين المقامين من حيث ان التخصيص قد بلغ في الكثرة الى حيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر انواع المجاز وهذا الوجه قد ذكره صاحب المعالم ايضا ويشكل
بان التخصيص لو كان من هذا القبيل لكان العام من قبيل المجمل في عدم تعين شيء من ارادة العموم او الخصوص مما لا يدل دليل كما هو شأن
المجمل ولما كفى في المصير الى العموم مجرد عدم وجدان المخصص كما لا يخفى في المصير الى الحقيقة المرجوحة مجرد عدم القرينة على المجاز الراجح عند
القائلين بمساواة احتماله لاحتمال الحقيقة ويمكن الجواب بان غلبة ورود التخصيص على العمومات معارضة بغلبة مصادفة القرينة
على تقدير وجوده فيتكافأن بعد الفحص ويبقى ظاهر العموم سليما عن المعارض لكن يشكل بجريان مثل ذلك بالنسبة الى قرينة كل مجاز راجح فلا
يتم دعوى المساواة واستدل بعض المتأخرين على عدم وجوب البحث عن المخصص بل مطلق المعارض بوجوه اخر منها اجماع اصحاب الائمة
والتابعين على ذلك حيث ان احدا منهم لم يطلب في مسئلة تشاجروا فيها النظرة من صاحبه حتى يبحث عن المعارض والمخصص بل كان
يسكت او يتلقى منه بالقبول والانتقل خلافه الينا واذ ليس فليس ومنها ان الاصول الاربعة التي [illegible] كانت اجماعا
الائمة بل بعضها كما يشهد به التفحص في احوال الرجال والائمة كانوا يعلمون بانهم [illegible]
الكل ولنهوهم عن العمل بالبعض الا بعد البحث عن المخصص الا بتحصيل الجمع [illegible] بمفهومها على عدم وجوب
التثبت في خبر العدل والبحث عن المخصص والمعارض تثبت فيكون منفيا [illegible] ومنها ايات النفر حيث تدل على وجوب التحذر
عند انذار الواحد من غير تقييد بالبحث عن المعارض والمخصص والجواب اما عن الاول فبان ما ذكر فيه لا يدل على اجماعهم على المقصود
لان الغالب في مقام الحاجة سكوت احد المتحاجين وذلك [illegible] ذهب الخصم بل العدم علمه بفساده على ان اكثر المتأخرين
منهم كانوا متفحصين في الاخبار متتبعين في الآثار وكانوا مع ذلك [illegible] اياها بجملتها او باكثرها ولو بحسب موادها ومفادها
فيجوز ان يكون عدم مطالبتهم بالتوقف اكتفاء منهم بعدم وجدان المعارض بعد الفحص فيما حفظوه وتذكروه منها فان ذلك
كثيرا ما يوجب الوثوق بعدم المعارض ولا يستدعي حصوله كثير زمان ولو صدر منه مطالبة ذلك احيانا فليس في نقله ما يقتضي
العادة بوقوعه واما عن الثاني فبان الظ من تعويلهم على بعض تلك الاصول انه كان لوثوقهم انه اكثر العمومات بل
مطلق الظواهر كانت في الصدر الاول محفوفة بقرائن حالية او مقالية موجبة لتعيين المعنى [illegible] غير حاجة الى كثير تتبع
ومزيد تفحص وهذا بخلاف ما تحرر فيه من الاختلاف والخلاف وانقطاع اكثر القرائن و[illegible] مضى لعدم
الوثوق بالمراد وكثرة الوسائط الموجبة لالتباس حال العادل بالفاسق والكذوب بالثقة وغير ذلك بحيث [illegible] ناوثوق
بشيء منها بدون الفحص والتتبع فلا سبيل الى مقايسة حالنا بحالهم واما عن الثالث فعدم [illegible]
البيان والتثبت في خبر العدل حتى في مثل المقام ان المفهوم منها عدم وجوب الت[illegible]
وتعلقه بالقبول من حيث الصدور لا من حيث كونه مخبرا عنه من حيث دلالته وان كا[illegible] هذا طابق نفسه ويؤكده
التعليل المذكور بعده مع انا اكثر ما نعول على خبر من لم يثبت عدالته او غير العدل ولا يجري فيه الوجه المذكور واما عن الرابع
فبعد المساعدة على تناوله للمقام ان الانذار انما يتحقق بعد تحقق المعنى المراد من اللفظ والكلام في تحقق حجة من اعتبر القطع بعدم
التخصيص بان القطع مما يتيسر حصوله بالفحص لان الحكم المستفاد من العام ان كان مما كثر البحث عنه ولم يطلع على ما يوجب تخصيصه
فالعادة قاضية بالقطع باستفائه والا يبحث المجتهد يوجب القطع باستفائه اذ لو اريد بالعام الخاص لاطلع عليه اذ الحكم مع عدم
الطلاع على المخصص هو العموم قطعا والجواب ان عدم الاطلاع مع كثرة بحثهم او بحثه عنه لا يوجب القطع بالعدم ان اريد عدمه
حقيقة اذ غاية ذلك عدم الوجدان وهو لا يقتضي عدم الوجود وان اريد انه عند عدم ما يوجب القطع بعدمه يكفي عدم
وقوف المجتهد عليه بعد الفحص في القطع بوجوب البناء على عدمه والتعويل على العموم في العمل او في الحكم الظاهري عاد النزاع

لفظيا

لفظيا فقد من اكتفى بالظن بالعدم اراد به الظن بالعدم واضحا فلا ينافي قول من اعتبر القطع به ظاهرا كيف وقد تقرر عندنا
ان مجال الظنون الاجتهادية الى القطع في الحكم والعمل وان الظن انما هو في طريقه فصل اذا تعقب المخصص المتصل جملا او
مفردات متعددة وصح عوده الى الجميع والى الاخيرة فلا كلام في جواز عوده الى الاخيرة وحدها والى الجميع فان كان هناك ما
يوجب تعيين الكل او البعض فلا اشكال والا فالاخيرة مخصوصة به قطعا وهل يختص بها او يختص معها الباقي فيه خلاف
نحن نذكر الاستثناء المتعقب للجمل اولا كما هو المعروف في كتب القوم ثم نعقبه ببيان بقية الاقسام فنقول في الاستثناء
الجملة الصالح للعود الى الجميع والى الاخيرة اقوال فذهب الشيخ والشافعية الى انه ظ في العود الى الجميع وفسره العضدي بكل واحدة من
الجمل اي كل واحدة على الشمول وكانه يريد بذلك دفع توهم ان يكون المراد به المجموع من حيث المجموع وفيه نظر كما سنشير اليه وزعم
بعض المعاصرين ان المراد كل واحدة على البدل فتوهم ان القائل برجوعه الى الجميع يقول بان الاستثناء مستعمل في اخراجات
او اكثر على البدلية وكانه يريد ان قصد كل اخراج من لفظ بدلي بمعنى ان تلك الاخراجات لا تراد منه دفعة بل على سبيل
التعاقب والبدلية وان كانت تلك الاخراجات المرادة منه في البدلية مرادة عنده في الواقع على سبيل الاجتماع لا البدلية
كما هو شأن البدلية ايضا في نحو اضرب غلمانك والواحد ان المعنى اضرب غلمانك الاواحدا والواحد الاواحدا
قال وان فسر الجميع بالمجموع لكفى اخراج واحد من المجموع ولا يخفى ما فيه من التكلف المستبشع مع انه لا يستقيم فيما اذا كان المستثنى
جمعا معرفا بل التحقيق ان القائل برجوعه الى الجميع انما يقول بان المراد به اخراج واحد متعلق بالجميع لا اخراجات متعددة كما سيأتي
هذا وذهب آخرون الى انه ظ في العود الى الاخيرة وذهب السيد الى انه مشترك بينهما لفظا فيتوقف في تخصيص الباقي الى قيام
قرينة وتوقف بعضهم فلم يدر وانه حقيقة في اي الامرين وهذان القولان موافقان للقول الثالث في الحكم وان خالفاه في
المأخذ حيث ان القائل بالقول الثاني يقول بالظهور وعدم التناول وهؤلاء يقولون بالعدم ظهور التناول كذا ذكر العضدي
وغيره وتوهم منه بعض المعاصرين ان المراد ان الاقوال الثلاثة متوافقة في لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها الا في
ان الثاني يبني على معنى العموم فان عدم التخصيص اعم من القول بالعموم بل القائل باختصاصه بالاخيرة يحمل ما عداها على العموم على
ما مر من ان اللفظ يتوقف عنه في الحمل عليه لعدم علمه بالحال اما لتصادم الادلة او للاجمال الناشي من الاشتراك ثم جعل
ذلك من الثمرة المتفرعة على نزاعهم ومرجع كلامه الى حمل الحكم في كلامهم على الحكم بتخصيص الاخيرة وعدم البناء على تخصيص
ما عداها الا على الحكم المستفاد من الجمل وانه ذهب الى ذلك ما توهمه من ان عدم التخصيص لا يستلزم بقاء اللفظ على
العموم معللا ذلك على ما يستفاد من كلامه مما استفاده من اقوالهم وادلتهم من ان النزاع في الهيئة التركيبية من الاستثناء
المتعقب للجمل فقضية القول باشتراك الهيئة انها حقيقة في الرجوع الى الجميع فلازمه عدم بقاء العموم في كل واحد منها بحاله او
الى الاخيرة فقط فيلزم بقاؤه فيما عداها بحاله وقضية القول بالوقف التردد من الامرين فيكون اللفظ على القولين مرددا بين
ان يكون المراد منه العمومات المخصوصة بناء على ارادة المعنى الاول او العمومات الغير المخصوصة يعني ما عدا الاخيرة منها بناء على
الثاني فيتعين التوقف قال والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او غيره غير الشك في ان العام مخصص او لا ثم
ذكر ان اصالة عدم التخصيص انما يجري في الثاني دون الاول وعلله بان كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ
هنا وقد شك في تعيين المراد منه وهو ليس امرا خارجا عنه فلا يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وجعل ذلك
نظير العام المخصص المجمل ورد بذلك على المدقق الشيرازي حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني
في الحكم المستفاد من الجمل نظرا الى ان اللفظ ظ في العموم دلالة معتبرة ولم يتحقق عندهم ما يقتضي التخصيص اذ التقرير ان
اصحاب القولين يبحثون في المسئلة فلا يصرف اللفظ عن ظاهره بمجرد احتمال ارادة خلافه اقول وفيه نظر اما اولا فلان دعوى
ان نزاعهم في هذه الهيئة التركيبية فاسدة في نفسها ورهم هنا معلوم الخلاف اما الاول فلانه ان اراد ان الهيئة التركيبية
اعني تعقب الا للجمل وانضمامها بها موضوعة للاخراج على الوجه المذكور دون الاداة فهذا مع ظهور فساده مخالف لما اجمعوا عليه
من ان اداة الاستثناء موضوعة للاخراج وان اراد ان كلا منهما موضوع لذلك فهو ايضا فاسد لان المفهوم من الكلام المشتمل
على الاداة انما هو اخراج واحد لان في وضع احدهما غنية عن الآخر فيتوقف وضعه بلا فائدة مع ان ذلك لا يوجب ان يكون النزاع
في الهيئة فقط لان اراد ان المجموع المركب من الاداة والهيئة موضوع للاخراج دون كل منهما منفردا فهو ايضا فاسد لان الاخراج انما
يفهم من الاداة كما يفهم سائر المعاني الحرفية من ادواتها دون الهيئة ولا نزاع في انها الطبقوا على ان ذلك معنى الاداة و
ان اراد ان الاداة موضوعة للاخراج والهيئة موضوعة لاداة الاخراج بالمستثنى والمستثنى منه وحينئذ فالمتفاهم على التركيب
المذكور فهو ايضا فاسد لان الحروف عامة التقرر في محل وعرف [illegible] موضوعة [illegible] الملحوظ بها [illegible]
[illegible] الاستثناء موضوعة [illegible] الجمل [illegible] والمستثنى [illegible]

نفسه معنى ربطي فلا حاجة في ربطه بمعنى الى ربط آخر بل لا يمكن اعتباره فيه ما لم يخرج عن كونه معنى ربطيا فيخرج عن كونه معنى
وان اراد ان المجموع المركب من المستثنى والاستثناء والجمل حيث يعود اليها موضوع بوضع تركيبي بان المخصص هو الاستثناء
الاخيرة حيث يعود اليها المخصص منها ايضا ما ادعاه من لزوم التوقف على القولين وتناسبه جعله نظير العام المخصص بالجمل لانه
خ عن قبيل اللفظ المشترك بين العموم والخصوص الا ان هذا لا يتم الا على مذهب القائل وهو عند غيره كما عرفت
ولا وجه لتنزيل النزاع المعروف في المقام على هذا القول النادر واما الثاني فلما عرفت من انه على اعترف به لنا استفادة ذلك
من اقوالهم وادلتهم وهي كما ترى لا اشعار فيها بذلك اصلا نعم ذكر صاحب المعالم في نفي القول بالاشتراك ما لفظه ولا تعدد
في وضع المفردات غالبا ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا فيدل على ان النزاع ربما يأتي باعتبار
الهيئة ايضا وظاهره انه لا يثبت بمجرد ذلك ما ادعاه من ان نزاعهم هنا باعتبار الهيئة واما ثانيا فلان ما الزم به القائل بالاشتراك
والمتوقف من عدم حمل ما عدا الاخيرة على العموم نظرا الى ان عدم التخصيص لا يستلزم البقاء على العموم غير سديد لان المخصص
اذا قصر عن افادة التخصيص تعين المصير الى العموم سيما على القول بجاوزية التخصيص مطلقا اذ لا يجوز ترك الظاهر بمجرد احتمال
الصارف والمعارض والشك في تعيين المعنى المراد بالمخصص من حيث الاشتراك او الجهل بالوضع لا يوجب الشك في دلالة العام
وان ظهور العام في العموم لا يسقط باحتمال المخصص ومن هنا يتبين ان ما ادعيه من ان نزاعهم في الهيئة بالاستدلال له في ذلك
وما استند اليه من ان ذلك اعني كون العام مخصصا او غير مخصص جزء من مدلول اللفظ فيرجع الشك الى تعيين المدلول فاسد
لان الاداة او الهيئة انما وضعت للاخراج وهو معنى بسيط والتعدد انما هو فيما تعلقت به وسيأتي التنبيه عليه مع ان ما ذكره
هنا ينافي ما ذكره سابقا من انه على القول برجوعه الى الجميع يكون مستعملا في اخراجين او اكثر على البدلية اذ لا يعقل شمول الكل
لاجزائه على البدلية ثم في المقام اقوال اخر منها ما حكي عن ابي الحسن البصري ووافقه عليه العلامة في تهذيبه انه للاخيرة ان تبين
استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى وذلك بان لا يشاركه الجملتان في غرض وان تحدا نوعا واسما ولم
يكن الاسم الثاني ضمير الاسم الاول او حكما او اسما فالاول نحو اكرم بني تميم والنحاة [illegible]
الاخبار وهل يقتصر في ذلك على مجرد الاختلاف في نوعي الاخبار والانشاء [illegible]
احديهما حملية والاخرى شرطية او كان احديهما من احد انواع الانشاء [illegible] والقسم ونحو ذلك والاخرى
من نوع اخر وجهان يدل على الاول اقتصاره عليه وعلى الثاني [illegible] مذكور في كثير من تلك الاقسام والثاني نحو
اكرم بني تميم ورتبة الازيد او هذا التمر [illegible] الجمل المتعاطفة لا في المفردات فالصواب ان يقول واكرم
ربيعة والثالث نحو اكرم بني تميم [illegible] والرابع نحو اكرم بني تميم واستاجر ربيعة الازيد ثم اصول الاقسام
التي ذكرها ثلثة وترتقي بضميمة صور الترديد الى سبعة فكان ينبغي عليه اما تثليث الاقسام او تسبيعها فتربيعها كما فعله مما لا
وجه له والا كان للجميع وذلك بان لم يظهر منه الاضراب اما بان يكون الاسم الثاني ضمير الاول سواء اتحدا نوعا وحكما او
اختلفا نحو اكرم بني تميم واستاجرهم او وهم طوال الازيد او بان يشتركا في غرض نحو اكرم بني تميم واخلعهم او هم مقربون الا
زيدا وجعل منه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا حيث
اشتركا في الغرض وهو الاهانة والانتقام والثاني ضمير الاول وان اختلفا حكما ونوعا [illegible] الحاجبي وهو انه
ان ظهر الانقطاع فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع والا فالتوقف قال العضدي وهذا راجع [illegible] بالتوقف لان الاتصال
والانفصال قرينة على العود الى الجميع وعدمه وهو بعيد اذ حمل الاتصال والانفصال على [illegible]
لان المتوقف يتوقف على تقدير ظهور الاتصال بل الانفصال ايضا كما هو ظاهر كلامه وهو [illegible]
والانفصال في كلامه على القرينة المفيدة لتعلق الاستثناء بالبواقي وعدمه توجب [illegible]
الطمع ان حمل التوقف في كلامه على التوقف في المراد دون الوضع محتمل فلا وجه لترجيح الاول والثالث ما ذهب اليه في المعالم
من انه صالح للعود الى الجميع والى الاخيرة والى ايهما عاد كان حقيقة فيه من حيث الخصوص لا لكونه مشتركا بينهما لفظا كما يذهب
اليه السيد بل لكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وقد توهم المعاصر المذكور في كلامه حيث زعم انه يذهب الى
القول بالاشتراك المعنوي ويقول بان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج وان استعماله في كل فرد من الاخراج حقيقة غاية
الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية والعجب انه نسب ذلك اليه وقد نقل عنه بعد ذلك تصريحه
بان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وكانه يؤول الخصوصيات بالخصوصيات النوعية و
الصنفية كالاخراج عن الاخبرة والاخراج عن الجميع ولا يخفى ما فيه لمزوجه عن ظاهر كلامه ولمخالفته للشواهد الموجودة فيه كما
مر مع ان ذلك لا يوجب كونه موضوعا لمطلق الاخراج كما هو ظاهر كلامه بل المطلق اخراج على ان ذلك لا يصح اطلاق القول بكون

ولا كان الاسم الثاني ضمير الاول ولم يكن الاسم الاول ضميرا للاخير فيدل الاقسام الاربعة بل يظهر من الاقسام المتقابلة فهذه الاقسام المتكثرة ترجع الى اقسام الاخيرة كما ان اصل مختصر

استعماله في كل فرد من الاخراج على الحقيقة اللهم الا ان يراد بالفرد استعمال الانواع او يعتبر استعماله فيه لا من حيث الخصوصية ويمكن ان
يكتفى بحمل الاشتراك المعنوي في كلامه على ما يكون الوضع فيه عاما وان كان الموضوع له خاصا ويكون قوله موضوع لمطلق الاخ
بمعنى كونه من حيث الخصو[illegible] ان مطلق الاخراج او لمطلق خصوصيات الاخراج على تقدير مضاف اي لجميع تلك الخصوصيات فيكون
في مقابلة المنقول [illegible] مما يرشد الى ذلك ما ذكره في بيان الفرق بين مختار صاحب المعالم ومختاره من انه مقول بان الواو
تصور معنى الاخراج عن [illegible] وان العموم في وضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل العام المتصور
ما صدق على الاخراج عن [illegible] الواحد والمتعدد عن البدل وعن المتعدد المؤول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل
الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعة باذائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم هذا كلامه فتدبر الرابع ما ذهب اليه
المعاصر المذكور وهو ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج عن متعدد واحد اي مدلول واحد يشتمل
على عدة اجزاء او جزئيات ويحمل ارجاعها الى متعدد متعدد مجازا التنزيله منزلة متعدد واحد كهذه الافعال والجماعات
فتحصل مما ذكرنا ان اقوالهم في المسئلة تنتهي الى ثمانية وهل النزاع في ذلك باعتبار الوضع او الظهور وجهان والاظهر وقوع
النزاع [illegible] كما يستفاد من اقوالهم وجهم هذا والتحقيق عندي ان اداة الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات
افراد الاخراج [illegible] من غير فرق بين ان يكون المستثنى منه واحدا او متعددا ولا حاجة على الثاني الى تاويل او تنزيل نعم يعتبر صلوح
المستثنى لذلك لفظا وهذا راجع الى ما اختاره في المعالم على ما توجه كلامه به واما من حيث الظهور الناشئ من ملاحظة
عموم ما عدا الاخيرة فالحق انه قاصر بالعود الى الاخيرة لنا ان المتبادر من اداة الاستثناء انما هو اخراج ما بعدها عما
قبلها واحدا كان او اكثر فاذا رجعنا وجدانا وقطعنا النظر عن القرائن وجدنا نسبة عود الاستثناء المتعقب
للمتعدد الى كل واحد كنسبة عوده الى الاخيرة بحيث يتبادر كل واحد منهما من غير فرق وذلك انه كونه موضوعا بالوضع العام
لكل واحد من تلك الخصوصيات [illegible] اذا سمعنا قول القائل اكرم العلماء واعط الفقراء وجالس الشعراء والظرفاء الا
[illegible] لم يكن عمدا او الا زيدا اذا اجتمعت فيه تلك الصفات تردد تاملا في عوده الى الجميع
والى البعض [illegible] نظر الى الشواهد الخارجية كفرها واصالة بقاء ما عداها على العموم وايضا كلمة
الا وما بحكمها تقوم مقام جملة [illegible] اذا عود قولنا انما استثنى منهم الفساق او الفاسق او زيدا الى الجميع والى
الاخيرة من غير تجوز جاز ذلك [illegible] صلوح المستثنى لذلك كان لا يكون نكرة فانها لا تصلح لان يراد
بها فرد ان كما لو قيل قام الرجلان اذا [illegible] الفقهاء [illegible] الناصة كلمس ولا يكون بناء على ان معانيها معان
حرفية والا فهي في حكم الحروف من حيث تصرف [illegible] التركيبية وكلمات الاستثناء فانها متضمنة
للنسبة الاضافية ولهذا كانت لازمة الاضافة [illegible] واعلم ان الاستثناء المتعلق بالجمل وما في حكمها
قد يتعلق بها من حيث المجموع كما اذا كان المستثنى [illegible] ما في معناه واختلفت افراده المندرجة فيها كما لو قال اكرم
العلماء واكرم التجار الا الفساق وكان فساق احدهما غير فساق الاخر كلا او بعضا وكذا لو قال لا عشرة منهم وفسر بها بخمسة
من الاول وخمسة من الثاني وقد يتعلق بالجميع باعتبار كل واحد على سبيل الشمول كما لو قال في المثال المذكور الا الفاسق
او الفساق [illegible] الاخر وقد يتعلق بالجميع على سبيل البدلية كما لو قال في المثال الا زيدا من العلماء او عمرا
من التجار وذلك [illegible] المستثنى احد الشخصين من المجموع فيرجع الى احد القسمين الاولين او تقدير الاداة بعد او فيكون
[illegible] الاستثناء من الواحد وفيهما تعسف والاوضح تثليث الاقسام وجعل الاعتبارات الثلثة خارجة عن مدلول الاستثناء
[illegible] المستثنى وتعدده ثم ان صاحب المعالم اورد في تقريب مرامه مقدمة ثم فرع مذهبه عليها
[illegible] على مواضع الاختلال وتوضيح لمواقع الاجمال فنقول محصل كلامه في المقدمة ان الوضع [illegible]
المعنى الملحوظ في الوضع بنفسه وموضوع له اعني المعنى الذي عين اللفظ باذائه قد يكونان عامين وعدمه لمشتقات و
بشكل هذا على ما هو المعروف بينهم من ان المشتق مشتمل على مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة للدلالة على الذات
المتصفة بمدلول المبدء الذي طرئت عليه فان وضع الهيئة عام والموضوع له خاص لما لوحظ في وضعها مفهوم الذات
بمدلول المبدء ووضعت باذاء خصوصياتها ولا ينافي ذلك كونه كليا لان المراد بالخاص هنا الجزئي الاضافي بقرينة كونه
ماخوذا بالقياس الى الوضع العام فيتناول الجزئي الحقيقي كما في اسماء الاشارة والكلي الاخص كما في الموصولات فانها وضعت
بالوضع العام لخصوص ما يعين منه بالصلة من الشيء او المذكر العاقل او غير ذلك فلوحظ مطلق الشيء او المذكر العاقل اصالة
ووضع الموصول باذاء خصوصيات ما تقيد منه بالصلة وكذلك المشتق نعم يتجه دعوى عموم [illegible] والموضوع له على ما نراه
من انها وضعت بوضع واحد باذاء معانيها وانه لا تعدد في وضع المادة والهيئة اما على القول بانها امور [illegible] باذاء معنى

بسيط منتزع من الذات بواسطة قيام المبدء بها كما يراه بعض المحققين فانه لا يتصور تعدد الوضع واما على القول بانها موضوعة
بازاء معنى ملتئم من عدة امور بحيث لو لم تكن ذات او شيء له المبدء كما هو المعروف بين القوم وعلماء العربية فلما ينبغي عليه
ما سبق في اول الكتاب وكذا لو قيل بتعدد الوضع والتزم بان الهيئة الموضوعة ليست مطلق الهيئة بل الهيئات الكلية لما لا بواسطة
ملاحظة الهيئة الكلية لاختلال الوضع الى اوضاع متعددة على حسب تعدد الموضوعات فيكون الوضع بالقياس الى كل
موضوع عاما لما لوحظ في وضعه من الامر العام ولو بطريق الاجمال ويكون الموضوع له ايضا عاما لا خصوصيا قائما ويضعف ايضا
الى ما مر عدم قيام شاهد على اعتبار الواضع لخصوصية الهيئات الا ان يقال انه لازم لوضعها للذات المقيد بمدلول ما طرئت عليه
وهو ايضا لا الا كان وضع الحروف بازائها كذلك ولا يتوهم ان الموضوع له على هذه المقادير خاص لما لاحظ الواضع في الوضع امرا
كليا ووضع المشتقات الخاصة او الهيئات الخاصة بازاء خصوصياته اذ يجري في ذلك وحدة الموضوع والغرض هنا تعدده .
فان قلت على تقدير ان يكون مدلول المشتق ذات او شيء له المبدء او من قام به المبدء يتضمن المشتق نسبة تقييدية مفادها
ربط الذات بالمبدء ضرورة ان معناه ليس مجرد ذلك ومبدء وح فيلزم ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا على حد غيره
من الالفاظ المتضمنة لمعاني الحروف كالافعال واسماء الاشارة فلا يصح الحكم بعموم الموضوع له قلت اخذ المعنى المختلف في مدلول
اللفظ انما يقتضي صيرورة الموضوع له خاصا اذا اوجب تعددا في معنى اللفظ كما في اسماء الاشارة ونظائرها واما اذا لم يوجب
ذلك بل بقي المعنى على وحدته فلا وينبغي ان ينزل ما قررناه في ذلك سابقا على ما حققناه هنا واعلم ان الموضوع في المشتق
ان كان الهيئة الكلية فالوضع شخصي وكذا لو قلنا بان الموضوع كل صيغة خاصة او هيئة خاصة والتزمنا بان الواضع لاحظها
في وضعه تفصيلا لكنه بعيد ولو قلنا بانه لاحظها وتوصل بملاحظتها الى وضع جزئياتها فالوضع نوعي وهذا ظ ثم قال
وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وعد منها المبهمات كاسماء الاشارة والموصولات وقد اتضح وجهه مما مر قال ومن
هذا القبيل وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته وهذا البيان
صالح للحمل على ما حققناه سابقا في الحروف من انها موضوعة لمعانيها الملحوظ بها حال متعلقاتها الخاصة فاذا ذلك يستلزم
ان يكون الوضع بازاء خصوصيات مصاديق معانيها قال وفي معناها الافعال الناقصة وهذا انما يتم بالنسبة الى كان
وما كان في معناها بناء على ما يراه المنطقيون من انها موضوعة للربط الزماني واما على ما نظر النحاة من انها تستعمل بالدلالة
على معناها الحدث بدليل عدم اياها من باب الفعل وتصريحهم له بما دل على معنى في نفسه مع ان الفعل على ما هو التحقيق
لا يستعمل بالدلالة على غير الحدث فحكمها حكم بقية الافعال نعم عدها بعضهم من الافعال المنسلخة عن الحدث فيرجع محصله الى
الوجه الاول ويمكن تنزيل كلام الاخرين عليه ثم على الوجه الاول ينتقض عموم ما ذكره في المشتقات من انها موضوعة
بالوضع العام لمعان عامة اذ لا بد من تخصيصها بغير الماخوذ من المصادر الناقصة قال واما الافعال التامة فوضعها باعتبار
النسبة عام والموضوع له خاص ولم يصرح بالثاني تعويلا على ظهوره من سياق كلامه ومن حيث الحدث ماس ولحال الامر فيه الى الوجه
وهذا سهو من قلمه والصواب ان يقول كل من الوضع والموضوع له فيها بهذا الاعتبار عام وهذا ظ ويمكن التعسف بتنزيله على
ان وضع الافعال باعتبار النسبة الخاصة اي النسبة الاسنادية اي باعتبار ما يدل عليها وهي هيئاتها الكلية عام وذلك بملاحظة
الواضع في وضعها مفهوم النسبة الاسنادية من حيث الحدث يعني ما وضع بازاء الهيئة من حيث اعتباره لخصوصية الحدث فيه
خاص لوضعه اياها بازاء النسب الخاصة بكل حدث طرئت على ما يدل عليه وهي المادة وان كان له خصوصية اخرى ايضا باعتبار
خصوصية ما يسند اليه الحدث ولا يخفى بعده عن سياق عبارته ثم قال اذا تمهد هذا قلنا ادوات الاستثناء كلها موضوعة
بالوضع العام لخصوصيات الاخراج هذا تصريح بما ظهر من كلامه اولا وسيأتي ما يؤكده فاجرى في بعض عباراته ايضا بظاهره
على خلاف ذلك فلا بد من تنزيله على ذلك كما هو في عدة الجمع وسنشير اليه قال اما الحروف فهي واما الافعال الاخراج
بانما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام يريد به العموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه
لينطبق دليله على دعويه وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاخراج باعتبار النسبة فقط بل باعتبار المادة والنسبة معا ضرورة
ان النسبة بمجردها لا يقتضي الاخراج فالوجه ان يقال الاستثناء موضوعه بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما على تقدير
اتحاد الوضع فيها بحسب المادة والهيئة كما هو الظ لا سيما في الافعال لغير المصدر فواضح واما على تقدير التعدد فلا ريب
لازم معنى الوضعين اذ انضمام وضع الهيئة الى المادة بموجب انضمام المادة بكل اخرى خاص وان كانت المادة في
نفسها موضوعة للمطلق الاخراج كان يقال ان المادة ما وضعت لخصوص الاخراج بل في مطلقه واذا اثرنا بان هيئات
هذه الافعال موضوعة للنسبة الى منصوبها اعني المسمى بها الان لمطلق الاخراج بالنسبة الى هيئاتها الا
من التركيب فاذا واما الاسم يريد صلة به فلا ... ليس من ... لمطلق ... يرجع ...

[illegible] غير صحيح لان كونه مثل المشتق يقتضي ان يكون الموضوع له فيه ايضا عاما فلا يتم التقريب والاظهر ان يقال يريد بالمشتق
[illegible] الاشتقاقية كما هو معنى المشتق من حيث كونه مشتقا فيبنى على ما هو المعروف من انها موضوعة بالوضع العام لمعان
[illegible] الفصل على ما يختاره او باعتبار الهيئة على ما هو المعروف كيف كان فالوجه في عموم الوضع فيها وخصوص
الموضوع له انها [illegible] للنسبة التي بها يتحقق الاخراج ولو في الجملة اعني النسبة الاضافية ولهذا كانت لا دلالة الا دلالة على ما
[illegible] الاشارة اليه [illegible] الكتاب فيكون وضعها وضع الافعال او الاسماء المتضمنة لمعاني الحروف قال ثم فرض امكان عودة
الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وذلك بان يكون مدلوله امرا مندرجا في مدلول كل واحد من الامور
المستثنى منها فان الاخراج رفع الدخول وهي تحصل بامور منها كون المستثنى مسمى عاما وضع الاداة اعني الوضع العام والظ
انه يريد بذلك ما يتناول عموم الموضوع له وخصوصه بقرينة تمثيله بالمشتق والاسم المبهم فانه قد صرح فيما سبق بان المشتقات
موضوعة بالوضع العام لمعان عامة وان المبهمات موضوعة بالوضع العام لمعان خاصة وصلوح المستثنى للرجوع الى
كل واحد [illegible] الاستثناء به فهم ينبغي تقييد الثاني بما لا يكون موضوعا لجزئي كاسم الاشارة لئلا يخرج عن محل الفرض وح فا
المعنى [illegible] من الاستثناء كان حقيقة فيه واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع
العام انما هي بالقرينة [illegible] يريد بالعموم الخاص اعني ما يكون الموضوع له فيه خاصا كما صرح به اولا في ادوات الاستثناء ولان الوضع
لما اذا كان عاما فلا حاجة في افادة معناه الى القرينة الا لعارض الاشتراك وشبهه وهو خارج عن مفروضه ثم لو اطلق على
فرد بعينه احتاج في افادته الى قرينة يدل عليه لكنه لا يصح من جهة افادة معنى الموضوع له بالوضع العام بل معنى آخر زائد عليه ثم
فرق بين الموضوع بهذا الوضع وبين المشترك من وجهين الاول اتحاد الوضع فيه بخلاف المشترك فان الوضع فيه متعدد الثاني
ان القرينة في المشترك انما يحتاج اليها لتعيين المراد لا للدلالة لحصولها عند العالم بالاوضاع عند عدم القرينة ايضا وقد
ما يتعلق بذلك في اوائل الكتاب بخلاف الموضوع بالوضع العام لمعان خاصة فانه لا يدل على شيء من معانيه عند عدم القرينة
[illegible] لا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها وفيه نظر لجواز حصول
[illegible] لا ينافيه [illegible] بالمشترك حيث يتكثر معانيه كالعين المشترك بين سبعين معنى على ما قيل فان
جميع المعاني لا يحضر في الذ[illegible] يجوز حضور البعض في الذهن لمرجح غير الوضع والقرينة كحضوره في الذهن
وانسباقه اليه لا بعد الرد [illegible] التي يدل عليه اللفظ بالوضع فان من الواضح ان من سمع لفظ
هذا من وراء الجدار جاز ان ينتقل الى جملة [illegible] يجوز ان يكون المتلفظ مريدا به احدها او غيرها مما لم يتصوره تفصيلا
ومنها كون المستثنى من الالفاظ المشتركة والاولى ان يزيدها ما لم يتم المنقول والمرتجل بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة
باعتبار معنى والى الجميع بمعنى آخر غير الاخيرة باعتبار آخر وانما سمي رجوعه الى غيرها رجوعا الى الجميع لان رجوعه اليه بعد الرجوع
اليها بتحقق رجوعه الى الجميع او يريد باعتبار آخر اعتبار كونه مستعملا في كل من المعنيين او المعاني فانه مغاير لاعتباره
في احدها وذلك نحو اكرم العلماء واخلع الجهال الا زيدا مع تحقق معنى يزيد في كل من الفريقين فيكون حكمه بعينه استعماله
[illegible] او صلوحه لما ذكر حكم المشترك في الامتناع والجواز مجازا او حقيقة مع الظهور وبدونه مطلقا او على التفصيل المقرر
في محله وقريب منه استعمال اسم الاشارة في فردين من المشار اليه على الوجه المذكور ومثله الكلام فيما اذا كان المستثنى صالحا
للرجوع الى الاخيرة بمعنى او معناه الحقيقي والى الباقي باعتبار معناه المجازي او بالعكس او كان صالحا للرجوع اليهما باعتبار
معان مجازية او معان معتبرة في الاستعمال لا حقيقية ولا مجازية او ملفقة من النوعين كما لو قيل اكرم العلماء واقرء هذه
[illegible] رجل في العلماء مسمى بزيد وكلمة زيد في تلك الكلمات ولا فرق في هذه الصور بين ان يتحد
[illegible] البعض ويتعدد الآخر او كان باعتبار تمام معناه متحدا كان او متعددا حقيقة كان او
[illegible] الى الجميع نحو اكرم العلماء واعط الفقراء الا زيدا اذا قدر دخول زيد في العلماء وفي الفقراء
وجب بناء على الاستعمال المذكور قرينة فلا بد من اعتبار كونها مفيدة لمجرد ارادة الزائد على معنى واحد لا لرجوعه الى الجميع
لئلا يخرج عن محل البحث لا لان يؤتى المقصود بيان وجوه الصلاحية مطلقا فلا حاجة الى اعتبار المذكور وزعم المعاصر المذكور
في توجيه الامر الثاني انه يريد ان صلاحية المستثنى للعود الى كل واحد قد يكون لاشتراكه بين معنيين صالح من جهة احدهما
للرجوع الى الاخيرة ومن جهة الآخر للرجوع الى الجميع كما لو قيل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا فان كون تخصص
اسد بمعنى فارسا وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في الفريقين فيصح رجوعه الى الجميع بالاعتبار الثاني ويختص بالاخيرة
بالاعتبار الاول ثم اعترض عليه بان فرض المستثنى مشتركا على الوجه المذكور يوجب الخروج عن محل النزاع اذ الكلام
المختص صالحا للرجوع الى الجميع والبعض ولا يمكن الحكم بالصلاحية في الصورة المذكورة اولا لاحتمال ارادة المعنى الخاص

لا يصح الرجوع الى غيرها وبعد تعيين ارادة المعنى الاصلى يصير الى ذلك لكن لا حاجة الى اعتبار الاشتراك الصلاحية والمشترك
بان هذا الاعتبار من الاعتراض على ما ذكره كلام وجه ظ مع ان ما ذكره من منع الصلاحية اولا على وجهين ثم اورد
بانا صلوحه لارادة المعنى الغير المعين مسلم وان اراد بالصلاحية هنا الصلاحية من حيث اللفظ لا من حيث المعنى ولا
اسلم عدم ارادة الاخراج من غير الاخير انه يتوقف ثبوتها على دليل يدل على تعلق الاخراج بالجميع خرج عن محل النزاع
ثم قال ولان مثل نحو اكرم بنى تميم يستغرق من خالد داخل تحت الاستثناء مع قرينة وجود شخص مستحق زيد في كل
واحد من الدرائف ووجود شخص مستحق زيد في بنى اسد كان اقرب من المثال المذكور لكنه انه خارج عن البحث للزوم ارادة
كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الكلام من اعتبار صلوح المستثنى للجميع وللاخير صلوحه لهما باعتبار
المعنى المستعمل فيه لا باعتبار مجرد لفظ المشترك وجه اقربيته هذا المثال انه لا يلزم فيه عدم الحاجة الى اعتبار الاشتراك في
الصلاحية كيف صلوحه للاخير خاصة باعتبار معنى وللجميع باعتبار معنى اخر بخلاف المثال المتقدم فانه باعتبار معناه
الجنسى صالح للرجوع الى الاخير خاصة والى الجميع ثم قال صاحب المعالم وقد اتضح بهذا البيان في تحقيق وضع اداة
الاستثناء بطلان القول بالاشتراك سواء جعل الاشتراك باعتبار الاداة او الهيئة كما يظهر من نقل كلامه وتوهم
بعض الناظرين في كلامه ان الاطلاق قيد لمدخول البطلان فيكون دفعا للايجاب الكلى بقرينة قوله غالبا الى التعليل الاتى
لا سلبا كليا موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وليس في قوله غالبا ولا دلالة عليه والظ انه نزل العبارة على الوجه
الاتى وسياق ما فيه قال فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا يعنى ان الغالب في بواطن الالفاظ ان لا يكون مشتركة فيكون
وقوع الاشتراك فيها مرجوحا لا يصار اليه الا لدليل ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من
الامرين اى ان الاداة ليست موضوعة للاخراج والهيئة لافادة تعلقه بكل من الامرين على سبيل الاشتراك لعدم دليل عليه وقد
مر بيان الدليل على امتناعه في البعض واعترض عليه المعاصر المذكور بان القائل بالاشتراك انما يقول بعدم تعيين الرجوع
الى الجميع والى الاخير لعدم علمه بالمعنى المراد بالاستثناء لا لعدم علمه بالمعنى المراد من المستثنى وبينهما بون بعيد وهذا
كما ترى مبنى على ارجاع الاشارة في قوله فقد اتضح هذا الى ما ذكره اخيرا في وجه صلوح المستثنى وضعفه بل التحقيق انه
راجع الى ما ذكره اولا في تحقيق وضع اداة الاستثناء وانما تعرض لصلوح المستثنى لتبيين استطراد او تبعا ثم اعترض
على اصل مذهبه بانا نمنع كون العام المتصور حين الوضع شاملا للصورة المذكورة ودعوى تحقق الوضع لافراد
مطلق الاخراج اول الكلام ثم اورد على نفسه سؤالا وهو ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد
فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة
واجاب بما حاصله ان الواضع انما وضع حال الوحدة لا بشرط الوحدة حتى يتجه نفيه بالاصل حيث لا دليل عليه قال فالاطلاق
ايضا قيد يحتاج الى الدليل فيما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوظيف
والتوقيف مع انا ندعى التبادر وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه انتهى وجوابه انا قد بينا عموم الوضع بموجب التبادر فلا
يصغى الى المنع المذكور واما السؤال الذى اورده على نفسه ففاسد من وجهين اما اولا فلان التمسك باصالة عدم
تحقق الوضع في غير المقيد لظهور ان كلا منهما حادث مسبوق بالعدم فيتساقطان نعم يمكن ان يتمسك عليه بظ الاستعمال
ويخرج ذلك الاصل فايد له كما سبق تحقيق القول فيه واما ثانيا فلان قوله والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله
في كل الافراد حقيقة بظاهره خارج عن محل البحث لما تقرر في كلام المستدل والمعترض مع ان الموضوع له نفس الافراد و
الخصوصيات دون المهية واما ما اجاب به عن السؤال المذكور ففيه دلالة على انه يزعم ان عود الاستثناء الى الجميع
يوجب استعمال الاستثناء في اكثر من معنى واحد وقريب من ذلك احتجاجه على ما ذهب اليه البحث تمسك بان كلا من
الاستثناء والمستثنى موضوع بوضع وحدانى على سائر الحقائق والمجازات فلا يجوز ارادة فرد من الاخراج ولو على البدلية ولا بالنكرة
المفردة فرد من المهية ولو على البدلية فلو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى متحد منتزع من الجمل السابقة كهذه
الافعال والجماعات ليرجع اليه وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وقد سبق منه في تحرير محل النزاع ما يؤكد ذلك ولا يخفى ما فيه لان من
يقول بعوده الى الجميع لا يقول بانه مستعمل في معنيين اعنى اخراجين مثلا ولو على البدلية بل في معنى واحد وهو اخراج متعلق بالجميع
كما سبق الا ترى انك اذا ذكرت جملا ثم قلت استثنى منها او بعضها كذا لم يكن لفظ استثنى مستعملا على التقديرين الا في معنى
واحد وهو الاخراج وان اختلف متعلقه كلا او بعضا فكذلك اداة الاستثناء عند اهل هذا المذهب مستعمل على التقديرين في معنى
واحد وان تعدد متعلقه على احد التقديرين فان ذلك لا ينافى اتحاد المعنى ثم ما ذكره من ان الاطلاق قيد يحتاج الى دليل انما يتم
حيث يتكلم في ان الاداة هل هى موضوعة للاخراج مطلقا او مقيدا بالوحدة فان التاسخ امر مردد بين الامرين لا يصار الى احدهما

[illegible] اعلم بانها موضوعة للاخراج من قبيل [illegible] كما هو حقيقة كالاستثناء [illegible] ما ذكره في المنار [illegible]
[illegible] الاستثناء الى بدل وهو [illegible] ما ذكره [illegible] لا مطلق لا يعتبر [illegible] فيه [illegible] لا [illegible] فان الواو
[illegible] الاستثناء [illegible] الجملة [illegible] الموضوع الموجود [illegible] لا يشترط [illegible]
[illegible] من الاعتبارين لكنها في واقع ذلك الخلاف مطلقة [illegible] على تقديره [illegible] من [illegible] الوضع المطلق
[illegible] القائلون [illegible] الجميع [illegible] منها ان العطف [illegible] بمنزلة المفرد [illegible] الجميع [illegible] الجميع بلفظ [illegible]
فيقوم الجمل المتعاطفة [illegible] الجملة الواحدة ولا بيان الاستثناء اذا كان من الجملة الواحدة عاد الى الجميع فكان [illegible] بمنزلة فلا فرق
بين قولنا اضرب الذين [illegible] والذين زنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين [illegible] وزناة الا من
تاب فكان المفردات الواقعة [illegible] بالعطف بمنزلة [illegible] واحد حتى [illegible] الاستثناء [illegible] الكل [illegible] الجمل المتعاطفة
صارت بالعطف منزلة الجملة الواحدة فيعود الاستثناء [illegible] الكل ايضا والجواب اما اولا بان ذلك قياس في اللغة وقد [illegible] باطلا
سابقا واما ثانيا فبيان الفارق وهو ان لا ترتيب بين المتعددة في صورة الاداء بلفظ الجمع فيمتنع الترجيح بالقرب [illegible] بخلاف
صورة العطف [illegible] ان الاستثناء بالمشيئة اذا تعقب جملة كما لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت انشاء الله عاد الى الجميع بالاتفاق
[illegible] هذا شرط لا استثناء وهو خارج عن محل النزاع ولو اريد الحاقه به بجامع كونه تخصيصا متصلا
مثلا كان قياسا في اللغة [illegible] لكن الشرط متقدم ولو تقدير بخلاف الاستثناء [illegible] الكل بعود الى الجميع بقرينة اليمين
عليها حيث يقتضي [illegible] فلا يقتضي العود اليه عند فقد القرينة كما هو المدعى ثم قال وقد يستدل على الثاني بان الشرط انما يقدم
تقديرا على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة لقدم عليها فقط فلا يصلح فارقا هذا كلامه ملخصا ولا يذهب عليك ان الوجوه المذكورة
كلها مناقشة في مثال المستدل على تقدير ان يكون المثال منه فله ان يدفع ذلك عن الدليل بالتمثيل بلا اكلت ولا شربت الا ان
يشاء الله كما هو احدى العبارتين في تادية الاستثناء بالمشيئة على ما يظهر من الكتاب العزيز فقد جاء فيه الا ان يشاء ربنا خالدين
فيها [illegible] السموات والارض الا ما شاء الله الا ما شاء ربك على بعض التفاسير وجاء فيه سيجدني ان شاء الله من الصالحين و
انا ان [illegible] ذلك صاحب المعالم بعد ان اقتفى اثره في المنع من كونه استثناء لعدم وجود [illegible] منع من كونه
شرطا ايضا واحتج عليه [illegible] كما تقول جئت وذرت انشاء الله قال وانما دخلت المشيئة في كل هذه المواضع لتقف الكلام عن
النفوذ والمضي لا لغير ذلك ثم [illegible] بين تعقب المشيئة حيث يعاد الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث يحتمل فيه ذلك و
يحتمل عوده الى الاخيرة فقط ولا يخفى ان [illegible] الاية [illegible] يستدعي تاويلا كالترك او تقدير كالفعل وفي مثال
الحج والزيادة ونحوه في نحوه ثم ما ذكره من ان الاجماع هو الفارق [illegible] غير سديد لانه اذا ثبت المقصود في ذلك ثبت في غيره
بضميمة اصالة عدم النقل بل التحقيق ان يجاب بان ذلك ارجاع الى الجميع بالقرينة لظهور ان المقصود من ذكر المشيئة اما الامتثال او
خوف الفوات والحرمان بتركه كما يدل عليه ظاهر حكايته تعالى لبلوى اصحاب الجنة وهو مطرد في الجميع حتى انه لو اشتغل في البعض منعنا الحرم
به والاجماع المدعى على خلافه ثم ومنها انه لو كرر الاستثناء مع كل جملة كما لو قيل في اية القذف لا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين
تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا عد مستهجنا ركيكا وليس ذلك الا لعود الاخير الى الجميع فيكون الباقي تكرارا محضا
والجواب ان عد مثل ذلك مستهجنا انما هو لكونه تطويلا مع امكان الاقتصار على الاخيرة بنصب القرينة على عوده الى الجميع ومنها
انه صالح للعود الى كل واحد وحيث لا قرينة يجب عوده الى الجميع اذ الحكم باولوية البعض تحكم والجواب المنع من عدم اولوية البعض
فان قرب الاخيرة يصلح مرجحا لصرفه اليه ومنها انه لو قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا في غيره من الصور [illegible]
[illegible] والجواب انه خارج عن محل النزاع اذ الكلام انما هو في الجمل دون المفردات وفي الرجوع الى كل واحد لا الى المجموع و
فيه نظر يعرف [illegible] الجواب ان قرينة الرجوع الى الجميع هنا قائمة وهي عدم استقامة المعنى على تقدير الرجوع الى الاخيرة فقط
فلا يقتضي الثبوت عند عدمها على انه ان اريد تخصيص ارجاعه بالجميع وضعا كما هو قضية بيانهم فلزوم الاشتراك او المجاز على تقديره
ظاهر لانها تستعمل في الرجوع الى خصوص الاخيرة اتفاقا ومنها ان لو احق الكلام كالشرط والاستثناء يجب الحاقه به ما دام المتكلم
متشاغلا بالكلام فيجب عود الاستثناء المتعقب للجمل المتصلة الى الجميع لبقاء التشاغل بها والجواب ان بقاء التشاغل انما يقتضي
صحة اللحوق لا حقيقة اللحوق ولا كلام فيه [illegible] من خصه بالاخيرة وجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لدلالته على مخالفة الحكم الاول
تركنا العمل به في الاخيرة دفعا للمحذور المذكور فيبقى الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض واما تعيين الاخيرة فلفرطها ولانه
لا قائل بعوده الى غيرها على تقدير عدم عوده الى الجميع فلان قيل ان اريد بمخالفة الاستثناء للاصل انه يوجب التجوز في لفظ
العام وهو خلاف الاصل [illegible] وجه لكن لا يستقيم المعنى [illegible] الحكم الاول اذ لا [illegible] سواء قلنا بان الاسناد بعد الاخراج او قد

او قلنا بان المجموع عبارة عن الباقي او قلنا بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا اذ لا يتردد الحكم على هذه التقادير
حتى يتحقق المخالفة ثم التمسك في ترك العمل بالاصل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية هو لازم ان الخروج عن اصالة الحقيقة الى
المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه ولا يصلح دفع الهذرية بمجرده سببا للخروج عن الاصل والا لصح الاستثناء وان انفصل عنه
في النطق عرفا وان اريد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم منه والاستثناء مخالف لهذا الاصل فهو لا يتفق على ان المتكلم
ما دام متشاغلا بالكلام له ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب التوقف عن الحكم بارادة المتكلم اللفظ حتى يتحقق
الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولولا ذلك لكان التصريح بالخلاف ولو في الاخيرة حال التشاغل مناقيا له ووجب رده ولا يجدي
دفع محذور الهذرية قلنا يمكن توجيه التعليل بمخالفته للحكم الاول على بعض الوجوه التي ذكرناها في دفع الشاقص الموردة في الاستثنا
الا انه لا ينفع المستدل حيث لا يقول به او يحمل مخالفته للحكم الاول على مخالفته للحكم الذي دل عليه الكلام اولا اي عند عدم القرينة الاستثنا
فيرجع الى اصالة الحقيقة او ما يقرب اليها ثم التمسك في تخصيص العام بدفع محذور الهذرية راجع الى بيان وجه كون الاستثناء
مفيدا للتخصيص وقيام قرينة عليه فلا يرد عليه ان الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه وايضا
لا يلزم من اعتباره قرينة صورة الاتصال اعتباره قرينة صورة الانفصال فانه انما يحافظ على دفع محذور الهذرية بالجمع بين الكلامين
المتخالفين ما لم يؤد الى ارتكاب هذا اخر كاهمال القواعد اللفظية المحكمة ولهذا اذا كان المقتضي للتخصيص قاعدة مستقلة من كلام
الحكم انشاء جاز وان انفصل عنه في النطق وانما منع من ذلك في الجمل المتصلة نظرا الى بطلان الاستعمال لمخالفة الوضع ثم لا نسلم
عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فان ضرورة الوجدان قاضية بخلافه وبجواز اللحوق واعتباره لا ينافي
الظهور كما لا يخفى ولولا ذلك لما اتجه التعويل على كلام من فاجاه عارض منعه عن الكلام حال تشاغله به بعد ان لحق بما يصح السكوت
عليه اذا كان صالحا للواحق بل الوجه في الجواب ان الدليل المذكور انما يقتضي عدم عود الاستثنا الى ما عدا الاخيرة عند التجرد عن
القرينة فنظر الى اصالة بقائه على العموم ونحن لا نخاشي عنه لكن اين ذلك من اختصاصه بها بحسب الوضع كما هو المدعى لا بقاء اصالة بقاء
ما عدا الاخيرة على العموم معارضة باصالة عدم لحوق الحكم له على العموم حيث يكون الحكم فيه على خلاف الاصل كما هو الغالب فيتساقطان
فلا يتم التمسك باحدهما لا نافيا اصالة بقاء اللفظ على العموم اصل لفظي فيرجع على اصالة البراءة واصالة العدم وغيرهما مما يعد من
الاصول العقلية الظاهرة وتحقيقه ان تلك الاصول بمقتضى الادلة التي افادتها انما تصلح للترجيح بين دليل على خلافها وظاهر اللفظ
دليل فلا تنهض حجة في مقابلته نعم لو كان الاصل السابق مستفادا ايضا من دليل لفظي غير مقيد بصورة عدم الدليل حصل التعارض
لا يندفع من مطالبة المرجح الثاني لو جاز تعليق الاستثناء بما عدا الاخيرة بعد تعليقه بها لجاز تعليق المستقل بغيره والتالي باطل
بيان الملازمة انه بعد تعليقه بالاخيرة يستقل فلو علق بغيرها ايضا كان تعليقا للمستقل وهو المراد بالتالي واما بطلان التالي فلان المقتضي
للتعليق انما هو عدم الاستقلال اذ المستقل لا يتعلق بغيره واجيب بان المستقل وجوبا لا يجوز ان يتعلق بغيره واما المستقل
جوازا كما في المقام حيث يجوز تعلقه بالجميع وبالاخيرة جاز تعلقه بغيره والاظهر ان يجاب بان الاستثناء محتمل للعود الى الجميع و
الى الاخيرة فهو على تقدير عوده الى الجميع لا يستقل بالعود الى الاخيرة والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ تعلقه بالكل يتعلق دفعي
[illegible] كما تشعر به كلام المستدل الثالث ان من حق العام ان يحمل على عمومه ما لم يقم ضرورة تادي الى ارتكاب خلافه
[illegible] الاخيرة لم يقم ضرورة تحوجنا الى ارتكاب التخصيص فيما عداها فلا يجوز لنا مشية التخصيص اليه وهذا الدليل قريب
من [illegible] الاول بل لا يختلف معه الا في التعبير فالجواب عنه الجواب عنه الرابع اذا عاد الاستثناء الى كل جملة فان قدر معها لزم
مخالفة الاصل والا لزم تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد وهو باطل نص سيبويه عليه وقوله حجة وللزوم اجتماع
[illegible] مستقلين على اثر واحد والجواب انا نختار عدم الامتناع ولا نسلم لزوم تعدد العامل على معمول واحد وانما يلزم ذلك لو
كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه اداة الاستثناء كما ذهب اليه جماعة من النحاة لنيابتها
[illegible] وقيام معناها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي كان العامل في المنادى هو اداة النداء لقيامها مقام
[illegible] لا نسلم عدم جواز تعدد العامل على معمول واحد اذ لا [illegible] ما يقتضي المنع وقول سيبويه بالمنع معارض
[illegible] ان [illegible] على الجواز [illegible] من جواز نحو قام وقعد وذهب عمرو والظريفان مع ذهابه الى ان
[illegible] الصفة [illegible] تعيينه كالاصل هنا [illegible] تواردا العاملين على معمول واحد وقد احتار هذا المذهب
[illegible] يتقضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ وهو
[illegible] وهو خلاف الفرض وفيه نظر [illegible] ان لا يكون مهرجا

بالاخرة هذا بموجب التناقض لا ينفع فيه وحدة الضمير لان ذلك لا يصحح الجمع بين المتضادين وهذا ظ واما ان يكون ماخوذا الابتداء
من غير حاجة الى اعتبار وحدة الضمير او لا تناقض بينهما بهذا الاعتبار نعم لما كان كل منهما ظاهرا في معناه بالاعتبار الاول احتيج الى ضم
الاخر اليه قرينة على ارادته بالاعتبار الثاني هذا وتوهمتم ان ذلك من باب توارد المؤثرين على امر واحد ضعيف لان العوامل ليست
علل حقيقية بل علامات ومعرفات للحاجة لو قال له على عشرة الا اربعة الا اثنين كان مقرا الا اثنين راجعا الى الاخيرة دون ما تقدم
اتفاقا فكذا في عمرو والجواب عنه اما اولا فبانه خارج عن محل البحث اذ النزاع في الجمل المتعددة المتعاطفة وليس هنا الا جملة واحدة كما عطف
اما ثانيا فبان عدم جواز العود الى الجميع هنا انما هو لقرينة لزوم التناقض بناء على المذهب المشهور او دفع محذور اللغو ولهذه
بناء على مذهب المستدل حيث يكون مفاد الكلام عند اعتبار عوده الى الجميع هو مفاده السابق عليه فان اخراج الاثنين من الاربعة
والعشرة يقتضي الاقرار بالستة وقد افاده بالاستثناء الاول وسيأتي توضيح ذلك فيتعين عوده الى احدهما ورجع ما يليه لقربه
اليه فلا يلزم منه تعين العود الى الاخيرة حيث لا قرينة عليه التاسع الجملة الثالثة حائلة بين الاستثناء وبين الجملة السابقة كما لو سكت
فتكون مانعة من تعلقه بها فان الظ من حال المتكلم انه لم ينتقل الى الجملة الثالثة الا بعد استكمال غرضه من السابقة كما لو سكت فا
يقتضي استيفاء ما يريده من الكلام والجواب المنع من كونها حائلة بحيث تقتضي منع تعلق اللواحق بها كيف وهو عين المتنازع فيه احتج
[illegible] الاستثناء يستعمل تارة بالعود الى الاخيرة واخرى بالعود الى الجميع بلا خلاف في وقوع الاستعمال على الوجهين
[illegible] الحقيقة والجواب ان اصالة الحقيقة انما تفيد كون الاستعمالين على الحقيقة اما كونهما على سبيل الاشتراك و
تعدد الوضع فلا الجواز ان يكون ذلك بوضع واحد كما قررناه وقد يجاب بان الاستعمال اعم من الحقيقة وهو لا يستقيم هنا على ما
حققناه الثاني ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والقاصد قد الاواحد احسن ان يستفهم هل استثنى من الجملتين او
من الجملة الاخيرة وذلك لتساوي احتمال اللفظ واشتراكه والجواب اما اولا فبان الاستفهام قد يحسن لدفع الاحتمال المرجوح ايضا كما
للقطع او الظن القوي بالمراد واما ثانيا فبان الاستثناء في المثال المذكور لا يحتمل العود اليهما والاخراج منهما معا بل الى
احدهما او اليهما والاخراج من احدهما على البدلية لظهور ان استثناء الواحد لا يفيد اخراجه من جملتين ما لم يشتركا ولو في بعض
الافراد [illegible] الثالث لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من عوده اليهما او الى احديهما لامتناع ان لا يكون
عائدا الى شيء [illegible] الاخيرة واولى من يختصه بالجميع فلم يجد فيهما ما يوجب القطع باحدهما فوجب ان
نقف ولا نقطع بالعود الى [illegible] على احد القولين لا بموجب المصير الى الاشتراك بل الى التوقف مع انا قد
بينا ما يوجب المصير الى ما اخترناه [illegible] وقعت عقيب جملة فعلية كما لو قلت ضربت غلماني واكرمت جيراني
واخرجت زكوتي قائما او صباحا او في مكان كذا [illegible] العامل فيه جميع الافعال المتقدمة كما يحتمل الاخير وليس لنا في
ذلك ان نقطع باحد الامرين ما لم يقم قرينة عليه فكذا الاستثناء فيه سا عليها بجامع ان الكل فضلة في الكلام يأتي بها بعد تمامه
والجواب ان اللغة لا تثبت بالقياس كما مر مرارا مع ان الفارق في المقام موجود وهو امور منها التعميم من التخصيص على ان الحكم
المدعى في الاصل في محل المنع ان اريد تساوي الاحتمالات للقطع بان تعلقه بالاخيرة اقرب مصداقا الى منع عليه الجامع وان
سلم فليس هنا الا ما يقتضي خصوص الاشتراك بل الاعم منه وما قلناه وقد تقدم حجة صاحب المعالم والفاضل المعاصر عند
ذكر حجتنا وحجة البصري ظاهر من بيانه وهو ان الاضراب عن الجملة الاولى يقتضي عدم العود اليها فيتاف رجوع الاستثناء
اليها بخلاف ما لا يشتمل عليه ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم اولا حصول الاضراب المنافي للعود فيما ذكر على الاطلاق وعلى تقدير تسليمه
كما في بعض الصور يكون ذلك قرينة حالية على عدم العود الى الجميع والكلام عند فقد القرائن مطلقا حالية كانت او مقالية ثم لا
نسلم ثانيا تعين الرجوع الى الجميع عند عدم الاضراب لان ذلك انما يقتضي امكان الرجوع لا وقوعه وحجة المتوقف راجعة الى
تصادم الادلة عنده [illegible] لو تبت ما بالعقل لا مدخل له واما بالنقل فوقوع التواتر منه موجب عدم الخلاف
والاحاد سه كما يفيد له [illegible] بق ولم يعرض الحاجبي للجواب عما صار اليه واحتج عليه العضدي بان الاتصال يجعلهما
كالجملة الواحدة والانفصال يجعلهما كالاجانب والاشكال يوجب الشك ونحن نظ لان الاتصال انما يقتضي امكان الرجوع
لا وقوعه والانفصال انما يبعد الرجوع في بعض موارده لا مطلقا [illegible] فيد فان الاولى اذا تعقب الاستثناء المفردات
او جمل ومفردات او تعقب غير الاستثناء من انواع التخصيص المتصل [illegible] جمل او مفردات او جمل ومفردات وامكن العود
الى الجميع ففي انتجاب النزع المذكور الى وعدمه وجهان [illegible] بالاستثناء المتعقب للجمل [illegible]
وفي المعالم بعد ان صحح بالاول قول وقد حيث عادته بفرض خلاف والاحتجاج في [illegible] الاستثناء ثم يسرد في مالك
انواع المخصصات الى ان اتصال فيها كما في الاستثناء وهذه الدعوى [illegible] الاستثناء ان تعقب جملا
تامة او ناقصة فالظ عوده الى الاخيرة كما عرفت وان تعقب مفردات [illegible] العود الى الجميع ما لم تتخلل الجملة [illegible]

فلا يرجع الى ما قبلها كما مر كل ذلك لمساعدة العرف عليه والتخصيص بالبدل كالتخصيص بالاستثناء في جميع ما ذكر والتخصيص بالمتعقب المجمل صالح للعود الى الجميع وضعا الا انه ظاهر في العود الى الاخيرة لما مر في الاستثناء وفي المفردات يتعين عوده الى الجميع لانه مرجع العامل المعلق بها ومع الاختصاص بالاخيرة لا بد من تقدير العامل لها ومثله التقييد بالغاية والفرق بينهما ان الشرط قيد للتكليف والغاية قيد للمكلف به والظاهر من التخصيص بالصفة عوده الى الاخيرة في الجمل والى الجميع في المفردات وحكم المطلقات ظاهرا مر الثانية اذا تعقب الاستثناء للاستثناء فلا يخ اما ان يكون هناك قرينة خارجية تقتضي التعيين فلا اشكال في التعيين او لا يكون وح فاما ان يشتمل المتاخر على عاطف او لا وعلى الثاني اما ان يستوعب الثاني للاول او لا فان اشتمل على العطف كقوله له علي عشرة الا اربعة والا ثلثة رجع الثاني الى ما رجع اليه الاول كما هو قضية العطف من التشريك في الحكم وان تجرد عن العطف فان كان مستوعبا للاول نحو له علي عشرة الا اربعة الا اربعة او خمسة تعين رجوع الثاني ايضا الى ما رجع اليه الاول لئلا يلزم الاستيعاب او التناقض واللغو كما سيأتي وان لم يكن مستوعبا رجع الى المتاخر لانه اقرب دون المتقدم وحده لبعده ولا مع المتاخر سواء كان بطريق التشريك او الاستقلال للزوم التناقض حيث ان قضية اخراجه عن المستثنى منه لحوق حكم المستثنى به وقضية اخراجه عن المستثنى لحوق حكم المستثنى منه به لما عرفت من ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس على ما هو المحقق عندنا واما على القول الآخر فللزوم اللغو لان الاعلام بعدم الغرض للمستثنى الثاني في الاعلام بعدم الغرض المستثنى الاول وفي الحكم اللاحق للمستثنى منه يفيد مفاد الاستثناء الاول اذا افتقر عليه ومجرد المغايرة الاعتبارية في القصد غير دافعة للمحذور والهذيان لا مدافعة على العرف وهو لا يعتد بمثل ذلك فعلى ما قررناه اذا قال له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية حتى انتهى الى الواحد كان اقرارا بنصفها اعني الخمسة وعلى هذا القياس لو قال له علي مائة الا تسعين الا ثمانين حتى انتهى الى العشرة او قال له علي الف الا تسعمائة حتى انتهى الى المائة والضابط ان يجمع الاعداد المثبتة وهي الازواج والمنفية وهي الافراد ويسقط جملة المنفية عن جملة المثبتة ولو عكس القسم الاول فبدء بالواحد وختم بالتسعة لزمه واحد ولو ختم بالواحد لزمه خمسة ولو انه بعد ان وصل في القسم الاول الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الى ان وصل الى التسعة لزمه واحد ولنا في صحة ما عدا الاول من تلك المتاخرة نظر لاستلزامه الاستثناء المستغرق في قوله الا ثمانية متصاعدا وان تعقبه ما يخرجه عن حد الاستيعاب وقد مر منا اختيار عدم جوازه نعم يقبل اقرار من اقر على الوجه المذكور حملا للكلام على الوجه الصحيح عنده بطريق التقليد او الاجتهاد **فصل** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فهل يقتضي ذلك تخصيصه به او لا ذهب الى كل فريق وتوقف قوم وقد مثلوا له بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات يتناول البائنات والرجعيات والضمير في قوله بردهن يرجع الى الرجعيات خاصة اذ لا حق للزوج في الرجوع الى غيرهن اجماعا وكذلك الضمير في قوله وبعولتهن في اظهر الوجهين ثم الظاهر ان النزاع فيما اذا كان العام والضمير في كلامين مستقلين كما يساعد عليه التمثيل بالآية وفيه وفيما اذا كانا في كلام واحد واستغنى العام عن عود الضمير اليه بخواكرم العلماء وخدامهم اذا علم اختصاص الحكم بخدام العدول منهم واما اذا كان في كلام واحد واستعمل العام عود الضمير اليه كما لو قيل المطلقات احق ازواجهن بردهن فلا اشكال في تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض لبعد الاضمار وتعذر الاستخدام ولهذا لم يجر النزاع احد في قوله والمطلقات يتربصن مع اختصاص الحكم ببعض المطلقات ثم الاحتمال الاول في مثل الآية دائر بين وجوه خمسة الاول ان يخص العام بالبعض الذي يختص به حكم الضمير وهذا على تقدير كونه مجازا لا يوجب التجوز في الضمير لانه موضوع للرجوع الى مدلول المرجع حقيقة كان او مجازا الثاني ان يراد بالعام العموم ويعتبر عود الضمير الى البعض بطريق الاستخدام الثالث ان يراد بالعام وبضميره العموم ويرتكب التخصيص بطريق الاخراج في الضمير الرابع ان يضمر لفظ البعض فيتعدد ترد بعضهن الخامس ان يتوسع في النسبة الى الضمير بان يراد بالعام وبضميره العموم ويعتبر اثبات الحكم للجميع في الجملة الثانية باعتبار ثبوته للبعض توسعا والاظهر عندي ارتكاب الاستخدام في الضمير وابقاء العام على عمومه وفاقا للاكثر ومتابعة لنا على ترجيح الاستخدام في الضمير على بقية وجوه التصرف فيما عدا التخصيص ان الاستخدام في المقام نوع من التخصيص كما يكون بالاخراج كما في الاستثناء وكذلك يكون باستعمال العام في الخاص كما في المقام فان الضمير الراجع الى العام فان في العود الى مجموع افراده فضمه على البعض تخصيص له ولا ريب في رجحان التخصيص على بقية وجوه التصرف لندرته وغلبته بخلاف ما عداه ولسر لهذا التخصيص خصوصية من افراد التخصيص يوجب عدم مساواته لها في الحكم المذكور وان ظهور الضمير في شموله لاجزائه مرجعه ليس باوفى من ظهور العام في شموله لافراده مضمومة وعلى ترجيحه على التخصيص بالاخراج ان المتبادر من التخصيص بالمنفصل ان يكون بطريق استعمال العام في الخاص كما ان المتبادر من التخصيص بالمتصل ان يكون بطريق الاخراج وعلى ترجيح تخصيص الضمير على تخصيص المرجع ان الدليل الدال على عدم ثبوت الحكم المتعلق بالضمير لجميع افراد مرجعه انما يقتضي منع عموم الضمير دون المرجع فيتعين التخصيص واختيار التصرف في المرجع عن التصرف في الضمير لا يوجب المكافؤ لان التصرف في مورد التعارض دلالة الدليل الدال من

التصرف في غيره اعتبارا وهو مرجع عرفا كما يرشد اليه التقرير في نظائره ومع التنزل فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ وهو لا يكفي في سقوط
ما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت التعارض وفي هذا المقام والمعتبر ما قرناه اولا لا بين الضمير موضوع للعود الى مرجع معهود
بين المتكلم والمخاطب فاذا استعمل في البعض من غير قرينة على التعيين لزم التجوز فيه ومجازيته بهذا الاعتبار غير المجازية باعتبار
التخصيص فلا يلزم ان يساويه في الحكم اذ يبقى التجوز الحاصل من صرف الضمير عن وضعه من المطابقة للمرجع غير التجوز الحاصل له باعتبار
التخصيص فلا يكون من تعارض التخصيصين لانا نقول الضمير موضوع للعود الى مرجع معين عند المتكلم واما كونه متعينا عند
المخاطب فغير معتبر في وضعه وان كان على خلاف الظاهر من اعتبار التعيين ولهذا اذا تعدد المرجع وصلح الضمير عند المخاطب للعود الى
كل واحد واراد المتكلم معينا بها لم يكن مجازا بل لا كان حكمه حكم المشترك اذا تجرد عن قرينة التعيين مع ان المرجع في محل البحث
غالبا ماخوذ ايضا باعتبار وكونه معهودا او معلوما كالجمع في المثال فانه لافراد معينة لكن اللام المعينة للاشارة المستلزمة لاخذ
المشار اليه من حيث كونه متعينا ومتميزا تخصيصه بالبعض يوجب انتفاء التعيين بالنسبة الى المخاطب والتحقيق ان ظهور الضمير
في الرجوع الى تمام مدلول المرجع كظهور الجمع المعرف في الدلالة على جميع الافراد في كونه مستفادا لهما المشتمل عليه من الاشارة
المستدعية لتعيين ما اشير اليه عند المتكلم الظاهر في اعتباره تعينه عند المخاطب ايضا وان استعمالهما مجردا عن اعتبار التعيين
عند المخاطب كاختلاف اللفظ دون الوضع فيتساويان في كون تخصيص كل منهما غالبا فلا ظاهر ولو سلم ان الاشارة تستدعي تعين
المشار اليه عند المخاطب ايضا بحسب الوضع فهما متساويان في مخالفة الوضع فبطل ترجيح تخصيص المرجع ومنه يظهر فساد الوجه
الاخير اذ لا يرى عدم مطابقة الضمير للمرجع لمزاحمته على تخصيصه واحتج موافقونا بان العام يجب اجراؤه على عمومه ما لم يقم
دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد اليه غير صالح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما
عن حقيقته خروج الاخر عن حقيقته ورد بالمنع من عدم الصلوح لان اجراء الضمير على حقيقته يستلزم تخصيص المرجع لكنه لما
كان موجبا للتجوز في لفظ العام حصل التكافؤ الموجب للتوقف وفي كل من الايراد والحجة نظر لما في الايراد فلما عرفت من
منع التكافؤ فان التصرف في مورد التعارض اولى كما مر واما في الحجة فلابتنائها على ما يظهر من ذيلها على ان التجوز في المرجع
يوجب التجوز في الضمير وهو غير سديد بل التحقيق ان الضمير موضوع للعود الى ما اريد من مرجعه حقيقة كان او مجازا وصريح
التبادر والمعتضد باطلاق [illegible] النقل دليل عليه نعم صدر الحجة صالح للتنزيل على ما ذكرناه كما لا يخفى احتج القائلون
بتخصيص العام بان ابقائه على عمومه [illegible] يوجب مخالفة المرجع وامر بط والجواب المنع من بطلانه لامكان تخصيص
الضمير وارتكاب الاستخدام فيه بل [illegible] ان احتج المتوقف بان كلا من تخصيص العام وارتكاب الاستخدام
يستلزم المجاز ولا مرجح فيجب الوقف والجواب المنع من استلزامهما المجاز وعدم المرجح كما عرفت والعجب من صاحب المعالم حيث
جعل الاستخدام هنا مجازا مغايرا للتخصيص ومع ذلك حكم بالتكافؤ وضعفه ظاهر فان رجحان التخصيص على غيره من انواع
المجاز مما لم ينقل فيه خلاف وقد صرح به هو ايضا في غير المقام واعلم ان من امثلة الباب ايضا قوله تعالى والذين يؤلون من
نسائهم الى قوله وان عزموا الطلاق فان الجمع المضاف يعم الدائمات والمتمتع بهن والضمير في عزموا راجع الى النوع الاول
اذ لا طلاق للمتمتع بها اجماعا فصل لا كلام في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة حيثما يكون حجة
فلان ذهب الاكثرون الى الجواز وهو المختار واخرون الى المنع احتج الاولون بانهما دليلان تعارضا وتخصيصه به طريق
جمع بينهما فيتعين لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم فيستدعي ترجيح الاول
من مرجح ومجرد كونه طريق جمع لا يكفي فان الثاني ايضا طريق جمع والاولى في الاحتجاج ان يقال تخصيص العام اولى من الغاء المفهوم
لان الغاية توجب التجوز فيما دل عليه وقد مر في تعارض الاحوال ان التخصيص اولى من المجاز واحتج الاخرون بان المنطوق وان
كان عاما فهو اقوى دلالة من المفهوم وان كان خاصا فلا يصلح لمعارضته فان الخاص انما يقدم على العام اذا كان اقوى دلالة
منه واجاب فيه بمنع كون دلالة العام اقوى بالنسبة الى مورد الخاص بل التحقيق ان دلالة المفهوم لا يقصر عنه غالبا في القوة
هذا كما ترى لا يلائم ما اختاره من القول بالتخصيص اذ دعوى المساواة على تقدير تسليمها تنافي ترجيح التخصيص وتوجب
المصير الى الوقف وتعليل بعضهم له بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وهو اولى من الغاء احدهما عليل لما عرفت من
ان طريق الجمع لا ينحصر في التخصيص اذ كما يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال على العموم كذلك يمكن بالغاء بعض المدلول من الدال
على المفهوم وهذا واضح بل الذي ينبغي على القول بالتخصيص ان يقول دلالة الخاص وان كان مفهوما اقوى من دلالة العام
وان كان منطوقا فيتعين تخصيصه به ودعوى المستدل خلاف ذلك غير مسموعة وربما يتخيل ان ايسر احدهما ترجيح على
الاخر على الاطلاق بل يختلف باختلاف الموارد والمقامات فقد يترجح جانب المفهوم اما لقوة في دلالته كمفهوم انما وما والا
او لشواهد خارجية وقد يترجح جانب العام اما لقوة دلالته في العموم كل مع كون المفهوم ضعيفا كمفهوم الشرط الغير الصريح ومع

ومع التساوي او الشك في الترجيح بعد الفحص يبقى على التساقط او التخيير على القولين وبالجملة فهو من جملة ما يتعارض فيه الدليلان مجرى
فيه ما يجري هناك وضعفه يعرف مما مر مضافا الى ان الكلام هنا في ترجيح المفهوم او العام على الاخر باعتبار نفسهما لا بملاحظة امر اخر

فصل لا ريب في جواز تخصيص كل من الكتاب والخبر المتواتر وما في معناه من الخبر المحفوف بقرائن العلم بنفسه وبالاخر و
تخصيص خبر الواحد حيث نقول بحجيته بنفسه وبهما وتخصيص الكل بالاجماع القطعي والعقل وفي جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المجرد
عن قرائن العلم على تقدير حجيته اقوال فالجواز العلامة وجماعة ومنعه اخرون ومنهم السيد المرتضى بعد التنزل عن اصله وفصل
ثالث بين العام المخصص بدليل قطعي متصل او منفصل وبين غيره فاجازه في الاول دون الثاني وفصل رابع بين العام المخصص
بدليل منفصل ولو ظني وبين غيره فاجازه في الاول ومنعه في الثاني وتوقف قوم والمختار وهو الاول لنا انهما دليلان
ظاهران وقد تعارضا على وجه يمكن الجمع بينهما فكان ذلك اولى من طرح احدهما لما فيه من العمل بالدليلين فان لم يمكن الجمع بينهما
بغير طرق التخصيص تعين والا ترجح التخصيص نظرا الى كونه اقرب من غيره لغلبته وشيوعه ما لم يعتضد ما يخالفه بدليل خارجي
لكنه خارج عن محل البحث لان كلامنا في ترجيح التخصيص بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والتحقيق انا حيث
اثبتنا في محله انسداد باب العلم ووجوب التعويل على الطرق الظنية فلا ريب ان الظن هنا في جانب العمل الخاص [illegible]
اخذا بما هو المعروف بين اصحابنا بل كاد ان يكون اجماعا كما يظهر بالتصفح في مظانه كحكمهم بحرمة كثير من الحيوانات وغيرها
باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى لا اجد فيما اوحي الى الاية على حلية الجميع وان عمم محل البحث الى الا[illegible] الحكمي فقد حكموا بحرمة
كثير من انواع الانتفاع باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا على اباحتها وعلى هذا القياس حكمهم ببطلان
كثير من العقود او عدم لزومها ولو لاختلال بعض الشرائط الثابتة باخبار الاحاد مع دلالة عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود على لزومها
الى غير ذلك مما يعرف بالتتبع في كتب الفقه وابوابها فلا نطيل الكلام بذكر تفاصيلها واما ما وقع في كلام بعض المعاصرين بانه قد
يوجد خبر لا يكون مخالفا لعام من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابت بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ونحوه فضعفه ظاهر لان عمومات اصل البراءة انما يقتضي البراءة حيث لا دليل على التكليف كالاية التي تمسك بها [illegible] على دلالتها على ذلك
فان عمومها مخصصة بالاستثناء فلا يعارضها ادلة التكاليف بوجه وانما هي مصادقة [illegible] احتج المانع بوجوه
الاول ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي لا يعارض بالظني والجواب المنع من [illegible] كونه دليلا [illegible]
وان اريد ان متنه اعني صحة صدوره قطعي فهو لا يوجب كونه دليلا قطعيا الذي الجهة فيه بهما انما هي من حيث كونهما دليلين وشروره
ليس الكتاب بمجرد متنه دليلا بل بدلالته فينبغي كونه دليلا على الامرين فاذا كان احدهما ظنيا لم يكن المستثنى عليه قطعيا با
فظهر ان المعارضة هنا انما هي بين دليلين ظنيين فهو توقف الترجيح على وجود بعض المرجحات وقد عرفت ان الجمع بينهما بانه
اولى من طرح دليل الخاص لا يتم حجية الكتاب مقطوع بها ولا قطع بحجية خبر الواحد مطلقا حتى حال معارضته لعموم الكتاب لوقوع
الخلاف في حجيته والحمل لا يصلح لمعارضة القطعي لانا نقول كما لا قطع ح بحجية خبر الواحد لوقوع الخلاف فيها كذلك لا قطع بحجية دلالة
الكتاب بالنسبة الى مورد التخصيص لوقوع الخلاف فيها ايضا فيتساويان في كون كل منهما حجة غير قطعية وما يتوهم من ان دلالة الكتاب
قطعية لان الحكم لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلافه فانما يسلم حيث لم يرد قرينة على خلافه الى وقت العمل كما سيجيء تحقيقه ثم ح تكون
دلالته قطعية في حق المكلف في الظاهر لا في الواقع لجواز وقوع البيان وعدم وصوله اليه او لنحو ذلك واما لو وصل اليه البيان و
لو بطريق اعتبار الاحاد حيث نقول بحجيتها لم يلزم قبح في الخطاب بما له ظاهر اذا لم يرده هذا وما وقع في كلام صاحب المعالم تبعا للعضدي
من ان العام في المقام قطعي المتن ظني الدلالة والخبر الخاص ظني المتن قطعي الدلالة فلكل جهة قوة فهو بظاهره غير مستقيم لان
دلالة الخاص كثيرا ما يكون ظنيا ايضا لطرق احتمال المجاز اليه بل كثيرا ما يكون ايضا عاما محتملا للتخصيص كالاصل ولو اراد بقطعية
دلالته كونها اقوى من دلالة العام لوجه عليه المنع من مساواة الجهتين الثاني لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به واللازم باطل
بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلة التي تمسكوا بها على رجحان التخصيص وهو الجمع بين الدليلين جار بعينه في النسخ
فلو صلحت علة لصلحت لها في المقامين والجواب انه لو سلم قيام الاجماع على ان النسخ لا يثبت بخبر الواحد كان ذلك فارقا بين المقامين
ومخرجا لخصوص النسخ عما تقتضيه القاعدة الاصلية فيبقى ما عداه اعني التخصيص على حكم الاصل وقد يفرق ايضا بان احتمال النسخ ابعد
من احتمال التخصيص لغلبته وندرة النسخ فعدم مقاومة خبر الواحد للقوي لا يستلزم عدم مقاومته للضعيف وبان النسخ دفع
لما ثبت حصوله من الدلالة او المدلول اعني الحكم والتخصيص دفع لما يثبت حصوله والدفع اسهل من الرفع واعترض عليه الفاضل
المعاصر بما حاصله ان دعوى اسهلية احدهما من الاخر لا يستقيم فيما يستند الى فعله تعالى لتساوي كل الحوادث بالنسبة اليه ومع
ذلك فهو مبني على ان المكن لا يحتاج في البقاء الى مؤثر جديد وهو ممنوع انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلانهم ان اراد
باسهلية الدفع من الرفع كونه اقرب في النظر الى الوقوع باعتبار قلة ما يتوقف عليه بالنسبة الى الاخر او المراد ان ارتكابه اسهل

باعتبار موافقته للاستصحاب ومخالفة الاخر له وليس المراد ان صدوره من الحاكم اسهل فان الضرورة حاكمة بتساويهما بالنسبة اليه
من غير اختصاص له به تم واما في الثالث فلانه ان اريد بالمؤثر الجديد المؤثر الحادث بعد الاول منعنا حاجة المكرة في البقاء اليه
وان اريد بقاء المؤثر السابق منعنا توقف الدليل على عدم الحاجة اليه بل ربما يتقوى على تقدير ثبوتها لتأكد استصحاب بقاء الامر
باستصحاب بقاء المؤثر وبما حققنا يندفع ما يتوهم في اثبات الملازمة من ان النسخ نوع من التخصيص لانه رفع لعموم الحكم الثابت بحسب
الازمان فقضية جواز التخصيص بخبر الواحد جواز النسخ به ايضا وذلك لان التخصيص المبحوث عنه هنا ليس مطلق التخصيص بل ما عدا
النسخ والمناقشة لفظية مع انا نمنع كون النسخ نوعا من التخصيص بل هو رفع للحكم الثابت على تقدير عدمه بخلاف التخصيص وسيأتي
بيانه في مبحث النسخ الثالث قوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ولا ريب ان الكتاب احسن من الخبر فينبغي
اتباعه والجواب اما اولا فبالنقض بما اذا كان الخبر متواترا او مقرونا بقرائن العلم فان الخصم لا يلتزم بعدم تخصيص العام الكتابي به
واما ثانيا فبالحل وهو ان الخاص اقوى دلالة من العام فهو من هذه الجهة احسن من العام وان كان العام باعتبار اخر احسن منه
وذلك ان تمنع عموم الاية للمقام لعدم مساعدة السياق عليه وقد يستدل على المنع بالاخبار التي دلت على طرح الاخبار التي تخالف
كتاب الله فانها بتعميمها او اطلاقها تتناول المقام ايضا والجواب ان عموم تلك الاخبار للمقام معارضة بعموم ما دل على حجية اخبار الاحاد
من الاخبار وقاعدة الجمع وان قضت بتحكيم الاول فيه الا ان الثاني لمعاضدته بالعمل كان بالترجيح اجدر على ما عرفت مضافا الى
منع شمول اطلاق المخالفة في تلك الاخبار لمثل ذلك فان المتبادر منها المخالفة التامة بحيث لا يتيسر الجمع ولهذا لا تعرض في اخبار
العلاج عند تعارض الاخبار لوجوه الجمع على ان المخالفة المذكورة لو تناولت مثل مخالفة الخاص للعام لتناولت مثل مخالفة المقيد
للمطلق لتقاربهما في الدلالة وعلى تقديره يلزم طرح عموم تلك الاخبار للمقام لانه مخالف لاطلاق اية التبين والتفقه بناء على دلالتهما
على حجية خبر الواحد وما يستلزم صحته فساده فهو فاسد بالضرورة واما اية وما اتيكم الرسول فخذوه فلا مخالفة بينها وبين
تلك الاخبار كما زعمه بعض المعاصرين حيث ذكرها معها فان هذه الاية انما تدل على وجوب العمل بقول الرسول لا بقول من يخبر
عن قوله اذا لم يوجب العلم به وهذا واما ما يتوهم من ان جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص تلك الايات بهذه
الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فمدفوع بان تلك الاخبار قاصرة عن تخصيص الكتاب اذ غاية الامر ان يتعارضا
من وجه وهو لا يوجب التخصيص وكون دلالة تلك الاخبار على المنع بالعموم والوضع ودلالة تلك الايات بمجرد الاطلاق لا يقتضي
الترجيح مع معارضتها المرجحات اخر تقتضي تأكد تلك الاطلاقات وترجيحها كما مر احتج المفصلون على صورة المنع بما مر من ان
الخاص ظني فلا يصلح لمعارضة العام القطعي وعلى صورة الجواز بان العام فيما ظني لصيرورته مجازا اما عند الفرقة الاولى فبمطلق
التخصيص واما عند الفرقة الثانية فبالتخصيص بالمنفصل فيصلح الدليل الظني لمعارضته والجواب انه ان اريد ان العام قطعي بمتنه فلا
يعارضه الدليل الظني فهذا لا يختلف بكونه حقيقة او مجازا قطعا فعلى تقدير ترجيحه يلزم ان لا يعارضه الظني مطلقا وهم لا يقولون
به وان اريد ان دلالته على تقدير بقائه على الحقيقة قطعية ايضا فان اريد انها قطعية بحسب الواقع فمفسادة واضح مع انه لو كان
قطعيا كذلك لم يحتمل معارضا مطلقا وان اريد انها قطعية بحسب الظاهر فالعام المخصوص ايضا كذلك ومثله خبر الواحد لقيام الادلة الدالة
على حجيته فلا يكون من معارضة القطعي بالظني بل بقطعي اخر ويرد على الفرقة الثانية مضافا الى ذلك ان تخصيصهم بجواز
التخصيص بصورة تخصصه بدليل منفصل ولو ظني يقتضي تسليم القول بجواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقا لانه من قبيل المخصص
المنفصل الظني الا ان يقال ارادوا به ما عدا الخبر الواحد لكن يبقى عليهم ح اثبات الفارق احتج المتوقف بتعارض الادلة
وعدم المرجح وجوابه ما عرفت من وجوه ترجيح الخبر بقي الكلام في تخصيص الخبر المتواتر والمحفوف بخبر الواحد والظاهر ان الكلام فيه كالكلام
في تخصيص الكتاب به وان لم اقف على من ينبه عليه لجريان اكثر الوجوه المذكورة فيه **تنبيه** ذكر بعض افاضل متاخري المتاخرين
ان استصحاب الحكم المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولا شك فيه عموم ادلة حجية من الاخبار الدالة على عدم جواز
نقض اليقين بغيره اذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل والا لم يحصل لنا في الادلة دليل خاص لانها حجية كل دليل
الى ادلة عامة بل بنفس الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص به لا بعداه الى غيره فيقدم على العام كما يقدم غيره من
الادلة عليه ولذا يرى ان الفقهاء يستدلون في اثبات الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البراءة الاصلية
وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير وفي
كون التحديد بدبر مخفيا لا تقريبيا وفي صورة صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك هذا حاصل كلامه اقول ولا يخفى
ما فيه بل التحقيق ان هنا مقامين الاول تخصيص العام ورفع شموله لبعض ما يتناوله بالاستصحاب والثاني ابقاء حكم التخصيص بعد
قيام دليله في بعض ما يتناوله العام بالاستصحاب اما المقام الاول فلا ريب في عدم حجية الاستصحاب فيه سواء كان
موافقا للاصل او مخالفا له لان ادلة حجيته مقصورة على صورة عدم دلالة دليل على الخلاف وان كان في ادنى درجة من الحجية وعموم

وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته ولانه لا كلام في ان ظاهر الامر والنهي لا يعارضهما باستصحاب براءة الذمة والا
لم يثبت بمجرد ما اصاب ولا تمسك بهما اصلا فكان ظاهر العام لمشاركته الجميع في كونه دليلا لفظيا مقدما على الاصول الظاهرية ولانه
لو صلح الاستصحاب دليلا على تخصيص العام لبطل الاحتجاج بالعمومات القائلة لوجوب قصر حكمها على بعض لا يجوز نظرا الى التخصيص
لان الفائدة الثابت بها ارتفاع حكم الاستصحاب بالنسبة الى ذلك البعض واما بالنسبة الى غيره فليس هناك ما يدل على رفعه
الا العموم وقد فرض عدم صلوحه له والفرق في ذلك بين الاستصحاب الموافق للاصل والمخالف له مما لا وجه له بعد اشتراك
المستند وعموم ادلة حجيته نعم يستثنى من ذلك استصحاب عدم النسخ عند سبق المخصص الغير المستقل بحيث لم يتم دليلا على التخصيص
بضميمة مورده لقرب التخصيص وبعد النسخ كما سيأتي واما المقام الثاني فلا ريب في حجية الاستصحاب فيه اذا اشتمل على شرائط
الحجية من غير فرق بين الموافق للاصل والمخالف له وهو مما لا خلاف فيه بين القائلين بحجيته لكن ليس من باب تخصيص العام
بالاستصحاب في شيء ومن هذا الباب ما ذكره من الامثلة فان عمومات البراءة انما دلت على البراءة عند عدم قيام دليل
على الاشتغال فاذا دل الاستصحاب على بقاء الاشتغال او على بقاء موضوع يتفرع عليه الاشتغال ثبت الاشتغال و
ليس شأن الاستصحاب حينئذ تخصيص تلك العمومات بل تحقيق عنوان لخصت تلك العمومات بغيره وكذلك الكلام بنجاسة و
كذلك الكلام في عمومات الطهارة وقد يتخيل ان حكمنا بنجاسة الكر الملتم من قليلين متنجسين مبني على تخصيص عمومات طهارة
الماء بالاستصحاب وضعفه يعرف مما قررناه فان ادلة طهارة الماء منها ما يفيد طهارته الابتدائية باستدامتها يعرف
بالاستصحاب فاذا دل دليل على عروض النجاسة عليه بالملاقاة او التغير لم يكن مخصصا لذلك العموم بل وافيا لاستمرار الطهارة
المستفاد من الاستصحاب ومنها ما يفيد طهارة الماء الى ان يعلم نجاسته ولو بدليل شرعي وهذا العام مما لا مخصص له اصلا
وحيث يقوم دليل على الانفعال كان ذلك محققا لعنوان الغاية لا مخصصا لعموم المغيا نعم لو تمسكنا في الغرض المذكور بالاستصحاب
في مقابلة قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على عموم الخبث السابق واللاحق كما هو الظاهر كان تخصيصا للعموم بالاستصحاب
لكن الرواية ضعيفة غير معمولة والاستدلال بالاستصحاب هنا لضعف الدليل وقصوره عن الحجية لا لان الاستصحاب مخصص
لعمومه فاتضح مما حققنا ان الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث ان صدر كلامه يدل على مصيره الى الجواز في المقام
الاول وذيله يدل على اثبات الجواز في المقام الثاني واتضح ايضا ضعف دليله وعدم مساعدة ما استشهد به من كلام الاصحاب على
دعويه مثبت ولا تغفل **فصل** اذا ورد عام وخاص وتنافيا في الظاهر فان كانا في كلام الله تعالى او كلام رسوله او كان احدهما
في كلام الله تعالى والاخر في كلام الرسول وفي حكم اللفظ ما قام مقامه من الفعل والتقرير فلا يخلو اما ان يعلم تقارنهما او تقادمهما
بالعلم بتأخر الخاص او تقدمه سواء علم مع ذلك تاريخ الصدور او لا او يجهل ذلك فهذه صور اربع الاولى ان يعلم التقارن و
نريد به التقارن العرفي ولا اشكال في وجوب حمل العام على الخاص سواء تقارنا حقيقة ولا يتصور الا في الخاص الفعلي او التقريري
او تقدم العام على الخاص في الذكر او تأخر عنه بحيث لا يقدح في التقارن العرفي نعم يشترط في القسم الثاني عدم حضور وقت
الحاجة قبل ورود الخاص والا لكان نسخا له لا محالة للبيان الآتي ولم يتعرض احد لهذا الاستدراك ولعله بعد الفرض
الثانية ان يعلم تأخر الخاص عن العام وح فان علم ورود الخاص بعد العمل بالعام في مورده او بعد حضور زمانه المعين له
وان لم يعمل به ولو ببدله ان كان له بدل عصيانا تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كما لو قال
اكرم كل عالم او قال اكرمهم في كل خميس او قال في الصورتين ويقوم اكرام اخوتهم مقام اكرامهم مطلقا او عند تعذر اكرامهم ثم قال لا تكرم
زيدا العالم بعد اكرامه او اكرام اخيه او بعد مضي الوقت وان خالف عاصيا نعم يعتبر ان لا يمنع من تقديم البيان مانع فان التأخير
في مثل ذلك لا يوجب النسخ وعليه ينزل اطلاق كلماتهم في المقام ونظائره وان علم ورود قبله تعين كونه مخصصا بناء على عدم
جواز النسخ ح واحتمالها بناء على جوازه والاظهر ح ترجيح التخصيص لغلبته وندرة النسخ سيما ما كان منه قبل وقت العمل وكذا
ان جهل ورود قبله سواء علم تاريخ العمل او لم يعلم تغليبا لجانب التخصيص بما مر من غلبته وشيوعه مع احتمال تقديم النسخ
فيهما نظرا الى اصالة تأخر الحادث واصالة مقارنته للجزء المتأخر فلو كان تخصيصا لزم الاغراء بالجهل على تقديره ويمكن دفعه
بانه اصل مثبت ولا تعويل عليه هذا كله على القول بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب واما على القول بعدمه فان اجاز
هذا القائل وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل اجاز وقوع ذلك مطلقا وعلى تقدير الوقوع يتعين عنده ان يكون نسخا والا
منع من وقوعه قبل العمل وعلى تقدير وقوعه بعده يجعله نسخا لا غير ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه على هذا القول انما
يتمشى بالنسبة الى نفس كلام الله وكلام رسوله او ما قام مقامه من الفعل والتقرير واما بالنسبة الى الرواية الحاكية
لذلك فيمكن اختيار التخصيص مع عدم ثبوت ورود الخاص بعد العمل بعموم العام في مورده لكونه اولى لا ينافيه عدم نقل
اقتران المخصص لجواز ثبوته وترك الراوي له غفلة او لتجويزه تأخير البيان او لغير ذلك ويحمل كونه نسخا اخذا بظاهر النقل

قوله كما هو الظاهر فيه تأمل لان
الجزاء مترتب على الشرط طبعا
لعدم الحمل مترتب على بلوغ
الكر وفيما نحن فيه لم يحمل بعد
البلوغ بل الحمل كان سابقا
فهو باق للاستصحاب والخبث
وان كان عاما لكل شيء واللاحق
لكن الحمل للخبث لم يكن بعد
البلوغ بل كان قبل البلوغ
كرره ابو العلاء

المجرد حملا لفعل المسلم لاسيما التكرر على ظاهره وهو بعيد نعم لو صرح راوي العام بعدم ارادته عن المخصص حصل التعارض بين نقله ونقل الآخر
للمخصص ويمكن ترجيح الثاني لتقدم المثبت على النافي والاظهر الحمل على النسخ الثالث ان يعلم تأخر العام عن الخاص فان علم تقدمه على
زمان العمل به تعين ان يكون تخصيصا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وان لم يعلم تأخره عنه تعارض عموم
الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الازمان وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد والظاهر
ترجيح التخصيص على النسخ وقيل بل يرجح النسخ وهو محكي عن الشيخ ومنهم من توقف لنا ان التخصيص اقرب من النسخ في النظر لغلبته
وندرة النسخ بالنسبة اليه فهو اكثر العمومات الواردة في الشريعة مخصصة وقل من الاحكام ما هي منسوخة فيتعين الحمل عليه و
لان التخصيص دفع للامر الغير الثابت والنسخ رفع للامر الثابت فيرجح احتمال عليه ولان في التخصيص جمعا بين الدليلين و في
النسخ اهمال لاحدهما ولا ريب ان الجمع اولى من الاهمال وفي الوجهين الاخيرين نظر اما في الاول فلان الاعتبار ان كان بالظن فلا
ريب ان كلا من النسخ والتخصيص دفع حيث انهما يرفعان ما ثبت في الظن من عموم الحكم للافراد كما في التخصيص او للازمان كما في النسخ
وان كان بالنسبة الى الواقع فظ ان كليهما دفع للامر الغير الثابت فيه من الشامل لجميع الافراد او الازمان لظهور ان الحكم غير
ثابت فيهما واضحا والا لزم البداء ويمكن دفعه على الاول بان العام المتأخر لا ظهور له في العموم اصلا لسبق الخاص بخلاف عموم
الخاص المتقدم فانه حين وروده لا معارض له فيثبت له ظهور في الجملة وعلى الثاني بان النسخ رفع للحكم الثابت واضح ورود
ثبوته كذلك قبله وان كان ثبوته بحسب زمن النسخ مبنيا على الظن او يلتزم بان الحكم المنسوخ ثابت بحسب الواقع مطلقا ورفعه بالنسخ
لا يوجب البداء لانه عبارة عن تغير العلم او الارادة الحقيقية والتكليف عبارة عن الارادة الالزامية الابتلائية واما في
الثاني فلانا لا نسلم ان النسخ يقتضي اهمال احد الدليلين بمعنى الغائه رأسا وانما يوجب اهمال عمومه للزمن المتأخر وهذا
حاصل في التخصيص ايضا واحتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان من قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين كان ذلك بمنزلة
ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا والى اخر الافراد فكما ان الثاني لا يحتمل الا النسخ فكذا الاول لانه بمنزلته والجواب منع عموم المنزلة
والتساوي في جميع الاحكام فان افرادها بالاجمال والتفصيل يوجب جواز التخصيص في الاول دون الثاني الثاني ان
المخصص للعام مبين له فلا يصح تقدمه عليه والجواب ان تقدمه عليه ذاتا لا اعتبار عليه وانما الممتنع تقدمه عليه بصفة البيانية
وهو غير لازم على تقدير التخصيص فان وصف التخصيص انما يعرض له بعد ورود العام الثالث لو لم يكن العام المتأخر ناسخا لزم
تأخير البيان عن وقت الخطاب وانه غير جائز وجوابه بعد المنع من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما سيأتي ان هذا
ليس من باب مقارنة البيان بل مقارنة المبين له من حيث كونه مبينا وان تقدم عليه من حيث ذاته واما منا فشر بعض المعاصرين
فيه بان دعوى المقارنة وهم فان وصف البيانية متأخرة عن المبين طبعا فوهم واضح لان المراد بها المقارنة العرفية كما هو
الظ من اطلاقها في مثل المقام لا المقارنة العقلية اعني المقارنة بحسب الرتبة يدل على ذلك انهم جعلوا الصورة الاولى من
باب المقارنة وليست المقارنة فيها غالبا الا عرفية كما بينا عليه هذا ومما بيناه يظهر ايضا فساد توجيه بعضهم للدليل بان
المراد عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص عن بيانه اذ لا نسلم ان العام ح خال عن بيان التخصيص ووجهه ظاهر الرابع
كما ان الخاص المتأخر يبطل حكم العام المتقدم لكونه منافيا متأخرا فكذلك العام المتأخر يبطل حكم الخاص المتقدم لكونه ايضا
منافيا متأخرا وهو معنى نسخه له والجواب ان ابطال الخاص لحكم العام المتقدم ليس لمجرد كونه منافيا متأخرا بل ذلك مع قوة
دلالته وعدم صلوح العام المتقدم لابطاله لادائه الى الغاء دليل الخاص راسا وشيء منهما غير متحقق في العام المتأخر الخامس
ما نقل عن ابن عباس من قوله كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والجواب منع ثبوت النقل المذكور وعلى تقدير تسليمه لا
نم صحة التمسك به اذ لا تعويل عندنا على مقالة ابن عباس وفعله وبعد التنزل ننزل كلامه على الصور التي لا يحتمل التخصيص
وان جهل تقدمه على زمن العمل او تأخره عنه كان حكمه حكم الجهل في الصورة السابقة السادس ان يجهل تقارنهما و
تقارنهما على الوجه المذكور سواء علم تاريخ صدور احدهما او لم يعلم وعلى ما حققناه في الصور السابقة من ترجيح التخصيص
على النسخ ما لم يتبين الخلاف يترجح هنا احتمال التخصيص مطلقا مع احتمال ترجيح النسخ حيث يعلم تاريخ العام ولا يعلم تاريخ
الخاص نظرا الى اصالة تأخره فيتقارن اخر زمن العمل بالعام لان كلا منهما حادث دون زمن ورود العام للعلم بسبقه
على زمن العمل بخلاف الخاص فانه لا علم بسبقه على زمن العمل بالعام ولو عين مع ذلك الزمن الذي يقتضي العام وقوع
العمل به فكان الاحتمال المذكور اظهر لكن مع معارضة ذلك باظهرية التخصيص من جهة الغلبة لا جدوى فيه يعتد بها غالبا
اذ لا بد من الاخذ بالخاص ورفض العمل بالعام في مورده على التقديرين وان قد يكون العام قطعيا والخاص ظنيا لان
اصالة التأخر لا يصلح حجة لاهمال الدليل مع ظن حجيته وما يقال من ان الخاص المتأخر ان كان واردا قبل حضور وقت العمل
كان مخصصا وان كان واردا بعده كان ناسخا ويبتنى حجيته على الثاني على ما اذا كان الخاص قطعيا او كان العام ظنيا

وبدون ذلك لا يصلح الخاص للنسخ فيسقط من درجة الاعتبار وحيث مردود الامر في الخاص بين ان يكون مخصصا مقبولا او ناسخا مردودا فيكون
يبنى على القبول مطلقا فدفع بما عرفت من ان الامر يدور بين التخصيص والنسخ ورجح التخصيص على النسخ لغلبته وشيوعه هذا اذا جهل
التقارن والتفارق بالكلية واما لو علم عدم تقدم احدهما او عدم تأخره او عدم تقارنه وجهل الصدور فان الاخيرتان فيمكن التمسك
في الاولين باصالة التقارن مضافا الى رجحان التخصيص على النسخ وربما يشكل فيما لو علم عدم تقدم الخاص مع العلم بزمن الحاجة لامكان
التمسك ح باصالة تأخر الخاص عنه فيكون نسخا وهو مدفوع بغلبة التخصيص وبهذا يترجح احتمال التخصيص في الصورة الاخيرة ايضا فانها
وان احتملت وجوها ثلاثة يتعين التخصيص في بعضها والنسخ في بعض آخر الا ان رجحان التخصيص يعين البناء عليه عند عدم ما يعين النسخ
وان كانا في كلام احد الائمة او كان العام في كلامه ثم او كلام الرسول والخاص في كلامهم او بالعكس يتعين الحمل على التخصيص لامتناع وقوع
النسخ بعد الرسول وما يقال من انه يجوز ان يكون الحكم مغيا بغاية معينة فبينه الرسول للناس على سبيل الاستمرار وبين الغاية
لاوصيائه المعصومين فاذا انتهت المدة وبينوا ارتفاع الحكم كان ذلك نسخا منهم فناشئ عن عدم تحقيق معنى النسخ وذلك
لان النسخ عبارة عن ان الله الحكم الثابت استمراره عند الامة فاذا فرض علم الوصي بارتفاع الحكم باخبار النبي اياه لم يكن استمراره
ثابتا عند جميع الامة بل بعضهم فرضه ح لا يكون نسخا لكن هذه مناقشة معه في التسمية وسيقع الكلام في ترجيح تخصيص عموم العام
على تخصيص عموم الخاص والوجه فيه ما مر من اغلبية النوع الاول وشيوعه وندرة الثاني وشذوذه والظهور المستند الى
الغلبة ومتبعها ما لا ريب في حجيته في مباحث الالفاظ بل الظ انه موضع وفاق واعلم انه لا فرق فيما مر بين ان يكون كل من العام
والخاص قولا كما هو الغالب المتداول وقد سبق التمثيل او فعلا او تقريرا او يكون احدهما من احدهما والاخر من احد الاخرين
كما لو اجتنب الثوب المتنجس في الصلوة على وجه عرف منه عمومه لكل ثوب متنجس او اقر مجتنبا منه على الوجه المذكور ثم اجاز زيد
في المتنجس بما دون الدرهم او اقر من ترك التجنب عنه عليه نعم لو كان الفعل منه احتمل ان يكون من خواصه ايضا وسيأتي الكلام فيه
ولا فرق على التقادير بين ان يكونا قطعيين او ظنيين ويكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا على خلاف في بعض الصور تقدم
الاشارة اليه ثم اعلم ان هذا كله يجري في العام والخاص المطلقين واما العام والخاص من وجه فلا يحمل احدهما على الاخر ما لم يقم
هناك شاهد عليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وصريح العرف والاستعمال قاض بذلك ولو قام شاهد على تخصيص احدهما بالاخر
تعين كما لو ورد احدهما بعد العمل بمورد التعارض من الاخر فانه ح يتعين تخصيص المتأخر والا لزم نسخ المتقدم بالنسبة الى مورد
العمل وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص ومنهم من ذهب ان كلامهم السابق في العام والخاص المتنافيين يتناول العامين من وجه
ايضا وهو كما ترى بين الفساد **تتمة** اذا ورد حكم ايجابي او تحريمي على سبيل العموم وفعل النبي في بعض موارده ما يخالفه كشف
عن ثبوت ذلك الحكم المخالف في حقه قطعا سواء كان العموم المذكور متناولا له ام لا والا امتناع الخطاء عليه عندنا وهل يقتضي ذلك
ثبوت الحكم في حق الامة ايضا نظرا الى عموم التأسي فيخص به العام او لا قولان والتحقيق ان عموم التأسي تعارض لعموم ذلك العام
معارضة العامين من وجه فيستدعي ترجيح احدهما على الاخر من مرجح فان تحقق هناك مرجح كضعف عموم العام بكثرة ورود التخصيص
عليه وقوة عموم التأسي لندرة وروده عليه ونحو ذلك او بالعكس يتعين الاخذ بمقتضاه والا فالاظهر التوقف لانتفاء المرجح
وما يقال من ان التخصيص لعموم العام ليس عموم التأسي وحده بل هو مع الفعل وهو اقوى فيه ان التنافي بين العامين انما يتأتى
بسبب الفعل فلا اختصاص له باحدهما اذ كما يمكن تخصيص العام بعموم التأسي مع الفعل كذلك يمكن تخصيص عموم التأسي بعموم العام
مع الفعل لان العبرة في مقام التعارض بنفس الدليل لا بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص اذ مرجع حجية كل دليل
الى ادلة عامة والفعل هنا خاص وان كان دليل حجيته عاما فيجب تخصيص العام به لانا نقول انا نسلم ما ذكر اذا كان الخاص في نفسه
دالا والا كان التعارض بين دلالتي العامين فان الفعل مخصص لعنوان احد العامين وليس بدال ثم ما ذكرناه في الحكم الايجابي
والتحريمي يجري في سائر الاحكام الثلثة ايضا ولا فرق في ذلك بين القول بوجوب التأسي او باستحبابه او باباحته الا ان العام في
هذه الموارد اذا كان مثبتا ولا له فالتخصيص في حقه غير لازم لجواز تركه للمندوب وفعله للمكروه والمباح بقصد التعليم وان كان
فعلها بعد انضمام القصد المذكور اليها راجعا الى فعل الراجح فالوصف لاحق لها مع قطع النظر عن جهة القصد هذا اذا دار الامر
بين تخصيصين واما اذا دار بين تخصيص ونسخ فالظ تقديم التخصيص على ما سبق ما ذكرناه من فعله يجري في فعل الائمة ما عدا
احتمال النسخ ويعرف الكلام فيه بالمقايسة **القول** في المطلق والمقيد **فصل** المطلق ما دل على معنى شائع في جنسه شيوعا
حكميا فالمراد بالموصولة اللفظ الموضوع بدليل ان الغرض هنا لا يتعلق بالبحث عن غيره فخرجت المهملات ولك ان تقول هنا ما
سنذكره في حد المجمل وبالمعنى كل ما صح ان يقصد باللفظ فدخل المعنى الحقيقي والمجازي حتى المقيد الذي استعمل فيه لفظ المطلق
من حيث الخصوصية اذا اعتبر من حيث شيوعه والمراد بقولنا شائع في جنسه ان يكون المعنى حصة محتملة لحصص الجنس اي فردا
سيتر بين افراد الجنس كما هو الظ منه فخرج العلم الشخصي والمعرف بلام العهد الخارجي والفاظ العموم الشمولي والنكرة و

المثبت

المستعملة في حصة معينة والمطلق المقيد وما دل على الماهية من حيث هي واما العلم الشخصي والمعرف بلام العهد فهما اذ لا شيوع فيهما
واما الفاظ العموم الشمولي فلان مداليلها جميع الحصص افرادا او مجموعا لا حصة شايعة وما يقال من ان الفاظ العموم ايضا تدل
على حصة شايعة فلا بد في الاحتراز عنها من زيادة قولنا على البدلية ان اريد العموم الشمولي فيمنع الصدق كما عرفت وان اريد
العموم البدلي ففيه ان زيادة القيد المذكور لا تساعد على اخراجها كما سيأتي واما النكرة المستعملة في حصة معينة في الواقع فلعدم
لحاظها لغيرها واضحا وان احتمل في نظر السامع او المستعمل واما المطلق المقيد فلانه وان دل على حصة شايعة حيث يدل عليها الا
انها غير شايعة بين جميع ما يتناوله اللفظ بالشيوع الحكمي عند التجرد عن القيد كما هو الظاهر من اطلاق الحد بل بعضها وانما لم يعتبر
الشيوع في جميع حصص الجنس لئلا يخرج المطلقات المنصرفة الى افرادها الشايعة فانها تعد مطلقات وان لم يتحقق لها الشياع
المذكور وما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المعالم تبعا للمحقق من ان المراد كونه دالا على حصة محتملة لحصص كثيرة فان الحد بهذا
المعنى يصدق على المطلق المقيد مع انه لا يسمى بحسب الاصطلاح مطلقا قطعا وان سمي به من حيث المركب اعني مجموع القيد والمقيد
كما يسمى به من حيث ذاته مع قطع النظر عن التقييد واما ما دل على الماهية من حيث هي فلعدم دلالته على معنى شايع بالمعنى الذي سبق
وتخرج بقولنا شيوعا حكميا الفاظ العموم البدلي كمن في الاستفهام فانه وان دل على معنى شايع في افراد جنسه اعني جنس العاقل مثلا
الا ان شيوعه وضعي لا حكمي والقوم قد اهملوا هذا القيد فيرد ذلك على طردهم ويبقى في الحد النكرة المطلقة والعهد الذهني فان المراد
بدلالته على الحصة ما يعم دلالته عليها ولو بمعونة خارجية كتعلق الحكم الشرعي به فانه كما ترى يقبل تعلقه بالطبيعة الا من حيث وجودها
وهي بهذا الاعتبار حصة لا غير وما يقال من ان الاحكام الشرعية يجوز تعلقها بالطبايع من حيث هي فلا حاجة الى اخذها حيث يتعلق
بها باعتبار الحصة فكلام ظاهري قد اظهرنا فساده في غير موضع لكن يخرج عن الحد مثل المفرد المعرف والمنكر حيث يأخذان باعتبار
العموم الشمولي بقرينة حكمة او مقام لعدم دلالتهما مع القرينة على حصة شايعة بل على جميع الحصص ولا مانع بالتزامه كما يرشد اليه
تعرضهم لتلك المباحث في مبحث العام دون المطلق وان كان التعرض لها هناك تبعا عند من اعتبر العموم الوضعي في تعريف العام
كما هو المعروف مع امكان ادخالها في المطلق فيكون تعرضهم لها في مبحث العموم مترتبا على الاستطراد وعدم تعرضهم هنا لها لسبق الذكر
كما ذكروا جملة من مباحث المقام لذلك وربما يستدل على ذلك انه لما كان تحرير الاصولي يؤدي الى البحث عن الالفاظ المتناولة
لجزئيات مداليلها من حيث انها متناولة لها وكان منها ما يتناول افراد مفهومه بالوضع ومنها ما يتناولها بالحكمة فاحتاجوا
الى البحث عن كل منهما افرادا لكل منهما مبحثا فاورد وامكان من القسم الاول في البحث السابق وما كان من القسم الثاني في
هذا البحث وربما استطردوا ببعض مباحث الثاني في الاول رعاية لقضية المقام وعلى هذا فينبغي ان يعرف المطلق بانه
اللفظ المستغرق لحصص جنسه استغراقا حكميا والوجه في مؤداه ظاهر ومنهم من جعل المطلق عبارة عن الماهية من حيث هي فرق
بينه وبين النكرة بانه عبارة عن الماهية من حيث هي وهي عبارة عن الماهية بشرط الوحدة اعني الفرد المنتشر وغلط القائل بان
المطلق عبارة عن الدال على واحد لا بعينه ووافقه الشهيد الثاني في ذلك حيث فرق بين المطلق والعام بان المطلق هو الماهية
لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة ولا ريب ان هذا المعنى ما لا يوافق مصطلح القوم في المقام لا لما فهم
على ان مثل تحرير رقبة مطلق وربما يوجه تنزيله على ان المراد برقبة هو الجنس والتنوين فيها للتنكير كما في جاءني رجل لا مرة
وتعيين الامثال بفرد منها لا ينافيه نظرا الى حصول الطبيعة فيه وامتناع تحصيل الحاصل وهو كما ترى مع ان كلا من المطلق و
النكرة والعام في مصطلحهم موضوع لما هو من جنس اللفظ فلا وجه لتفسيره بالماهية التي هي من قبيل المعنى مع ان ما اورد
في تعريف النكرة وبما يتناول العهد الذهني ايضا مع انه لا يسمى في الاصطلاح نكرة قطعا وما اورد في تعريف العام يتناول
بظاهره مدلول النكرة حيث يأخذ على البدلية بين الافراد اذ لم يعتبر ان تكون دلالتها على الكثرة وضعية ولو اريد بها الكثرة
الشمولية لا البدلية لانتقض عكس الحد بالعام البدلي وكذا يتناول العام المخصص والمطلق المقيد اذا اشتملا على كثرة اذ لم
يعتبر استغراقه لجميع الافراد ويمكن توجيه كلام الشهيد بتنزيله على التوسع والتسامح بجعل الماهية فيه على ما دل على الماهية او ان
المراد بالمطلق والعام مدلولهما نظرا الى ان تعريف احدهما موصل الى تعريف الاخر وان المراد بالشرط الذي اعتبر نفيه في
المطلق ما اعتبر ثبوته في العام من الكثرة المستغرقة واراد بها ما اعتبر منها في وضع اللفظ وبالنسبة الى جميع الافراد فيرجع
كلامه الى ان المطلق ما وضع للماهية لا بشرط الكثرة المستغرقة والعام ما وضع للماهية بشرط الكثرة المستغرقة لافرادها ولا يخفى
ما فيه من التعسفات ويمكن تمشية بعضها في الفرق الاخر ايضا وقد يوجه بان الشيء المعتبر نفي اشتراطه في حد المطلق عبارة عن
شيء خاص ويعتبر الاطلاق بالنسبة اليه فيصدق على مثل رقبة ورقبة مؤمنة نظرا الى عدم اشتراط قيد الصغر او الكبر مثلا
فيها او ان المراد في الفرق الاول ان مثل رقبة مطلق من حيث دلالتها على الماهية لا بشرط ونكرة من حيث تقيدها بالفرد المنتشر
ولا يخفى ما فيه هذا والمقيد ما اختص دلالته ببعض ما دل عليه المطلق من حيث انه كذلك فدخل فيه العام وما يحكمه والمطلق المستعمل

المستعمل في المقيد مجازا والعام واسم الجنس مفردا ومركبا اذا اختصت بالدلالة على بعض ما دل عليه المطلق واعتبر فيه بالقياس اليه
كالرجل اكرم عالما ثم قال اكرم زيدا العالم او هذا الرجل العالم او الفقهاء او الفقيه او العلماء الفقهاء او العالم الفقيه ونحو ذلك
وهذا التعميم هو المناسب لما يقتضيه المقام فان القرائن الباحث اللاحقة للمقيد عندهم لاحقة للجميع ويخرج عنه المذكورات حيث
لا يكون لها مطلق او لا تعتبر بالنسبة اليه فانها لا تسمى مقيدا في الاصطلاح وقد يعرف بانه ما اخرج من شياع فيختص بالمطلق
المقيد كرقبة مؤمنة فان الرقبة وان كانت باعتبار نفسها مطلقة من حيث شيوعها في حصص جنسها لكنها باعتبار تقييدها
بوصف المؤمنة مقيدة لخروجها بهذا الاعتبار عن الشيوع واختصاصها بالبعض وربما يتناول المطلق الذي اخرج من شياعه
بالوضع ايضا كالانسان اذا جعل علما للرجل الا ان يقال المراد ما اخرج بالتقييد لانه المتبادر من الحقيقة هنا فلا يتناول ذلك و
قد نص صاحب المعالم على ان هذا هو الاصطلاح الشائع في المقيد وهو غير بعيد الا ان الاظهر هو المعنى الذي ذكرناه على ما
يساعد عليه فحاوي مباحثهم واطلاق المقيد فيه على غير المطلق المقيد كالعلم انما هو باعتبار تحقق المطلق مقيدا فيه او باعتبار
الحكم وعرفه العضدي بما دل على شائع في جنسه قيل ولنا اخراج اعتبار النفي عن الدلالة لئلا ينتقض بالمهمل ويقتضي ان المهمل
لا جنس له كما يقتضيه لفظ الحد في متفاهم اهل الاستعمال وهذا التعريف يتناول اسم الجنس مطلقا لعدم دلالته على حصة
شائعة وكل الفاظ العموم الشمولي ومطلق المعهود الخارجي والمطلق المقيد ولا يدخل فيه العلم الشخصي مطلقا اذا اريد كون
الجنس مدلولا عليه في المقيد بالمطابقة وتدخل ان اريد ما يعم الدلالة التضمنية مطلقا ومثله العام الذي يدل على جنسه بالتضمن
كالنساء والموصولات والتحقيق ان هذا المعنى ايضا غير مناسب للمقام كما لا يخفى **فصل** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان
يكون مؤداهما حكمين تكليفيين متحدين نوعا او مختلفين او وضعيين كذلك او يكون احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فان كان
الاول فان تعدد مورد الحكم فلا حمل سواء كانا مرسلين او معللين مع اتحاد الموجب واختلافه او كان احدهما مرسلا والاخر معللا
نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما اذ وقوع التقييد في احدهما لا يوجب وقوعه في الاخر لا عقلا ولا عرفا وان قدر بين اطلاق
احدهما وتقييد الاخر منافاة وبظهر الثمرة فيما لو نسخ عنه الامر بالمقيد او عصى فيه على ما مر تحقيقه في مسئلة الضد وكذا اذا
اتحد مورد الحكم مع تعدد الموجب نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة لما مر خالف في ذلك الشافعي
فالتزم فيه بحمل المطلق على المقيد وحمله اكثر الشافعية على ما اذا كان هناك جامع فيكون الحمل بالقياس وحكى بعضهم عنه التصريح
الحمل وان لم يكن فيه جامع لان كلام الله واحد يفسر بعضه بعضا وضعف كل من القولين على اصولنا لا سيما الاخير واما
على اصولهم فالقول الاول متجه لكن قد وافقنا على منعه بعض اهل الخلاف واحتج عليه بانه لو جاز لكان نسخا للحكم الشرعي وهو التخيير
الثابت من الاطلاق بالقياس وانه غير جائز واورد عليه اولا بالنقض بالتخصيص فان هذا البعض قد اجاز تخصيص العام بالقياس
فيلزم ان يكون القياس ناسخا للحكم الشرعي وهو العموم وهذا النقض انما يرد لو اجاز هذا القائل تخصيص العام بالقياس على
اصل متاخر الورود عن العام واما لو خصه بالمتقدم فلا ورود عليه اذ لم يثبت عموم مع لمقارنة القياس معه ومنه يظهر بطلان
اطلاقه المنع في المقام ايضا وثانيا بان مفاد الامر بالمطلق ليس الامر بمقيد انه على التخيير وانما مفاد الامر بالامر الكلي سواء
فسر المطلق بالماهية من حيث هي او بالحصة الشائعة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الحصة الشائعة ايضا كلي لصدقها على
حصص كثيرة نعم لما كان مامورا بايجاد الطبيعة وهي لا تتحقق الا في ضمن الفرد وجب الافراد تخييرا من باب المقدمة ويضعف
هذا الوجه ما حققناه سابقا من ان مورد الطلب انما هو الامر الخارجي من الوجود الخارجي او الماهية الخارجية وهما شخصيان
وان مدلول النكرة جزئي مردد لا كلي فيرجع التكليف بهذا الاعتبار ولو بضميمة الحكمة الى التخيير وان رجع باعتبار الطبيعة
المطلوب ايجادها الى التكليف التعييني نعم يتجه عليه انا لا نسلم ان النسخ عبارة عن مطلق رفع الحكم الثابت ولو في الظاهر و
تحقيق الكلام فيه ياتي في بحث النسخ انشاء الله وان اتحد مورد الحكم واتحد الموجب فان كانا امرا فقد اطبقوا فيه على وجوب حمل
المطلق على المقيد بمعنى تعين العمل بالمقيد بعد وروده واشترط فيه بعضهم كالسيد المرتضى ان يعلم وحدة التكليف ولا
حاجة اليه لان الكلام فيما يقتضيه المطلق والمقيد بالنظر الى ذاتهما ولا ريب ان الظاهر منهما بحسب العرف وحدة التكليف نعم
لو قام دليل في مقام على تعدد التكليف فلا حمل اذ لا موجب له كما لو تعدد المورد وينبغي تنزيل اطلاق كلام الاخرين على
ذلك ثم اختلفوا في وجه الحمل فالاكثرون على ان المقيد مبين للمراد بالمطلق سواء تقارنا او تقدم احدهما على الاخر وذهب قوم
الى ان المقيد اذا تاخر كان ناسخا للمطلق وهذا النزاع يحتمل ان يكون لفظيا ويحتمل ان يكون معنويا وتحقيقه ان لقول
القائل ان ظاهرت فاعتق رقبة شمولا من حيث الافراد وشمولا من حيث الازمان فاذا تعقبه قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة
مؤمنة احتمل ان يكون رافعا لشمول الافرادي فيكون تقييدا ولشمول الازماني فيكون نسخا والنزاع على هذا في تحقيق ان
نقول كلام في ان الثاني انما يرفع الشمول الافرادي حقيقة وانما الكلام في انه هل يسمى نسخا نظرا الى رفعه للحكم الثابت

ظاهر ان بعض الازمان اولا والتزامه على تقديره لفظي لكنه بعيد هذا والتحقيق عندي في المقام تفصيل اخر وهو ان المقيد اما ان يرد
بعد حضور وقت الحاجة او قبله ففي الاول يتعين ابقاء المطلق على اطلاقه والمقترن بالامر بالمقيد بجملة تكليفا اخر او بجملة على
الوجوب التخييري او الافضلية او الندب لكن الاخيرين انما يتم على القول بجواز توارد الوجوب والندب على الشيء الواحد مع تغاير
الجهة وقد مر الكلام فيه نعم لو علم وحدة التكليف وان الامر بالمقيد للوجوب التعييني تعين كونه ناسخا لئلا يلزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة وما سبق الى انظار بعض المتاخرين من ان المقيد اذا ورد بعد العمل باطلاق المطلق يكون ناسخا لا غير فهو
على اطلاقه غير مستقيم لان الامر بالمقيد ح اذا احتمل احد الوجوه المذكورة رجح الحمل عليه على النسخ وان كان مجازا لتقدم
المجاز على النسخ من حيث ندرة النسخ وشيوع المجاز مضافا الى اصالة بقاء الحكم الثابت واما على ما نراه من كون الامر حقيقة
في الموارد الثلثة وان كان خروجا عن ظاهره فلا رجحان الظهور وكانه قاس ذلك بالخاص الوارد بعد العمل بعموم العام وهو كما
ترى لظهور الثاني هناك بخلاف المقام وفي الثاني يتعين حمل المقيد على المطلق وتنزيل المقيد على كونه بيانا للمطلق ما لم
يتفق اطلاقه بمعاضد خارجي كالشهرة والتاكيد فيحمل على اطلاقه مع الترجيح وح فيحمل الامر بالمقيد على التخيير او الافضلية و
يتوقف مع التكافؤ ويرجع المشرع ح الى التقييد لكن مثل ذلك خارج عن محل البحث اذ الكلام في الحمل من حيث الاطلاق و
التقييد لا من حيث القرائن الخارجية والمستند على التقييد فيما ذكرناه فهم العرف كما يظهر بالتامل في مواقعه ومواردا استعماله
ولانه الظ من الامر الايجاب التعييني كما ان الظ من المطلق الاطلاق فيتعارضان اذ التقدير اتحاد التكليف فلا اقل من تكافؤ
الاحتمالين ان لم نقل برجحان التقييد لشيوعه فيتعين العمل بالمقيد تحصيلا للبراءة اليقينية فان العمل بالمقيد يوجب تعيين
الخروج عن العهدة لاشتماله على العمل بالمطلق ايضا بخلاف العمل بالمطلق في غير مورد التقييد فانه لا يوجب تعيين الخروج عن
العهدة ولا امتثال شيء من الخطابين اما الخطاب بالمقيد فظ واما بالمطلق فلجواز ان لا يراد به الاطلاق وايضا شمول المطلق
لغير المقيد مستند الى دليل الحكمة وهو لزوم الترجيح من غير مرجح ومع ورود الامر بالمقيد يتحقق المرجح وهو كون المقيد
مقطوعا به الارادة فلا يتمشى الدليل واحتمال التهوين في العمل جمعا بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل
بالمطلق بخلاف العكس واعترض عليه بان هذا انما يتم اذا لم يكن هناك احتمال التجوز في الامر بالمقيد بارادة التخيير او الافضلية
او كان ذلك الاحتمال لكن كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد واما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احدهما بل
يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض واجيب بان الحمل على المقيد يوجب تعين
البراءة في العمل بخلاف الحمل على المطلق فانه لا يوجب اليقين فيتعين بالترجيح ورد بانه مع احتمال التجوز في المقيد لا علم
باشتغال الذمة بما زاد على المطلق فلا يجب تحصيل العلم بالبراءة منه واورد عليه بعض المعاصرين بانه انما يتم اذا علمنا
بانا مكلفون بعتق رقبة ما ثم شككنا في كون الايمان شرطا فيه فنتمسك في نفيه بالاصل وليس المقام كذلك لانا عالمون
فيه بانا مكلفون اما بالمطلق او بالمقيد فالمكلف به مجمل لا يحصل اليقين بالبراءة منه الا بالمقيد وعندي في جميع ما ذكروه
نظر اما في الاحتجاج فلان مجرد الجمع لا ينهض دليلا على التقييد لان في حمل الامر على الافضلية او التخيير ايضا جمعا بين الدليلين
فلا بد ايضا من بيان الوجه في ترجيح هذا الحمل كما فعلناه اما في الاعتراض فلان البحث هنا فيما اذا ورد امر بالمطلق وامر بالمقيد
ولا ريب ان مجرد ذلك لا يوجب احتمال التجوز في الامر او الخروج عن ظاهره احتمالا مساويا للتقييد او راجحا عليه فان التقييد
لشيوعه وغلبته يترجح على غيره من انواع المجاز ومخالفة الظ وان فرض هناك ما يوجب تقوية الاطلاق والوهن في
دلالة الامر فهو خارج عن محل البحث كما بينا عليه ثم على تقدير تساوي الاحتمالين يتعين التوقف والرجوع الى الاصول
والقواعد الخارجية اذ لا نسلم بقاء المطلق ح سليما عن المعارض كيف وقضية التساوي سقوط كل عن درجة الاعتبار و
ذلك لانه ان ابقي ح كل منهما سليما كان احدا لا بما يقتضيه التعارض وان ابقي احدهما كان ترجيحا بلا مرجح فيتعين اسقاطهما
ويرجع في المشرع الى التقييد لا يقال لعل المراد بقاء اطلاق الامر سليما عن المعارض للشك في تقييد المطلق اياه لا للشك
في تقييد المطلق لانا نقول هذا على بعده عن ظ كلامه غير مستقيم لان اطلاق الامر بعد التعليق تابع لاطلاق المتعلق
اذ المجموع دون نفس الامر كما يظهر بالتامل في نظائره كالامر المتعلق بالمشترك بين الجزئي والكلي او الكل والجزء وغيرهما
ولا اطلاق هنا بشيء من الاعتبارين واما في الجواب فلان ظاهره يؤذن بالاعتراف بما ادعاه المعترض من بقاء المطلق
عند تساوي الاحتمالين سليما عن المعارض فيقول الاطلاق السليم عن المعارض حجة شرعية يوجب العلم بالبراءة في
العمل بحسبه كما لو لم يكن هناك مقيد اصلا فلا حاجة في تحصيله الى العمل بالمقيد واما في الرد فبما يبناه في محله من عدم
جريان اصل البراءة في الاجزاء والشرائط نعم من يرى جريان الاصل المذكور فيها يلزمه صحة التمسك به هنا ومنه يظهر
ضعف ايراده على مذهبه وما خيله من الفرق فساده مما لا يحتاج الى بيان وقد يستدل على ترجيح التقييد بان ارادة

ارادة التخيير والاستحباب من الامر مجازا مطلقا بخلاف ارادة المقيد من المطلق فان له رجحة حقيقة كما صرحوا به وهذا لا يستقيم على ما ذكر
من ان الامر حقيقة في الايجاب التخييري والاستحباب ايضا بل كونه حقيقة في الامر الاول مما لا ينبغي التامل فيه وان كان خلاف الظاهر
من اطلاقه ثم حمله على الاستحباب غير مستقيم بظاهره كما حققناه في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي ثم يستقيم حمله على الافضلية
وهي راجعة الى التخيير وان كانت اخص منه والفاضل المعاصر بعد ان سلم مجازية الامر في الامرين اورد عليه بانه ان اراد بذلك مجرد
هذه الملايمة وامكان اطلاق المطلق على المقيد في نفسه بطريق الحقيقة وان كان الواقع منه في المقام خلافه فلا وجه وان اراد
ان استعماله في المقام بطريق الحقيقة ولو في بعض موارده فمدفوع بان خصوصية القيد مرادة من المطلق في المقام وان لم يتعين عند
المخاطب فلا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ثم بمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب في القصص والحكايات لكن ليس
المقام من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم ولو فرض وقوعه والعلم به بقرينة متاخرة ثم بعد القرينة ان كان مجملا فيكون
مجازا ايضا لخروجه عن ظاهره الى الاجمال فان الاجمال كما يتحقق بالمهمل كذلك يتحقق بالمطلق كما صرح به والظاهر الحقيقة فالخارج
عن الظاهر خارج عن الحقيقة هذا محصل مرامه وفساده من وجوه اما اولا فلان ظ كلامه يعطي بالتزامه بقامية الاحتجاج على تقدير
ارادة الوجه الاول وليس كذلك لان مجرد امكان اطلاق المطلق على المقيد حقيقة على تقدير لا يوجب ترجيح مجازه على غيره من المجازات
ثم على تقدير تمامية فلا وجه لايراده في مسائل الايراد كما يظهر من بيانه واما ثانيا فلان منعه عن جواز اطلاق المطلق في المقام
على المقيد بطريق الحقيقة غير سديد وتعليله بان الخصوصية فيه مرادة من المطلق عليه لتوجه المنع عليه حيث لا قرينة عليه كما هو
المتداول ولعل منشا الوهم عدم الفرق بين دخول القيد فيما اريد من مجموع الكلام ولو احتمالا وفيما اريد من لفظ المطلق او توهم الاستلزام
بينهما مع وضوح الفرق واشتغاء الملازمة واما ثالثا فلان احتجاجه على المنع في المقام بلزوم تعلق الحكم بالمبهم غير صحيح لانه ان
اراد الابهام بحسب الظ كما يساعد عليه التزامه بالاجمال على تقدير الوقوع فبطلان اللازم عند القائلين بجواز تاخير بيان المجمل
كما هو مختاره غير معقول وان اراد الابهام بحسب الواقع فالملازمة ممنوعة ولعل منشا توهمها ان مدلول المطلق قد يؤخذ لا
بشرط ويحكم عليه بحكم فيثبت له الحكم على الاطلاق ويكون المطلق ح مطلقا على المهية باعتبار الاطلاق وقد يؤخذ بشرط ويحكم
عليه بحكم فيكون الحكم مقصورا على موارد الشرط ويكون المطلق ح مطلقا على المهية باعتبار الخصوصية وحيث ينتفي الاحتمال
الاول كما في المقام يتعين الثاني فيلزم ان يكون الاستعمال مجازا ولا سبيل الى جعل الحكم متعلقا بمدلول المطلق بجرده عن الاعتبار
لانه مبهم فيمتنع وجوده فيمتنع وجوبه وضعفه ظ لان مدلول المطلق ليس الا نفس المهية او المهية المقيدة بوحدة شخصية مجردة عن
اعتبارها مقيدة بالشرط الزائد على مدلولها وعدمه نعم لا يتعلق بها حكم الا باحد الاعتبارين ولا يلزم من ذلك ان يكون الاعتبار
داخلا في مدلولها بل يجوز ان يكون خارجا عنها مستفادا من امر مقارن او متاخر وبالجملة فالمتكلم اذا لم ينصب قرينة على ارادة شيء
من المطلق مطلقا فاي ثمرة يمكن تعقلها بين ان يريد به المقيد من حيث الخصوصية او لا من حيث الخصوصية لان دلالة المطلق في نظر
السامع على التقديرين سواء وكما يصح ان يريد الامر المتكلم بالمطلق المقارن للقيد معناه لا من حيث الخصوصية ويريد الخصوصية من القيد
والتقييد كذلك يصح في صورة التفارق والفرق تحكم واضح واعلم ان من انكر ظهور الاوامر الواردة في اخبارنا المروية عن الائمة في
الوجوب عند تجردها عن القرينة لشيوع استعمالها في الندب لا مدفع له عن الاعتراض بالنسبة الى ما ورد في كلامهم ان كان ثمة ما يدل على
جواز حمل الامر بالمقيد على الاستحباب لان مجرد الاحتمال لا ينافي الظاهر ولا يعدل به عن الدليل لكن يمكن ان يقال على الجواب
المذكور في دفع الاعتراض من غير تفصيل وهو كما ترى هذا وزعم بعض المتاخرين ان اطباقهم على وجوب حمل المطلق على المقيد هنا
على تقدير تحققه مفهوم الوصف حيث ما يرد في مقابلة المطلق ورجحان التاسيس على التاكيد وان اختلافهم فيه في مبحث المفاهيم مبني
على ملاحظة في نفسه وبالجملة فكلامهم هنا في ثبوت الدلالة في مورد خاص بالقرينة وكلامهم هناك مبني على قطع النظر عنها فانهم
قد يبحثون عن دلالة اللفظ باعتبارين تارة باعتبار كونه مطلقا واخرى باعتبار كذا [illegible] انتفي الدلالة او اثباتها في احدهما لا ينافي
خلافه في الآخر [illegible] مصير الاكثر الى ان الامر يقتضي الايجاب مع اختلافهم [illegible] في دلالته عليه اذا ورد عقيب الحظر هذا
محصل كلامه وسيأتي مرامه وفساده واضح لان ما يفرد به التقييد بالوصف في المقام عن التقييد في غيره انما هو وروده في مقابلة
المطلق وهو لا يصلح وجها لثبوت المفهوم والا لكان ثبوته عند عدم وروده في مقابل المطلق اولى لعراءه ح عن المعارض المزاحم
ولو اضاف الى ذلك الوجوه المتقدمة لاتجه عليه ان قضية تلك الوجوه ثبوت التقييد بنفسها لا بالمفهوم بل التحقيق ان مبنى ذلك
على ملاحظة المنطوقين كما يرشد اليه احتجاجهم عليه بالجمع بين الدليلين وشبهه ولهذا لا يختص الحكم بما اذا كان القيد مشتقا او علما
وصفا بل يثبت وان لم يشتمل عليه كما اذا كان المقيد ذاتيا او مضافا او ظرفا او لقبا او شبه ذلك والزام الكل بالتزامه ثبوت
المفهوم في جميع ذلك بعيد جدا وفي مقابلة مطلق من الاخفاء في سقوطه نعم للقائل بتلك المفاهيم كلا او بعضا ان يتمسك به
هنا ايضا الا ان مجرد ذلك لا يكفي في الحمل هنا واورد بعض المعاصرين على الوجه المذكور بان مفاد الكلام على تقدير اعتبار

الحمل

الحمل بالمفهوم بمجرد عدم وجوب ما عدا القيد وعلى تقدير اعتبار الحمل بالمنطوق عدم جواز ذلك لان المتكلم بالخطابين اما مطلق
او خصوص المقيد وعلى التقديرين فالمقصود يتحقق بفعل المقيد فيكون الاتيان بغيره حراما اما ما يقتضيه كلامه وهو ما لا
يعقل له وجه اذ ليس قضية الحمل باعتبار المنطوق الا مطلوبية الخاص واما عدم جواز فعل ما عداه فهو انما يأتي من قبل التشريع و
هو ان على تقدير اعتبار المفهوم ايضا على ما لم يقف على مصرح في المقام بان قضية الجمع عدم جواز الاتيان بما عدا القيد فالمانع
من قبل كلامهم على ما ادعاه في المفهوم من قضاء الجمع بعدم وجود ما عدا القيد نعم ربما يتجه عكس ما ذكره بناء على تقرير البدعة
بادخال ما علم خروجه من الدين فيكا لا يخفى حجة الاكثر على كون القيد بيانا للمطلق ان التقييد المتاخر لو كان نسخا لكان التخصيص
المتاخر ايضا نسخا للتساوي بينهما في نفي الشمول ولكان المطلق عند تاخره عن المقيد ايضا نسخا له لان ما يوجب ذلك وهو التنافي محقق
من الطرفين وبطلان كل من اللازمين معلوم بالاتفاق واجيب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا برفع حكما شرعيا فيكون
نسخا بخلاف التخصيص فانه لا حكم فيه ولا رفع بل انما هو مجرد دفع وعن الثاني بان التقييد المتاخر يثبت حكما لم يكن قبل بخلاف العكس
لثبوت حكم المطلق فيه مع الزيادة وهو انما يرفع تلك الزيادة ويرد على الجواب الاول ان في التخصيص ايضا حكما شرعيا برفع حكما شرعيا
فان المراد بالتخصيص التخصيص بالمخالف كما يقتضيه بيان الملازمة ولا ريب في ان التخصيص بقولنا لا تكرم هذا العالم يرفع حكما شرعيا
استفيد من العام المتقدم اعني قولنا اكرم العلماء مثلا وهو وجوب اكرام ذلك العالم ويثبت حكما شرعيا لم يكن ثابتا وهو عدم وجوب
اكرامه فيبطل الفرق المذكور وعلى الجواب الثاني بان المطلق المتاخر لو رفع حكم الزيادة كما عليه مبنى الجواب لكان مثبتا للحكم في المطلق
من حيث كونه مطلقا وانما الكلام عن المقيد من حيث كونه مقيدا فيكون كالمقيد المتاخر في كونه مثبتا لحكم شرعي فلا يستقيم الفرق
المذكور بل الوجه في الفرق ان المطلق يتعين حمله على المقيد سواء تقدم عليه او تاخر كما عرفت لكن في صورة تقدم المطلق يثبت
به حكم شرعي يرتفع بالمقيد فيكون نسخا له بخلاف صورة تاخره فانه يحمل من اول الامر على المقيد فلا يثبت به حكم شرعي حتى يرفع
بالمقيد فيكون رفعه نسخا كذا قال بعضهم وهو مبني على ان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت ولو في الظاهر فيعود على تقديره الاشكال
السابق وهو ان يكون التخصيص ايضا نسخا وهو خلاف ما اصطلح عليه الكل احتج من قال بانه نسخ بانه لو كان بيانا لكان المراد
بالمطلق هو المقيد فيكون مجازا وهو مبني على الدلالة وهي مشتبهة اذ لا دلالة للمطلق على مقيد خاص والجواب اما اولا فبالنقض
بالتخصيص فانه لا يعني نسخا اتفاقا كما حكاه بعضهم مع ان الوجه المذكور جار فيه بل جار بانه فيه اظهر واما ما قيل من النقض
بتقدم القيد فان المراد بالمطلق حينئذ هو المقيد مجازا ولا دلالة فيكن دفعه بان الدلالة متحققة في صورة السبق كما في صورة
المقارنة بخلاف صورة التاخير وقد مر التنبيه عليه وكذا ما قيل ايضا من النقض بتقييد الرقبة بالسلامة فانه مجاز ولا دلالة
لها عليه لما مر وذلك لجواز ان يكون التقييد المذكور عند الخصم مستفادا من ظهور الاطلاق فيه لا النص متاخر ولو ثبت فلا نم
ان الخصم يناقض على عدم كونه نسخا والحال هذه واما ثانيا فبالمنع من كون التقييد مجازا وسيجيء بيانه انشاء واما ثالثا فبالمنع
من توقف المجاز على الدلالة ان اريد بها الدلالة المقارنة وان اريد ما هو اعم من ذلك منعنا انتفائه في المقام لتحققها بعد
ورود المقيد نم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيد يجري فيما لو كانا مفردين منكرين كما
لو كانا معرفين بلام العهد الذهني نحو ان ظاهرت فاعتق الرقبة ان ظاهرت فاعتق الرقبة المؤمنة او مثنيين او مجموعين منكرين
نحو ان ظاهرت فاعتق رقبتين او رقابا ان ظاهرت فاعتق رقبتين مؤمنتين او رقابا مؤمنة وكذا لو كانا لعامين بدليلين
نحو ان ظاهرت فاعتق اي رقبة تيسرت ان ظاهرت فاعتق اي رقبة مؤمنة تيسرت واما اذا تعلق احدهما بالعام المطلق والاخر
بالعام المقيد نحو ان ظاهرت فاعتق كل رقبة تملكها ان ظاهرت فاعتق كل رقبة مؤمنة تملكها او قال فاعتق الرقاب التي تملكها ثم
قال فاعتق الرقاب المؤمنة التي تملكها فلا حمل من حيث الاطلاق والتقييد نعم يجوز التخصيص حيث نقول بحجية المفهوم المذكور ويجوز
التخصيص به واما نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء ببذل الهدايا لهم او في يوم كذا او مكان
كذا او ما اشبه ذلك فهذا من باب المطلق والمقيد فيتعين الحمل اذ عموم الفعل بالنسبة الى افراد العالم لا يقتضي عمومه بالنسبة
الى افراده ولا افراد الزمان والمكان وهذا واضح نم لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الامران ايجابيين او ندبيين لمساعدة
العرف على الحمل فيهما وربما يتخيل في الاخير ابقاء الامر بالمطلق على اطلاقه وحمل الامر بالمقيد على الاستحباب وهو بالنظر الى نفس الخطابين
بعيد جدا نعم كثيرا ما يستفاد ذلك بمعونة القرائن لكنه خارج عن محل البحث ولو كان الامران مرسلين او كان احدهما مرسلا
والاخر معللا فان استفدنا منهما او من دليل اخر وحدة التكليف فلا اشكال في لزوم الحمل كما انا لو استفدنا ذلك فلا اشكال في
ابقاء كل على حاله واما اذا كان هينين فلا حمل مطلقا بل يتعين العمل بكل منهما نحو اعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وهذا
القسم قد ذكره الحاجبي وغيره واعترض عليه العضدي بانه خارج عن محل البحث لانه من باب تخصيص العام لا من باب تقييد المطلق
لعموم النكرة المنفية وجوابه ان عموم النكرة المنفية انما هو على حسب اطلاق النكرة ويقيدها كما مر تحقيقه سابقا والكلام
هنا

هنا انما هو فى تعيين المنفى فى الخطاب المتضمن لنفى المطلق وبيان كونه هو المطلق لا المقيد ان ورد منفيا بخطاب اخر فلا يخرج عن
محل البحث لان فى بقاء النكرة المنفية على عمومها وعدم تخصيصها بالمقيد فيلزم الخروج عنه والفرق بين المقامين بين ولا حاجة
الى ما تكلفه بعضهم من تخصيص التمثيل بصورة لا يقصد فيها الاستغراق كما فى اشتر اللحم مع ان هذا التكلف كما ترى غير مفيد لانه
ان اراد بالنكرة فردا لا بشرط كما هو اللازم من التمثيل لزم من تعلق النفى بها نفى جميع مصاديقها فيلزم الاستغراق ويعود الاشكال
وان اراد بها فردا بشرط لا فهذا على بعده مما يتعين فيه حمل المطلق على المقيد كما مر فى الصورة السابقة لاشتراكهما فى منشأ الحمل فلا
يصح الحكم بعدم الحمل ويبطل دعوى الاتفاق على العمل بهما معا كما وقع فى كلامه لانه على تقدير تسليمه انما يجرى فى الموارد المتداولة
كما يظهر من التمثيل وعليه ينزل اطلاق كلامهم دون الفروض النادرة على ان من قال بحجية مفهوم الوصف او القيد قال بجواز تخصيص
العام به لا يلتزم هنا بالعمل بعموم العام مطلقا فكيف يتم دعوى الاتفاق عليه هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين النواهى التحريمية والتنزيهية
لاشتراك المستند وكذا ما دل على الاباحة فانه لا يحمل المطلق منه على المقيد اذ لا موجب له وكذا اذا كان الحكمان وضعيين او
كان احدهما وضعيا والاخر تكليفيا مطلقا كما لو قال الكلب نجس ثم قال الملاقى نجس او قال اغسل ما يلاقيه الا اذا شاء فانه اعتق رقبة
لا تملك رقبة كافرة فيتعين تقييد الرقبة فى العتق بالمؤمنة اذ لا عتق الا فى ملك نعم على القول بحجية مفهوم الوصف او القيد يقع
التعارض بين مفهوم المقيد ومنطوق العام او المطلق حيث يتنافيان فيحتاج فى الترجيح الى مرجح وقد مر الكلام فيه فى مبحث التخصيص
تنبيه التحقيق ان التقييد لا يوجب التجوز فى المطلق وان كان على خلاف الاصل لان اسم الجنس على ما حققناه سابقا موضوع
للطبيعة من حيث هى ومفاد التنوين الداخلة عليه ان كان منونا فرد منها لا على التعيين اى لا باعتبار التعيين لا باعتبار عدم
التعيين فينافى اعتبار التعيين فيلزم عند اعتباره الخروج عن الوضع وح فاذا اعتبر معه تعيين فرد مخصوص او وصف مخصوص
او عدم التعيين واريد ذلك من غير لفظه كان الاستعمال على الحقيقة لان اللفظ لم يستعمل ح الا فى معناه الاصلى كما فى قولك جائنى
رجل واكرم رجلا عالما ولا وجود لانسان مبهم نعم لو اريد التعيين او عدمه من لفظ الجنس او التنوين او المجموع كان مجازا كما
لان اللفظ لم يوضع له لكن المتداول فى الاستعمال خلافه كما بيناه عليه سابقا وكذا الكلام فى المعرف بلام العهد الذهنى وما جرى
مجراه ثم لا فرق فى ذلك بين مقارنة المقيد للمطلق وبين عدمها غاية ما فى الباب انه يلزم على الثانى تاخير بيان بعض المطلق
فيظهر منه ان المطلق لم يكن مطلوبا باطلاقه كما فى صورة مقارنة المقيد واعلم ان فى المقام مباحث اغنانى عن التعرض لذكرها
سبق الاشارة اليها منها ان شمول المطلق لافراده ليس كشمول العام لافراده فان شمول العام لافراده بالوضع وشمول المطلق
لها بالعقل ومنها ان المطلق ينصرف عند الاطلاق الى الافراد المتعارفة فى الفردية بحسب مقام الحكم وان كانت نادرة فى
الوجود بخلاف ما يقتضى العموم وضعا فانه يتناول الجميع ما لم يقم قرينة على خلافه ومنها ان المطلق كما يأتى للعموم البدلى كذلك يأتى
للعموم الشمولى بقرينة مقام او شهادة حال كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى علمت نفس ما احضرت واحل الله البيع
وحرم الربوا اذا جعل اللام فيهما للتعريف الجنس من حيث هى وفى اخراج هذا النوع من باب المطلق وادخاله فى باب العام وجه قد
بينا عليه سابقا القول فى المجمل والمبين فصل المجمل ما دل على معنى او حكم ولم يتضح دلالته فانه بمنزلة الجنس ويخرج بقولنا دل
على معنى ما لا دلالة له عليه كالمهمل وما يدل بدلالة غير معتبرة كالغلط المحفوف بالقرينة فان الظاهر من الدلالة هى الدلالة الشرعية
وقولنا او حكم عطف على معنى وبه يدخل مجملات تقرير المعصوم وفعله فانه يدل على حكم الفعل شرعا وان لم يقصد به الدلالة
عليه ليكون معنى وانما قيدنا الدلالة باحد القيدين احترازا عن الاجمال فى الدلالة العقلية الصرفة كدلالة صوت على كون
الصائت انسانا او حمارا فانه لا يسمى مجملا فى الاصطلاح وقولنا لم يتضح دلالته احتراز عن المبين وقد يحد بما لم يتضح دلالته فيخرج
المبين وهو بين وكذا المهمل لان ظاهره تحقق الدلالة وانتفاء الوضوح لا يقال قد سبق ان لمجملات الالفاظ دلالة على
انفسها ولو بضميمة القرائن والمراد بها هنا ما يتناول ذلك والا لانتقض بمجملات الحقائق فلا يصح الاحتراز عنها بالقيد المذكور
فنقول المراد اخراج المهملات بالنسبة الى ما لا دلالة لها عليه باعتبار كونه معنى وان دلت عليه لا بهذا الاعتبار كدلالتها على
لافظها واما بالنسبة الى ما يدل عليه بالاعتبار المذكور فانما يخرج منها عنه ما اتضحت دلالته لما اعترفه من عدم وضوح الدلالة
ويدخل ما يشتمل منها على عدم وضوح الدلالة بالنسبة الى مدلوله ولا باس به كما لو قيل زيد فاعل وتردد بين لفظين او الفاظ
فان المراد بالدلالة ما يعم الوضعية وغيرها ولولا ذلك لما تم تقسيم المجمل الى القول والفعل كما فعله بعضهم وكذلك ان تنزل الحد على
ما سبق ذكره فى حد المطلق ويحتمل التقسيم مبنيا على التوسع فى المقسم وقد يعرف ايضا بانه اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق
شئ ونقض طردا بالمهمل وبمثل لفظ الممتنع والمستحيل وعكسا بمثل قوله واتوا حقه يوم حصاده فانه يفهم منه عند الاطلاق
شئ هو المعنى الاجمالى ويمكن دفع الاول بان المراد باللفظ اللفظ الموضوع بقرينة ان البحث عن احوال الفاظ الكتاب والسنة
والثانى بان المراد بالشئ مطلق المدلول فيتناول المفهوم الذهنى ايضا والثالث بان الظاهر من الشئ الشئ المعين او انه

حذفت الصفة لاختصار او فيه تعسف وايضا تلك محكمة منقوض بمجمل الاضمار وقد اطبقوا على دخوله الا ان يجعل المجمل الذي هو
موضوع الباب مخصوصا بمجمل الالفاظ ويزيل تعرضه في الاثناء لغيره من انواع المجمل بالمعنى الاعم على الاستطراد وعرفه بعضهم
بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالا مساويا وهذا منقوض بمجمل الاضمار عند من يرى
دخوله فيه وبالمجمل الذي يكون اجماله من حيث الجعل بوضعه فانه لا يفهم منه معنى قطعا ثم المجمل بالمعنى الاعم قد يكون فعلا وذلك
حيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه وقد يكون لفظا وهو اما مفرد والاجمال فيه قد يكون في تعيينه كالعين ومثله ما لو اوصى
المتواطي في معين وافضى من غير تعيين في الظاهر نحو واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون في هيئة الاصلية كضرب لاشتراكه بين الموجب
والمذكر او العارضة كمختار حيث اخذ فيه هيئة الفاعل والمفعول الطارئ عليه من الاعلال او مركب كما في قوله تعالى او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح فان الموصول بصلته يحتمل ولي الزوجة فيكون اثر العفو براءة ذمة الزوجة او الزوج فيكون اثره
استحقاقها كمال المهر ومنه الاستثناء مجمل نحو احل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ولا يذهب عليك ان الفرق بين هذين القسمين
اعتباري ثم الاجمال كما يكون بالنسبة الى المعنى الحقيقي كذلك يكون بالنسبة الى المعنى المجازي وذلك حيث يستعمل اللفظ مع قرينة
صارفة ويتعدد المعاني المجازية من غير قرينة معينة كقولك رأيت شعرا يتكلم حيث يتردد بينها بين الانسان الجميل والجليل او
يتعين المعنى المجازي لكن يطلق باعتباره على فرد معين لا دليل في الفهم على تعيينه نحو حبني بالسد كان معناه امسك في الحمام وقد
يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي وذلك حيث يكون الجاري مشهورا كصيغة الامر في الوجوب والندب عند صاحب المعالم
ومتابعيه وقد يقع الاجمال في الكناية كحديث لا سبق الخيل للتسكين والتحريك وفي الاشارة كما لو سئل عن عدد شيء فاشار
باصابعه الاربع مثلا مرتين حيث يتردد بين ان يكون المراد بالتكرير التأكيد او التأسيس الى غير ذلك فاعرف هذا فاعلم ان
هنا مواضع قد وقع الخلاف في كونها من المجمل ولا بد لنا من ايرادها وتحقيق ما هو الحق فيها فمنها قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فذهب السيد وجماعة الى انها مجملة باعتبار لفظ اليد حيث يطلق على العضو المعروف الى الاشاجع والى الزند و
الى المرفق والى المنكب فمتى ادخلت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيت بيدي وانما اعطاء
بانامله وكتبت بيدي وانما كتبته باصابعه وظاهر الاستعمال دليل الحقيقة فيحصل الاشتراك وينافي الاجمال ومنهم من
جعلها مجملة باعتبار لفظ القطع ايضا لانه يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها وذهب المحققون الى
انه لا اجمال فيها بالاعتبارين اما باعتبار اليد فلانها حقيقة في المجموع فقط بدليل التبادر فلا اشتراك فلا اجمال واما اطلاقها
على الابعاض فمجاز بدليل انها لا تفهم الا بالقرينة وليس في الموارد المذكورة الا مجرد الاستعمال وهو اعم من الحقيقة كما مر و
التحقيق انه يجوز ان تكون اليد في المواضع المذكورة مستعملة في المجموع ويكون المسامحة في التعليق حيث علق الفعل المتعلق
بالبعض على الكل وهو شايع في الاستعمال يقال دخل زيد في الماء الى ركبته والى ظهره والى ترقوته على انا لا نسلم استناد الاعطاء
والكتابة في المثالين الاخيرين الى بعض اليد بل الى تمامها مع احتمال ان يكون اطلاق اليد على غير المعنى الاول من معانيها
المذكورة على الحقيقة لا بطريق الاشتراك اللفظي بل المعنوي بان تكون موضوعة للآلة التي يتعاطى بها الافعال المعهودة
فيصدق على اليد الى الزند وما فوقه على الحقيقة لكن يعتبر في صدقه على ما دون المجموع الانفصال واما مع الاتصال فالمجموع
واحدة قطعا كالحبل والعصا ولهذا لا يقال اي يد بمعنى زيد جرحت اذ لا ايدي بمعنى لزيد ولنا باعتبار القطع فلا اشتراك في الابانة
او حقيقة فيها بدليل التبادر واطلاقه على الجرح على خلاف الظاهر ولهذا لا يصار اليه الا بقرينة فلا اجمال فيه ايضا ومنها قوله صلى الله عليه وآله
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي الى غير ذلك مما تعلق
النفي فيه بنفس الفعل فعدها [illegible] من المجمل وفصل بعضهم بين ما اذا كان الفعل المنفي شرعيا او لغويا لحكم واحد وبين
ما اذا كان لغويا لاكثر من حكم [illegible] الثاني منه دون الاول والاكثر على عدم الاجمال مطلقا وانه ان امكن الحمل على نفي
المسمى تعين والا فان امكن الحمل [illegible] تعين ايضا والا حمل على نفي الكمال وهو المختار لنا على القائل الاول ان لفظ النفي
يقتضي نفي المسمى لتعلقه بها والتقدير امكانه فيتعين الحمل عليه ولا اجمال ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه في الفاظ العبادات
والمعاملات بناء على ما ذهب اليه من انها موضوعة لخصوص المعاني الصحيحة واما على القول بانها موضوعة للاعم منها ومن الفاسدة
فيمتنع حمل النفي على نفي المسمى مطلقا لان المعنى الاعم لا يلزم ان يشتمل باشتماله بعض اجزائه او شرائطه وعلى المقام المتعلق ان الظ
من مثله عرفا نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي غيرها فيتعين الحمل عليها لانها اقرب المجازين بالنسبة الى الحقيقة المتعذرة
واعترض عليه بانه من اثبات اللغة بالترجيح وهو فاسد واجيب بالمنع من كونه اثباتا لها بمجرد الترجيح بل بمساعدة فهم العرف
وهو راجع الى ما قلناه واستدل عليه بعضهم بان الدال على نفي الذات دال على نفي الصفات ايضا فاذا ترك العمل به في نفي
الذات لتحققها وجب العمل به في الثاني لعدم الموجب ثم اورد على نفسه بان دلالة النفي على نفي الصفات عند تعليقه على الذات

الذاتي بالمعروض فاذا انتفى الملزوم اعني الدلالة المطابقية انتفى اللازم ايضا واجاب بان اللفظ بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية
بمنزلة العام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على عدم ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض هذا
ملخص كلامه والحق ان الايراد المذكور وارد والجواب فاسد اذ لا نسلم عموم المنزلة وصريح العرف الاستعمال يكذبه الا ترى انه
حيث يتعذر حمل الاسد في قول القائل رايت اسدا يرمي على معناه الحقيقي لا يحمل على الشخص المتصف بجميع ما يمكن ايضا فيه من لوازم
حتى البخر ونقصان الادراك ولنا على المقام الثالث ان حمل النفي فيه على نفي الكمال متعين اذ التقدير تعذر نفي الذات والصحة و
عدم ما يساويه من احتمال اخر ومن هذا الباب قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد واما نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
فقد قيل ان المقصود فيه نفي الفائدة والجدوى وهو يستلزم خلوه عن الفائدة والجدوى كما لا يخفى بل الاظهر ان المنفي فيه نفس العلم
والكلام تنزيلا لغير النافع منهما منزلة الخارج عن حقيقتهما كما في قولك للبليد ليس بانسان احتج الاولون بان العرف في مثله
يفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى وذلك يوجب التردد الموجب للاجمال واجيب بانه ان اريد ان بعض اهل العرف يفهمون
الصحة وبعضهم يفهمون الكمال فهذا بعد تسليمه لا يوجب التردد بل كل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده وان اريد ان اهل
العرف في بعض المواضع يفهمون نفي الصحة وفي بعضها نفي الكمال فدفوع بان فهم نفي الكمال مبني على وجود القرينة المعينة لارادته
واما عند فقدها كما هو المفروض فلا يتبادر عندهم الا نفي الذات او الصحة احتج المفصل على عدم الاجمال في الفعل الشرعي بما مر
في الفعل اللغوي اذا كان له حكم واحد بان ذلك الحكم يختص بالنفي على تقدير تعذر تعلقه بالذات فلا يلزم ايضا اجمال وعلى ثبوت
الاجمال في الفعل اللغوي اذا تعدد الحكم بان النفي يصلح ح لان يتعلق بكل واحد ولا مرجح فيتاتى الاجمال والجواب المنع من عدم
المرجح وقد مر بيانه ومنها التحريم المضاف الى الاعيان كقوله حرمت عليكم الميتة الاية وحرمت عليكم امهاتكم الى غير ذلك فان
اضافة التحريم الى العين غير معقولة فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له فعده بعضهم من المجمل نظرا الى ان الافعال كثيرة ولا
يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فيتعين البعض ولا مرجح فيتردد وذهب المحققون الى عدم الاجمال
لان مثله حيثما يطلق فالمتبادر منه عرفا نفي الفعل المقصود منه كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والنكاح
في المنكوح الى غير ذلك وهو كاف في ترجيح البعض وهذا فيما يتحد فيه الفعل المقصود ظ واما المتعدد نحو حرم عليكم صيد الحرم
حيث يحتمل ان يكون المحرم اصطياده او اكله فالقول بالاجمال فيه متجه ما لم يكن منافيا للحكمة فيتعين الحمل على العموم وكذا الكلام
في اضافة ساير الاحكام الى الاعيان نحو وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ومنها اية المسح في الوضوء فعدها
بعضهم من المجمل لانه يحتمل مسح كل الراس وبعضه ولا اولوية فيتاتى فيها الاجمال والحق عدم الاجمال كما عليه المحققون اذ يكفي مسح
البعض في صدق المسح به عرفا او نقول الظ من الباء في مثل المقام التبعيض فيكون مرجحا للحمل عليه ولا عبرة بانكار سيبويه مجيئها
له في سبعة عشر موضعا من كتابه بعد مساعدة الفهم عليه ومصير بعض المحققين اليه مضافا الى دلالة بعض الاخبار عليه و
استدل العلامة على نفي الاجمال بان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطي فيتخير المكلف بين الابعاض والا وجب الاستيعاب
وضعفه ظ لان الخصم يدعي تكافؤ الاحتمالين ويبين في ذلك ما يوجب دفعه وقد يجاب ايضا بان الباء ان دخلت على محل المسح تعدى
الفعل الى الالة كما في الاية فيستوعبها دون المحل وان دخلت على الالة تعدى الى المحل فيستوعبه دون الالة نحو مسحت راسي
اليتيم بكبد والظ ان العرف لا يساعد على هذا الفرق فالتفصيل غير مرضي ومنها فوق الاثنان فما فوقها جماعة والطواف كالصلوة
صلوة ونحوه فماله محمل لغوي وشرعي فانه يحتمل ان يكون المراد به تسمية الطواف بالبيت صلوة والاثنين جماعة او ان الطواف
بالبيت كالصلوة في اشتراط بالطهارة والاثنان فما فوقها كالجماعة في حصول فضيلة الجماعة بها فمنهم من عد ذلك مجملا لتساوي
الاحتمالين ومنهم من رجح الاحتمال الثاني لان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا اللغوية ويمكن الفرق بين ان يكون الوضع
او الاستعمال شرعيا وبين ان يكون عرفيا او لغويا فيبنى على الاجمال في الاول اذ كما ان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية
كذلك شانه بيان موضوعاتها ويحمل على بيان الحكم في الثاني لما مر وربما امكن المناقشة فيه بالمنع لما مر من شاغله ببيان غير
الاحكام كشاغله ببيانها فلا ترجيح وبدفعه ان ذلك غير مناف للظهور المدعى مراعاة لحق المنصب **فصل** المبين بالفتح
نقيض المجمل وقسيم يوصف به اللفظ تارة والفعل اخرى وان كان وصف اللفظ باعتبار اتصاف معناه به واما بالكسر فوصف
به فاعل البيان تارة وما يقع به البيان اخرى من اللفظ وما بحكمه او المعنى كما مر وقريب منه البيان فانه قد يطلق على التبيين
كالكلام والسلام على التكلم والتسليم ويعرف بهذا الاعتبار بانه الاخراج من حيز الاجمال الى حيز الوضوح وعلى ما يحصل به
البيان ويسمى بهذا الاعتبار دليلا ايضا وعلى الادراك المتعلق به فيفسر هو العلم بالدليل والاطلاق الاخير غير شايع ويعرف المبين
بالمعنى الاول بانه ما اتضحت دلالته على المعنى المراد فيعم ما اتضح بنفسه كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم او بواسطة الغير اذا اخذ معه
كقوله تعالى والواضحة وقوله تعالى فيما سقت السماء العشر وينبغي ان يفسر الموصول بما يتناول المفرد والمركب فانه يعتبر بالنسبة اليهما

كالمجمل ويشكل الحد بعدم شموله لمبين الفعل مع ان قضية المقابلة شموله له الا ان يترك على القول بعدم شمول المجمل له ثم المبين القولي
ينقسم الى نص ويسمى بالمحكم ايضا وهو ما يدل على معنى معين ولا يحتمل خلافه في متفاهم اهل الاستعمال سواء كان ذلك في نفسه او بمعونة
القرائن والى ظاهر وهو ما يدل على معناه مع احتمال غيره اذا كان الاحتمال مرجوحا وقد يطلق المحكم على ما يعم القسمين ويسمى الظاهر
المرجوح مؤولا وعرف بالمعنى الثاني بالاعتبار الثاني بانه ما دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد واعترض على
طرده بالكلام الدال على المعنى الذي اريد بالمجمل اذا لم يقصد به بيانه كما لو راى ذهبا فقال رايت عينا ثم قال رايت ذهبا ولم
يقصد بالثاني بيان الاول فلا بد في اخراجه من زيادة قولنا من حيث انه كذا اي مراد بذلك الخطاب فانه في الفرض المذكور و
ان دل على المراد الا انه لا يدل عليه من حيث انه مراد وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا يسمى مبينا فان الذي يظهر من عرف القوم ان
العبرة في صدق المبين على مجرد كونه مبينا سواء قصد به البيان او لم يقصد ولولا ذلك لاشكل الحال في كثير من المبينات
للشك في تعلق القصد فيها بالبيان ولئن سلمناه قلنا ان ندفع النقض بما مر من افادة الحيثية من تعليق الدلالة على الوصف اعني
المراد حيث ان فيه اشعارا بالحيثية لكن لا يجدي ذلك الا بعد تخصيص الدلالة في صدر الحد بالدلالة المقصودة وعلى عكسه اولا
بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها لكذب الحد عليه اذ يصدق على الخطاب بتلك اللغة انه يستقل بالدلالة بالنسبة الى العارف
بها فلا بد من تقييد قوله يستقل بنفسه بقولنا بالنسبة الى المخاطب ويمكن دفعه بانه كما يصدق على تلك اللغة انها تستقل بالدلالة
ولو بالنسبة الى العارف كذلك يصدق انها لا تستقل بالدلالة ولو بالنسبة الى غير العارف فيمتنع كذب الحد عليه لكن يرد على هذا عليهما
التوجيه امران الاول انه خروج عن ظاهر اللفظ فان المفهوم من قولنا لا يستقل عدم استقلاله عند كل احد لو قوعه نكرة في
سياق النفي فيقتضي العموم بخلاف قولنا يستقل بالدلالة فانه يكفي في صدقه حصوله ولو عند البعض ولا يشكل الحال بالمجمل
حيث يكون المتكلم مثلا عالما بالمراد لان المراد عدم استقلاله من حيث الدلالة ولو بضميمة ما اعتبر من الحالة وهذا انما لا يتجه
بالنسبة الى المتكلم وغيره الثاني ان الثاني بل المذكور وان حافظ على عكس الحد من هذه الجهة الا انه يوجب فساد الطرد من حيث
صدقه على الترجمة المذكورة بالنسبة الى العارف باللغة لصدق عدم استقلال الخطاب بها بالدلالة ولو بالنسبة الى غيره مع
انه لا يسمى مبينا بهذا الاعتبار ويمكن دفعه بان الظاهر من مساق الحد اعتبار الدلالة وعدم الاستقلال بالنسبة الى من اعتبر
البيان بالقياس اليه فلا اشكال وبهذا الجواب يندفع اصل الاشكال ايضا فيمكن الاكتفاء به عن الجواب المذكور وثانيا ببيان المراد من العام
المخصوص بمبين قطعا مع كذب الحد عليه فان العام يستقل بالدلالة على الفرد المراد وقد يدفع هذا بان المراد بالدلالة دلالة
المص لم نعلم على البعض المقصود انتهى بالتمرين ومن امع اطراده في الفاظ العموم كما عرفت سابقا انما يستقيم اذا فسرت
المطابقة بدلالة اللفظ على تمام معناه لا بدلالته على تمام ما وضع له كما هو المعروف ثم لا يذهب عليك ان الاشكال ببيان العام المخصص بمبين باعتبار عدم دخول
في الخطاب الذي لا يستقل بالدلالة على المراد وجوابه ما مر والثاني باعتبار ان المبين المذكور لا يدل على المراد من الخطاب بل على ما
ليس بمراد وهذا لا يندفع بما مر بل الجواب عنه ان المراد بالمراد انما هو تمام المراد من حيث انه تمامه اعني المراد المطابقي ومرجعه الى
المراد بشرط لا ولا ريب ان المخصص يدل على المراد بالعام بهذا الاعتبار والعام لا دلالة له عليه كذلك فيندفع به الاشكال الاول ايضا
وثالثا ببيان وجوه الفعل فانه بيان مع ان الفعل ليس بخطاب ويمكن دفعه بان الاجمال في الفعل يرجع الى الاجمال في دلالة اللفظ
اعني دليل الشارع وهو خطاب فيكون المبين مبينا له ولو قيل بانه يسمى مبينا من حيث بيانه للفعل ايضا وان قطع النظر عن
الدليل اللفظي ولا يتبين وله الحد لامكن دفعه بان المعتبر في عكس الحد شموله لافراد المحدود بحسب ذواتها لا بجميع ما يلحقها من
الاعتبارات ثم المبين قد يكون كاشفا عن المراد بالمجمل وهذا يكفي فيه ان يكون له ولو ادنى درجة الاعتبار سندا او دلالة وقد
يكون كاشفا عن المراد بغير المجمل مما لفظ وهذا يعتبر فيه ان يكون اقوى منه في الدلالة فلو ساواه كالعامين من وجه امتنع الترجيح
وان يكون مساويا اياه في السند ان كان ناسخا او اقوى دون العكس عند من منع من نسخ القطعي بالظني وكذا اذا كان ناسخا
عند من منع تخصيصه به ايضا ثم المبين يصح ان يكون قولا اتفاقا وفعلا على الاصح وخالف فيه بعضهم تمسكا بان الفعل يطول
والبيان به يستلزم تاخيره مع امكان تعجيله وانه غير جائز والمقدمات الاربع كلها ممنوعة مضافا الى ما سبق من وقوعه المستلزم
لجوازه ثم كون الفعل مبينا قد يعلم بالضرورة من قصده وقد يعرف بالنظر كما لو امر بشيء ثم فعل في وقت الحاجة ما يصلح ان يكون
بيانا له فيعلم كونه مبينا له لانه لولاه للزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يعلم بتصريحه كما في قوله صلوا كما رايتموني
اصلي فانه ليس بيانا بل دليل على كون الفعل بيانا ويحتمل بعيدا جعل المجموع بيانا وقد يعلم بغير ذلك وقد يتركب من القول
والفعل كما لو بين بعضا بالقول وبعضا بالفعل ثم لا نزاع عند العدلية في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة على ما حكاه
ره وهو ليس على اطلاقه للقطع بان كثيرا من الاحكام لم يبلغ بيانها الى احاد المكلفين بل المراد اما عدم جواز تاخير بيان
العموم الذي تعلق بالمكلف تعلقا فعليا واقعيا كان او ظاهريا فيصح ان يكون عدم جواز التاخير بمعنى ما يفيد التاخير

تعلق التكليف وابقائه او عدم جواز تاخير بيان الحكم المشروط فعليته بالبيان او بوصوله مع ارتفاع الموانع المتقدمة لعدم البيان او
لعدم البلوغ كالتقية ونحوها فيكون عدم جواز التاخير بمعنى قبح التاخير من حيث ادائه الى الاخلال بالغرض الواجب والمتعين هو
الاول ويمكن تقرير عدم الجواز فيه بالمعنى الثاني ايضا بل هو الاظهر ويتجه تعميم الشرط بالى التمكن لكن لا يساعد عليه الحجاج
عليه بلزوم التكليف بالمحال ثم الحكم المذكور اعني عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مما لا ريب فيه في الاحكام الاقتضائية بل موضع
وفاق عند العدلية واحتج عليه باستلزام التكليف بالمحال او طلب المحال وانه قبيح وربما نسب الى بعض الاشاعرة جواز تاخير بيان المندوب
والمكروه مطلقا لانهما ليسا بتكليف فلا يلزم التكليف بما لا يطاق بتاخير بيانهما واستدعاء مطلق الطلب الفهم ثم ولو سلم فهو انما
يقتضي فهم الطلب لا المطلوب ولو سلم فالفهم حاصل على سبيل الاجمال واستدعاء الفهم التفصيلي ثم وضعفه ظاهر لان العلة في
المنع لا تنحصر في لزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير تسليم خروجهما عن حقيقته وان كانت المناقشة فيه لفظية بل هناك علة اخرى
مشتركة بين الكل وهي قبح طلب المحال ومنعه وكابره وتسفيه العقل لقائله ضروري وبمجرد فهم الطلب او المطلوب على الاجمال لا يجدي
في دفع ذلك وهو واضح وقد يحكى عن بعض متاخري المتاخرين القول بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة متمسكا بما ورد في
بعض الاخبار من قولهم عليهم السلام ان سئلوا عنا وليس علينا ان نجيب فان ادعى ذلك في التكليف الفعلي فمناده ضروري
ليس بنا متمسك به اشعاري وان ادعاه في التكليف الشاني اي الثابت على تقدير البيان فان اراد جواز ذلك فيه في الجملة ولو مع
المانع فهو مما لا يقبل النزاع كما مر وان اراد جوازه مطلقا ولو مع ارتفاع الموانع من التقية وشبهها فهو واضح الفساد لاخلاله باللطف
الواجب والحكمة المقصودة من انزال الكتب وارسال الانبياء ونصب الاوصياء نعم ربما يدل اطلاق الرواية المذكورة على خلاف
ذلك لكنها غير محمولة على ظاهرها لما فيها مما مر من دلالة العقل المعتضد بالنقل قال الله تعالى لتبين للناس وقال ثم لتبينن لهم و
قال ثم بيناه لكم الى غير ذلك وسيجيء بيان جملة من الاخبار المصرحة بذلك في مبحث الاجماع بل الوجه تنزيل الرواية المذكورة على
تقدير تسليم صحتها على صورة قيام مانع من البيان كالتقية ولقد اعرض الامام ع في بعض الموارد عن جواب السائل الى غير التقية كما
سئل عن قول الله عز وجل غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم اليهود والنصارى فعدل عن بيان حكم السؤال الى
تفسير الاية لكان التقية الى غير ذلك ثم ما تمسك به على منع التاخير من لزوم التكليف بالمحال او طلب المحال مبني على طريقة القوم والا
فهو عندي محل نظر لان المحال المكلف به اذا كان من الافعال العادية وشبهها جاز وقوعه من المكلف بدون البيان بل قد يصح
وهو يقدح في استحالة المدعاة على تقدير عدم البيان نعم قد يكون الفعل بحيث يمتنع عادة ان يهتدي اليه المكلف بدون البيان و
التعليم كالصلوة والحج فيتجه الدعوى فيه لكن لا تثبت به الكلية كما هو المدعى فان قلت الكلام في التكليف الفعلي مع عدم البيان
وهذا لا يخ اما ان يتعلق بالمكلف على تقدير عزمه عليه وفعله او مطلقا والاول يوجب التكليف بالشيء على تقدير وجوده وحصوله
وهو قبيح بالضرورة والثاني يتضمن التكليف بالمحال اذ صدور الفعل من المكلف على وجه الاختيار مع عدم عزمه وارادته له كما هو
احد فرديه ممتنع ولا يرد مثل ذلك على تقدير البيان لتمكن المكلف من الفعل المعين عنده فيصح ان يكلف به وبالعزم عليه و
ان اثر المخالفة وهذا هو المراد بما ذكره وانما لم يتعرضوا للقسم الاول لان الكلام في تاخير بيان التكليف الذي يصح وقوعه
مع عدم تاخير بيانه ولا يرد ذلك منه قلت ان ارادوا بالمحال في الدليل المحال بغير الاختيار كما هو الظاهر اجتمع عليه ما ذكرناه من انه لا يتحقق
في حق الفعل الممتنع بالاختيار والبيان المذكور لا يقتضي كونه محالا بغير الاختيار اذ تاثير البيان في ذلك غير معقول ولو ارادوا
الاعم اجتمع عليه المنع من بطلانه اذ لا قبح في التكليف بالمحال بالاختيار من حيث كونه كذلك مع بقاء الاختيار ثم انا وان التزمنا في المقام
باستحالة اطلاق التكليف ايضا لكنا لا نلتزم به بالنسبة الى العزم بل بالنسبة الى عدم اداء الطريق الظاهري الثابت على هذا
التقدير عقلا اعني الاخذ بالاحتمال الى خلافه كما في سائر التكاليف الواقعية التي قرر لها طرق ظاهرية فان التكليف بها
بالنسبة الى تلك الطرق ليس على الاطلاق بل مشروط بعدم اداء الاخذ بالطريق المعتبر الى الخلاف مع ان استحالة اطلاق التكليف
بالنسبة الى ذلك ليس من جهة كون المكلف به محالا كما هو المقصود لما عرفت من امكان صدوره من المكلف بل من جهة منافاته
للحكمة الداعية الى وضع الطريق فان قلت المراد لزوم التكليف بالمحال من حيث تعذر تحصيل العلم الواجب او المطلوب بالبراءة من
الواجب والمطلوب صح او من حيث تعذر الامتثال لتوقفه على ان يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع عدم العلم
بالمطلوب قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم بالبراءة والامتثال فيجوز الانفكاك كما في وجوب الصلوة الى جهة
القبلة او ما يليها مع اشتباهها بغيرها عند ضيق الوقت عن التكرير اذا قلنا بفسادها مع عدم مصادفة الجهة والامر بالفعل بمجرده
لا يقتضي ان يكون الداعي اليه موافقة الامر على ما سبق بيانه في مبحث الامر ولو سلم او قدر توقفه عليه لثبوت كونه عبادة
امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرد الاحتمال كما في الصلوة عند الاشتباه وضيق الوقت على انه لا اشكال في ذلك بناء اذا اريد
امور راجحة او قلنا بان التشريع عبارة عن ادخال ما علم خروجه من الدين فيه مع ان حرمة التشريع سمعية والكلام في

كذلك العقل بل التحقيق في الاحتجاج ان يستند الى قضاء الضرورة بقبح التكليف والطلب مع عدم البيان او مع تاخيره عن وقت الحاجة
اليه لكونه مفاوتا للغرض الاصلي من التكليف بل مطلق الطلب فيتبين ان الفعل على المكلف هو لا يحصل مع عدم التبيين بالبيان فيكون
التكليف به من باب التكليف بما لا يطاق الخ لا التكليف بالخ وان كان بحسب بعض موارده من هذا الباب ايضا كما اشرنا اليه ثم اقول اطلاق كثير منهم
المنع من تاخير البيان عن وقت الحاجة يعم بيان الحكم وبيان موضوعه فان فسر وقت الحاجة بزمن الاحتياج الى البيان استقام كلية
الدعوى ببيانيه المتقدم وان فسر بوقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاع العمل كما يظهر من كلماتهم وقد صرح به بعضهم انتقض كليتها بالمجمل
المردد بين عدة اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبراءة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر
عند التمكن من التكرير او بترك الكل كما في المحرم او البخس في المشتبه المحصور وبمجمل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول
بانها اسم للصحيح او كان الظن والشك في حصوله كافيا كالمثال المتقدم فان جواز التاخير في مثل ذلك ليس موضع تامل مع ان العنوان
على الوجه الاول قاصر عن الوفاء بالمقصود لعدم تناوله لتاخير بيان المجمل مع عدم وقوع العمل مع انه الغالب فيه والثاني يقتضي
قبح تاخير البيان وان استند الى المكلف كما لو التزم المكلف ببيانه على تقدير اقدامه على الفعل ولم يقدم عليه اما بالخاصة كما في
التكليف العيني التعييني او بدونها كما في الكفائي او التخييري اذا قام غيره به او اتى بالبدل وانما اعتبرنا في هذه الصور التزام المكلف
بالبيان على تقدير اقدام المكلف وحاجة الفعلية اليه لقبح التكليف بدونه فان تمكين المكلف من تحصيل البيان حيث يحتاج اليه
معتبر في صحة التكليف ومن هنا يتجه ان يقال المنع في الحقيقة على هذا التفسير انما هو تاخير تمكين المكلف من تحصيل البيان عن وقت
الحاجة حيث يحتاج الى البيان لا تاخير نفس البيان وما سبق الى بعض الاوهام من ان تاخير البيان في الواجب الموسع الى ان يتضيق
الوقت جائز لانه لا يوجب التكليف بالخ فقد ظهر فساده ظهورا بينا واما اذا فسر بوقت الحاجة بوقت الاحتياج الى البيان وان لم يتوقف
عليه شيء من ذلك اذ لا حاجة الى البيان عند التمكن من ايقاع المطلوب بالاتيان بالمحتملات او اكتفى في ظرفيته بالظن والاحتمال مثلا
او حصل المسقط او اعرض المكلف عن البيان او عزم على ترك الفعل فانتفع ما حققنا استحالة تاخير بيان الفعلي من الاحكام الاربعة
الاقتضائية عن وقت الحاجة مطلقا لقبح الطلب الفعلي بدون البيان وكذا بيان موضوعه على بعض التقادير واستحالة تاخير بيان الواقعي
منها مع انتفاء المانع من البيان لاخلاله بقاعدة اللطف واما الاباحة الفعلية فان كان ثبوتها في الظاهر لا يتوقف على بيان ولو
لقضاء الاصل بها فلا تاخير والا فلا يعقل ثبوتها الخالية لحكم العقل واما الواقعية منها ففي تاخير بيانها اخلال بقاعدة اللطف
فلا يجوز مع عدم المانع واما الاحكام الوضعية فان كان التاخير فيها مستلزما لتاخير بيان الحكم التكليفي رجع اليه والا فلا يعقل
لها وقت حاجة يمتنع التاخير عنها بل لا يعقل فائدة في وضعها الا ان يكون المقصود به اثبات حكم في حق آخر او ترتب دنيوي او
اخروي عليه كترتب الخلود في النار على الكفر ونحو ذلك واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ففيه اقوال ثالثها
وهو خيرة العلامة تبعا لبعض العامة الجواز فيما ليس له ظاهر كالمجمل والمنع فيما له ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ ما لم يقترن بالبيان الاجمالي
ويرجع الى القسم الاول والى هذا ذهب السيد المرتضى ايضا على ما يظهر منه في اثناء الاحتجاج وان اقتصر في الدعوى على ذكر العام في
عرف الشرع الا انه اجاز تاخير بيان المنسوخ اجمالا وتفصيلا مدعيا عليه الاجماع وعد ذلك من شرائط النسخ والحق ما ذهب اليه
المجوزون مطلقا بعد الاصل وجوه الاول انه لو لم يجز ذلك لكان لمانع يقتضي قبحه ولا مانع بحكم الفرض من ذلك الا ما تخيله الخصم
وسنبين انه لا يصلح للمنع فاذا لم يكن هناك ما يقتضي المنع ثبت الجواز لامتناع الواسطة واما ما تداول بينهم في الاحتجاج من انه
لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها فكانه ليس على ما ينبغي لان الكلام في اثبات الجواز لا في اثبات جواز الرجحان وان
استلزم الثاني ان من خاطب بمجمل او اورد كلاما له ظاهر ثم بين المقصود بالمجمل او صرح بارادة خلاف الظاهر من الكلام عند حضور
وقت الحاجة لم يلحقه بذلك ذم ولم ينكر عليه احد من العقلاء كما يشهد به المراجعة الى مخاطبات اهل العرف ومحاوراتهم وذلك ايضا
الجواز الثالث انه لو لم يجز لما جاز تاخير بيان الناسخ مطلقا عن المنسوخ والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان لفظ المنسوخ لا بد
ان يكون ظاهرا في الاستمرار تحقيقا لمعنى النسخ فجواز تاخير بيانه يوجب جواز تاخير البيان في كل ما له ظاهر اذ التفصيل بين النسخ و
غيره غير معقول بعد اشتراك المستند كما سنبينه عليه وجواز ذلك فيما له ظاهر يوجب الجواز في غيره ايضا لما مر ولعدم القول بالفصل
واما بطلان التالي فبالاجماع على ما حكاه السيد وانما اقتصرنا على ايراد النقض بالنسخ احتياطا والا فستعرف انه لا يختص به
حجة المانعين مطلقا على عدم جواز تاخير البيان في غير المجمل ما سيأتي في ادلة المفصلين وعلى عدم جوازه في المجمل انه لو جاز لجاز
خطاب العرب بالالغاز الزنجية من غير ان يبين لهم في الحال والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لا فارق بينهما في ذلك
لاشتراكهما في ان السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة لظهور الفرق فان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف
المخاطب باللفظ المجمل ولو فرض حصول الفهم من الزنجية كالمجمل منعنا بطلانه كما لو فرض عدم حصول الفهم من المجمل مطلقا كالزنجية
فانا نمنع جوازه ايضا ويظهر من قولهم في الحجة من غير ان يبين لهم في الحال جواز مخاطبة العربي بالزنجية مع البيان في الحال وهو

وهو على الملازمة ثم احتج السيد على جواز تأخير بيان المجمل بما يدل على عدم جوازه في غيره بوجوه الاول ان ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع
له من غير قرينة حال الخطاب وانه قبيح بشهادة العرف حيث يستقبح قول القائل اصل لنا قاصدا به الشديد او اقتل زيدا مريدا به الضرب
الشديد او رأيت حمارا مريدا به البليد من غير قرينة تدل على المراد قبحا ومنكرا فان الفارق بين الحقيقة والمجاز عندهم انما هو القرينة
ولا يجري هذا في تأخير بيان المجمل لانه مستعمل فيما وضع له والاولى ان يضيف الى ذلك او مستعمل في غير ما وضع له مع القرينة ليتم
التعليل في موارده الثاني ان المتكلم ان اراد بالكلام ح ظاهره فقد دل على خلاف مراده والا فقد دل على الشيء بما لا دلالة فيه
لا يق انما يستقر الدلالة عند وقت الحاجة لانا نقول لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ لان اللفظ اذا دل على شيء في وقت الحاجة
فانما يدل لامر يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة ايضا على ان وقت الحاجة انما يكون فيما تضمن تكليفا دون غيره كالاخبار فلا
ان يجوز تأخير البيان فيه الى غير وقت الخطاب من مستقبل الاوقات اذ ليس هناك وقت يصلح للتعيين كما في التكليف وذلك
يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث لو جاز ذلك لما استفاد احد من خطاب شيئا لتجويزه لحوق البيان وذلك
يوجب الاخلال بفائدة الوضع حيث ان الغرض منه حصول الافادة والاستفادة لا يق يجب ان يعتقد الظ الى ان يتبين خلافه
لانا نقول ليس هذا باولى من القول بانه يجب ان يعتقد خلافه الى ان يتبين عدم ما يوجبه غاية الامر ان يق يعتقد احد الامرين
فيلزم ما قلناه من انتفاء الفائدة وايضا يلزم فيما اذا كان الظ لفظ العموم ان يتوقف بينه وبين الخصوص وذلك نفس اصحاب
الوقف فيه فلا يصح ممن يذهب الى انه ظ في الاستغراق هذا جملة ما احتج به السيد على دعويه نقلناه ملخصا مع تصرف لا يقع
بمراده مستفادة من مساق كلامه وقد يستدل عليه ايضا بان تأخير البيان فيما له ظ يستلزم الاغراء بالجهل حيث يعتقد السامع
بسماعه كون المراد ما افاده ظاهر اللفظ تعويلا على اصالة الحقيقة والواقع خلافه والجواب اما اجمالا فبالنقض بالنسخ فان السيد
قد نقل الاتفاق على جواز تأخير ذكر الناسخ مطلقا كما يقتضيه كلامه وباستماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل
يدل على تخصيصه فانهم لم ينقلوا في جواز ذلك خلافا عن احد واما ما اعترض به بعض المعاصرين من ان المخاطب ان تعقل
التخصيص حال الخطاب ولم يتعقل العموم او لم يتعقل العموم لمورد التخصيص فلا اغراء فلا قبح وان تعقل العموم ولم يتعقل
التخصيص يعني مطلقا فلا ريب في قبحه وان تعقله ولم يتعقل التخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تأخير البيان عن وقت
الخطاب وتلزم فيه الاغراء ويمنع القبح فمدفوع بان ظ كلامهم نقل الاتفاق على جواز تأخير البيان فيه ظ ثالثا ان القبح والمنع
من قبل الخصم في الصورة الثانية مما لا يصغى اليه لانه خروج عن ظ مذهبه وايضا منع القبح في الصورة الاخيرة راجع الى تسليم
الجواب فلا يستقيم اعتراضا وباستماع العام المخصص بالدليل النهي من غير استماع المخصص اذا وجد المخصص في الاصول فان السيد
وجماعة اجازوا ذلك مع ان ما ذكره من وجوه المنع جارية في المقامات الثلثة اذ قضيتها عدم جواز ايراد كلام له ظ مع ارادة
خلافه من غير نصب قرينة حال الخطاب عليه وهي مشتركة بينها نعم يمكن التفصي عن الاول بدعوى ان الناسخ ليس مبينا لما اريد
بالمنسوخ وانما هو رافع له وتحقيقه ان التكليف عبارة عن ارادة جعلية يوقعها المكلف ومرجعها الى الزام المكلف بما هو طرف في الفعل
وتعيينه عليه او جعل رجحان بين الواجب وهذا مما يجوز ان تقع بحسب جميع الازمنة من غير ان يؤخذ فيه الاختصاص بزمان دون
زمان ثم يرفع بالنسبة الى الكل كما في النسخ قبل حضور وقت العمل او البعض كما في النسخ بعده نعم لو ثبت ان التكاليف هي الارادة الحقيقية
امتنع ذلك في حقه تعالى للزوم البداء لكنه ممنوع فان قيل ليس للسامع في المقامين الاخيرين ان يحمل اللفظ على الخاص قبل الفحص بل يتعين
عليه التوقف ح واما بعد الفحص فيطلع على المخصص فينبغي على مقتضاه قلنا بمثله في محل البحث فان المخاطب بلفظ العام ايضا له ان يحمله
على العموم قبل حضور وقت الحاجة وعنده يطلع على المخصص لعدم جواز تأخير بيانه عنه فينبغي على حسبه وبالجملة كما يتعين على المكلف
هناك ان يعتقد اجمالا انه يمتثل بما يتبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى ان يبحث عن المخصص وبعد البحث يعتقد التفصيل
كذلك هنا يتعين عليه ان يعتقد اجمالا انه يمتثل الظ او خلافه ان تبين له ويتوقف عن اعتقاد التفصيل الى حضور زمان الحاجة
وعنده يعتقد التفصيل ويبني على حسبه واما التفرقة بوجود القرينة وتمكن [illegible] من الرجوع اليها هناك واشتغالها في محل
البحث فغير مجدية لان العلم بالقرينة بعد زمان يتوقف عليه الرجوع يصير كان او طويلا وعلى تقديره يلزم ما
ذكرناه من جواز ايراد كلام له ظ مع ارادة خلافه من غير قرينة وليس زمان الرجوع كزمان مهلة النظر فان ذلك مما لا بد منه
عقلا بخلاف زمان الرجوع فان المخاطب قادر على ان يقرن البيان بالخطاب فيستغني عنه ويمكن التفصي ايضا بتأخير البيان الى
حيث لا يحتاج الكلام عن وحدة القرينة كما في الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة المتعلق بالجميع ولو بمعونة القرينة فانه لا خلاف
في جواز ذلك مع ان الوجوه المذكورة جارية فيه على حذو نظائره وما اعتذر عنه بعض المعاصرين من ان تشاغل [illegible] الكلام
مانع فيجوز ان يسوغ معه ما لا يسوغ مع السكوت فليس بشيء لان التأخير ان كان قبيحا لا يسوغ ارتكابه بمثله
الذي لا يصلح للمنع لا عقلا ولا عرفا والا لجاز ارتكاب سائر القبائح بسبب التشاغل بالكلام اذ لا فرق بين القبح [illegible]

الكلام

الكلام وغيره وأما تفصيلا فنقول في الوجه الأول بأما لا نعرف من العرف شهادة على قبح تأخير البيان في محل النزاع والأمثلة التي
ذكرها في بيانه منها ما يحتمل أن يكون من محل النزاع ولا قبح فيه على تقديره وهو قوله أضل كذا هذا يدا وأقتل زيدا مريدا بأمر الضرب
الشديد عقيبه إن كان وقت الحاجة متأخرا عن زمان الخطاب فلا نسلم القبح فيهما وإلا فالقبح مسلم لكنه خارج عن محل البحث ومنها
ما هو خارج عن المبحوث عنه وهو قوله رأيت حمارا مريدا به البليد لأنه خبر وليس له من حيث كونه خبرا وقت حاجة يجوز التأخير
إليه بل يجب فيه مقارنة القرينة فيه لحال الخطاب لأن تجريده عنها يصيره كذبا لأن المدار على عدم مطابقة مدلول الكلام للواقع
أو للاعتقاد أو لهما معا على اختلاف الآراء ولا ريب في قبحه وأما قوله الفارق بين الحقيقة والمجاز هو القرينة فإن أراد مقارنتها
للخطاب فهو على إطلاقه ممنوع ولا نسلم ولا جدوى لمنعه وأما عن الثاني فبأن المكلف إذا دل على مراده بالكلام مع القرينة اللاحقة
له لا به وحدها ولا ريب في أن المجموع دال عليه وما ادعاه من أنه لا مدخل لوقت الحاجة في دلالة اللفظ فإن أراد به دلالة
اللفظ على المعنى في الجملة فمسلم ولا جدوى فيه وإن أراد دلالته عليه من حيث كونه هو المراد فممنوع بعد ما مر القول في نظائره وأما
منعه من جواز التأخير في الأخبار ففي محله كما عرفت وليس فيه قدح لما ذهبنا إليه وأما عن الثالث فبأن غاية ما يقتضيه أن
يكون الخطاب به بالنسبة إلى ما قبل وقت الحاجة بمنزلة الخطاب بالمجمل وقد بينا جوازه وأجازه المفصلون والفرق بين القول
بأن العام ظ في الاستغراق والقول بالوقف إنما يظهر عند وقت الحاجة حيث يبقى من قال بالأول على العموم عند عدم ظهور
المخصص بخلاف من قال بالثاني وأما عن الوجه الأخير فبأنا لا نسلم أن إيقاع الغير في اعتقاد يخالف الواقع قبيح مطلقا إذ لا دليل عليه
من عقل ولا نقل بل وقوعه في المقام في جانب النقل كما يظهر بالتتبع يقتضي جوازه ويقاس على الكذب ثم إذ لا نسلم أن الكذب إنما
قبح لكونه إغراء بل لكونه إغراء مخصوصا أو من حيث الخصوصية ولهذا يقبح وإن لم يؤثر في الاعتقاد ومن هنا لا يقبح خروج الفقير
في ذي الغنى والقبيح في ذي الجميل ونحو ذلك وإن اشتمل على إغراء الجاهل بحاله مع قبح إخباره بذلك هذا هو التحقيق الذي لا مزيد
عليه في الجواب ويمكن أن يجاب أيضا بأن الإغراء إنما يلزم حيث لا يحتمل الجواز وقد بينا أن الاحتمال قائم فيما قبل الحاجة و
إصالة الحقيقة بمجردها لا توجب القطع بإرادتها وإنما توجب الظن بها ولا نم أن حمل المخاطب عليه إغراء له بالجهل إذ الظن عند
العقل كالشك لا اعتداد له به إلا حيث ينعقد دليل على اعتباره ومن قال بأن من قال الأصل في الأسماء الحقيقة أراد أن
اللفظ مع تجرده عن القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا فكأنه أراد بالحمل ما يوجب القطع بالمراد ولو في الظ كما
ذكره وأوضح لا يتجه عليه ما أورده بعض المعاصرين من أن تفسير الأصل بهذا المعنى مما لم يقل به أحد وأنه لا ريب في أن الظ من
اللفظ المجرد عن القرينة بعد الفراغ من الكلام هو الحقيقة وذلك لأن كلام المجيب على ما أوضحناه به في الدلالة القطعية دون
الظنية نعم يتجه ذلك على ظاهر القول في النسخ بأنه لغة للإزالة يقال نسخت الشمس الظل إذا أزالته وللنقل
ومنه التناسخ في الأبدان والتناسخ في المواريث قيل ومنه أيضا نسخت الكتاب إذا نقلت ما فيه وفيه ضرب من التوسع إذ لا
نقل هنا لا حقيقة وهل هو مشترك بين المعنيين أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر أقوال والبحث فيه موكول إلى علم اللغة و
أما في عرف الشرع أو الشريعة فقد ذكروا له حدودا عديدة لا يسلم جلها أو كلها عن وصمة الخلل فقال الفخر الرازي هو اللفظ
الدال على ارتفاع شرط دوام الحكم الأول وقال الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على
وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقالت المعتزلة هو اللفظ الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل عنه على وجه
لولاه لكان ثابتا وقال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مواده وأورد على الجميع أولا
بأن كلا من اللفظ والنص والخطاب دليل النسخ فلا يصح تحديده به ويمكن دفعه بأن النسخ كما يطلق على الرفع كذلك يطلق على ما
يدل عليه وتعريفه باللفظ وما في حكمه مبني على أخذه بالمعنى الثاني ولا خفاء في أن تحديده بكل من المعنيين يستلزم
تحديده بالمعنى الآخر ولهذا يستغنى بذكر أحدهما عن الآخر وثانيا بدخول إخبار الراوي بالنسخ إذ يصدق عليه تلك الحدود
مع أنه خارج عن الحدود وما يقال من أن المراد الرافع بالذات وقول الراوي إنما يكشف عنه فتكلف واهن وثالثا بخروج
النسخ بفعله فإن النسخ لا يختص بالقول وربما أمكن دفعه عن الحد الثاني بحمل الخطاب فيه على الخطاب التنجيزي كما يراه الأشاعرة
فيتساوى فيه القول والفعل أو القول ويرد عليها وأيضا بدخول مثل إخبار الوكيل بالطلاق فإن عدة شرعا [illegible] الزوجة
وبقاؤها [illegible] الكلام في سائر الإخبارات والشهادات التي تقتضي المقام وخامسا بدخول الأحكام الراوي [illegible] الأمة
فإن شرط بقاء الحكم [illegible] على [illegible] الحد [illegible]
بأن المراد [illegible] الكلام فيه [illegible] وسادسا بمثل قوله لا تفعل [illegible] إلى
[illegible] مع أن من باب [illegible] بالغاية عند جماعة [illegible] بأن لفظ [illegible] في الحد [illegible]
[illegible] فإن مدلول النسخ الإسقاط لا ظهور لا [illegible] وإن كان [illegible] الظ لا بعد ظهوره [illegible] الإذن

الاخيران من الحد الثاني مستدركان ايضا اما الاول فلان الرفع لا يكون الا اذا كان الحكم بحيث لولا الخطاب لكان ثابتا واما الثاني
فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول وكان دفعا لا رفعا كالتخصيص وكذا القيد الاخير من الحد الثالث لما مر مع انه كالحد الاول يتناول
مثل ما لو قال يجب عليك الحج في تمام العمر مرة واحدة فان قيد المرة يدل على ارتفاع مثل الحكم السابق بعدها وهو وجوب الحج بجميع
القيود المعتبرة قلت بل يرد عليه النقض بكل تخصيص متاخر ولا يختص بالمرخص المذكور وعرف الحاجبي بانه رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متاخر بحيث يقيد الشرعي عن رفع المباح الثابت بحكم الاصل فان رفعه ليس بنسخ والا لكان ثبوت كل حكم ما عدا الاباحة
نسخا وليس كذلك وكذا الحال في رفع سائر الاحكام العقلية الظاهرية كوجوب تحصيل العلم بالبراءة عن التكليف به ومنه ترك المباح
المشتبه بالحرام وكالتخيير بين المقدمات البدلية الى غير ذلك من احكامها الظاهرية واما الواقعية منها فهي غير قابلة للنسخ وفي
بعضهم كالعضدي لان للشرع رفع الاباحة الاصلية منزل على التمثيل بالغائب وبقوله بدليل شرعي عن رفعه بالموت والنوم والغفلة
والجنون فان الحكم هنا انما يرتفع بطريان تلك الاحوال بحكم العقل واما قوله رفع القلم عن ثلثة فبيان لكونها رافعة ومؤكد
لما دل عليه العقل عند ورود الخطاب السابق ويشكل هذا على قولهم بنفي التحسين والتقبيح العقليين وبقيد المتاخر عما لو لم يتاخر
الرافع كقوله صم الى اخر الشهر وجعله العضدي قيدا توضيحيا لان دلالة الكلام على الدوام فلم يثبت باول الكلام حتى يرفع اقول ورد
على طرده اولا بما مر في الايراد الرابع والسادس وثانيا بالمخصص والمقيد المتاخرين فانهما دليلان شرعيان يرفعان الحكم
الشرعي عن بعض موارده وثالثا بدليل المعارض الاقوى اذا وجده المجتهد بعد ان افتى بمقتضى الاضعف وراينا يدل على
ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب اللفظي عن موضوع معين عند طريان وصف عليه اذا ورد متاخرا عنه كارتفاع نجاسة
العصير بعد ذهاب ثلثيه بما دل على ارتفاعها بعده وكارتفاع نجاسة البحر بعد الاستحالة او الشمس بعد الغسل المعهود بما دل
عليه من النص اذا كان ورود متاخرا الى غير ذلك مما لا حصر له لانه لما يرتفع الحكم هنا بالسبب الطاري لا بالخطاب اللاحق
فانه انما يكشف عنه لا فالقول بسببية الطاري انما هو بجعل الشارع ووضعه وهو حكم شرعي فالارتفاع في الحقيقة انما يكون
به وخامسا بان تفسير الحكم الشرعي بما ورد خطاب من الشارع به مما لا يساعد عليه اللفظ فان المتبادر منه ما من شانه ان يكون
ماخوذا من الشارع سواء استقل باثباته العقل او لا كما مر في صدر الكتاب في تعريف الفقه ومع التنزل فمنع عدم ورود
خطاب لفظي بالاباحة الاصلية كيف لا وهو مفاد قوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وقوله رفع عن امتي الى اخر وما لا يعلمون
وما ورد من انه لا تكليف الا بعد البيان الى غير ذلك ويمكن التفصي عما اوردناه في الايراد الرابع وما ذكرناه في الوجه الثاني
والثالث بان المراد بالحكم الشرعي هو الحكم الواقعي فقط والحكم الثابت في ظاهر الوارد انما هو حكم ظاهري اما في الاول فلان
الاخبار انما يكون رافعا بالقياس الى الظاهر واما بالقياس الى الواقع فانما هو بيان لوجود الرافع واما في الثاني فلانه
فلان الحكم الاول ان كان ظاهريا فلا اشكال وان كان واقعيا فهو لا يرتفع بالدليل الثاني وانما يعذر المجتهد به ومن هذا
الجواب يندفع الاشكالات التي اوردناها على الحدود السابقة ايضا لكن يشكل على تقدير تفسير النسخ بالارتفاع وعما اوردناه
في الايراد السادس بان قيد الحيثية في الدليل الشرعي معتبر وظ ان قوله لا تفعل انما يرفع من حيث كونه قول لا تفعل لا من حيث كونه
دليلا شرعيا وان كان في نفسه دليلا شرعيا لكن يبقى الاشكال بما اذا جعل الغاية نفس الدليل الشرعي كما اذا قال صم الى ان تقف
على دليل شرعي يقتضي عدم وجوبه ويستقف عليه ويمكن دفعه بالتزام كون مثله نسخا اذا كان الرفع في الواقع بذلك الدليل
كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله وعن الرابع بان الظ من سببية الدليل استقلاله به عند ثبوته وظ ان الرفع هنا لا يستند
اليه على الاستقلال بل بضميمة طريان المورد وعن الخامس بان الحكم الشرعي كما يطلق على المعنى المتناول للحكم العقلي كذلك قد يطلق
على ما يقابله وهو المراد به هنا ولو بقرينة بيانهم ورود الخطاب اللفظي بمقتضاه لا يخرجه عن كونه عقليا لسبق حكم العقل
به فيكون ذلك تاكيدا له كالخطاب الدال على ارتفاع التكليف بالعجز مع استقلال العقل به ومثله الكلام في وجوب المقدمة وقد ظهر مما
حققنا ان حد الحاجبي اظهر الحدود التي اوردوها في المقام وقد اختاره العلامة وزاد عليه قوله على وجه لولاه لكان ثابتا واحترز به
عما لو نهى تحريما امر به على الاطلاق بعد الايتان به مرة فان مقتضاه رفع الحكم السابق ولا يعد نسخا وضعفه ظ لان الامر ان كان للدوام
كان النهي رافعا له فيكون نسخا قطعا كما لو صرح بالدوام فلا وجه لاخراجه مع ان القيد المذكور لا يساعد على خروجه وان لم يكن للدوام
كان الحكم مرتفعا بنفس الامتثال فلا يكون الرفع بالنهي حتى يتجه دخوله في الحد وجعله الفاضل المعاصر احترازا عن الحكم المحدود الى
وقت او الوارد بصيغة الامر بناء على عدم افادته للتكرار فيبقى اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب
وحرمتها ونحو ذلك هذا لفظه وفيه نظر لان التحديد بالوقت ان كان مقارنا للخطاب فهو خارج بقيد المتاخر
بالقيد المذكور واما ما ذكره من ان الحكم الثابت بالامر المطلق قابل للاستصحاب فان اراد انه مما يصح اثباته
فهو غلط وقد مر التنبيه عليه في مبحث الامر وان اراد انه مما يجوز بقائه في الواقع فيه ان النسخ ليس عبارة عما يرفع

بل هو رفع الحكم المتحقق وما توهم من ان الرفع في الحد ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المنتفي في حقه تعالى فليس بشيء لان البداء
انما يلزم اذا لم يصلح النسخ عبارة عن رفع الحكم عن زمان ثبت بقاؤه فيه واقعا وليس كذلك بل هو عبارة عن رفعه عن مورده في زمان
ثبت بقاؤه فيه قبله لا فيه وبالجملة فكما ان ثبوت الحكم واقعي مستند الى الارادة المقتضية لذلك فرفعه واقعي مستند الى رفع تلك
الارادة فان رفع السبب رفع المسبب كما ان ايجاده ايجاد له ومعنى الرفع اعدام الشيء بعد ثبوته وكما ان وجود الممكن مستند اليه تعالى كذلك
عدمه مستند اليه تعالى مع انه ان جعل عبارة عن رفع الحكم بالنسبة الى زمان ثبت بقاؤه فيه فهو انما يوجب البداء ان قلنا بان التكليف
عبارة عن الارادة الحقيقية لم يلزم عليه بداء ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذلك قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب واثباته
اخراجها عن كونها كتابا وقرآنا ويمكن ارجاعه الى رفع الحكم لان كونها كتابا وقرآنا حكم وضعي ومرجع النسخ الى رفعه فيجوز ان يكون
النسخ حقيقة فيه بالاشتراك المعنوي او اللفظي او مجازا لوجود العلاقة واما الانساء فهو نسخ اللفظ على وجه لا يبقى معه الذكر
وفرق الزمخشري بينه وبين النسخ بان النسخ اذهاب الى بدل والانساء اذهاب لا الى بدل وهو لا يلائم قوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها لان ظاهره الاتيان بالبدل على التقديرين **فصل** اختلفوا في ان النسخ هل هو رفع الحكم الشرعي
او بيان لانتهاء امده وربما كان في الحدود السابقة ما يشير الى ذلك ولعل ذلك اولا محل البحث فنقول لا كلام في ان وقوع النسخ يستلزم وقوع
امرين احدهما ارتفاع الحكم السابق والثاني طريان ضده من احد الاحكام الاخر بالنسبة الى من يتحقق في حقه شرائط التكليف لكن يتوقف
الثاني على القول بعدم جواز خلو الفعل من الاحكام او القول بان الخلو من الجميع ايضا ضد وانما يتصور النزاع في مقامين الاول ان
ارتفاع الحكم السابق هل يستند الى طريان الضد او يستند الى نفسه ويكون طريان الضد من المقارنات او من لوازم الموضوع وهذا
النزاع على ما نبه عليه الفخر الرازي ناظر الى النزاع المعروف بين اهل المعقول من ان الاعراض هل تبقى بعد وجودها فيكون زوالها
بطريان الضد او لا تبقى فيكون زوالها بنفسها الثاني ان الحكم السابق هل يتناول لما بعد زمن النسخ ايضا بحسب الواقع فلا يرتفع
الا بارتفاع او يختص بما قبله وان كان بعمومه متناولا لما بعده بحسب الظاهر فيرتفع الحكم بنفسه فيكون الناسخ مثبتا للغاية وكاشفا
عنها وعلى الوجهين فالنزاع غير لفظي وتوهم العضدي ان نزاعهم في المقام لفظي ووجهه بان القول بان النسخ عبارة عن انتهاء امد
الحكم يحتمل وجوها ثلاثة اثنان فاسدان وواحد لفظي لانهم ان ارادوا ان كلا من الحكم والمتعلق قديم فلا يتصور رفع شيء منهما
فاسد لان انتهاء الحكم على ما التزموا به يستلزم رفعه وان ارادوا ان المتعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فاذا نسخ علم
انه لم يتعلق به وهذا ايضا فاسد لانه يستلزم القول بامتناع النسخ قبل العمل وهم لا يقولون به وان ارادوا ان النسخ بيان
لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فهذا مراد القائلين بالرفع فالنزاع لفظي وفيه نظر لانا نمنع حصر القسمة
لجواز ان يراد بالانتهاء عدم الحاجة الى طريان الضد كما ان المراد بالرفع ثبوت الحاجة اليه ونختار القسم الثاني ونقول انما ارادوا
ان المتعلق بحسب الواقع بفعل مستقبل لا يمكن رفعه واما المتعلق به بحسب الظاهر فيجوز رفعه ومنه النسخ قبل العمل لكنه ليس من باب
الرفع حقيقة بل من باب الارتفاع مع ان ورود الاشكال عليهم لا يقتضي ان يكون نزاعهم لفظيا واما ما ذكره اخيرا من ان
مراد القائلين بالرفع انه بيان لامد الحكم بحسب الواقع ورافع للظن ببقائه بحسب الظاهر فتأويل بعيد بل التحقيق انهم ارادوا انه رافع
بحسب الواقع كما يفصح عنه ادلتهم اذا عرفت هذا فالحق ان تحقيق المسئلة مبني على تحقيق التكليف فان قلنا بان مرجع التكليف الى
الارادة فلا يمكن ان يكون النسخ كاشفا عن ارتفاع الحكم بالنسبة الى زمن النسخ وممتدا الى انقضاء امده وامتنع ان يجعل رفعا
حقيقيا للحكم الثابت في زمن النسخ والا لاستلزم البداء وهو ممتنع في حقه تعالى نعم يصح ان يقال بان النسخ رفع حقيقي للحكم الثابت قبل
زمن النسخ من حيث ان وجود الحكم وعدمه كليهما مستندان الى المكلف فكما يصح ان يقال انه يثبت الحكم ويوجد بارادته المستندة
الى اختياره كذلك يصح ان يقال انه يرفعه وينفيه بعدم ارادته المستند الى اختياره اذ ليس وجوبا في شيء منهما الا ان القائل بالرفع لم
يصرح به مثل ذلك فان الرفع بهذا المعنى متحقق في كل ذي غاية ولا اختصاص له بالنسخ وان جعلناه عبارة عن مجرد امر اعتباري يجعله
المكلف في المكلف كالزامه به او جعل الفعل في حقه بحيث يستحق عليه الثواب او العقاب او جعلناه اعم منه ومن الاول فالحق انه يصح
ان يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت في زمن الرفع لولا الرفع ومستند هذا المراد بيان احتج الاول بانه قد ثبت تعلق
الخطاب بالفعل فلا ينعدم لذاته والا لامتنع وجوده لامتناع تخلف الذاتي عنها بل بغيره وليس الا طريان الناسخ وفيه نظر لانه
ان اريد بثبوت تعلق الخطاب بالفعل ثبوته ظاهرا فهذا خارج عن محل النزاع وان اريد ثبوته واقعا فهو اول الكلام ولو سلم
فيجوز ان لا يكون انعدامه لطريان الضد بل الانعدام سببه بناء على ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا كما هو التحقيق احتج
الاول بوجوه الاول انه لو لم يرتفع الحكم الاول بنفسه لم يرتفع بغيره والا لكان مرتفعا بطريان الضد وهو باطل لان انتفاء الحكم
الاول ليس باولى من انتفاء الضد الطاري بالباقي فان قيل يجوز ان يكون الطاري اقوى اما لانه حال حدوثه مع
الباقي فيتعلق به بخلاف الباقي فانه منقطع عن السبب او لانه يشتمل على افراد متعددة والباقي فرد واحد اجيب عن الاول

الاول بان الثاني ايضا متعلق بالسبب لما تحقق في محله من ان الممكن الباقي يحتاج في بقائه ايضا الى العلة لان علة الحاجة هي الامكان دون
الحدوث وعن الثاني بانه يقتضي ايراد الامثال وهو ممنوع ولو نزل السؤال على انه يجوز ان يشمل الطارئ على افراد متعددة وهيئة كلية
يشتمل عليه الباقي فيرجع محصله الى جواز ان يكون الطارئ بالنسبة الى مرتبته اشد من الباقي بالنسبة الى مرتبته لم يندفع بالجواب
المذكور نعم يندفع ذلك بوجه عدم جواز نسخ الاحكام الاربعة الاقتضائية الى الاباحة ولا الاقوى منها كالوجوب الى الاضعف كا
لاستحباب ولا قائل به وربما انتصر بعضهم للحجة المذكورة بان الطارئ اما ان يقتضي عدم الباقي حال وجوده او حال عدمه وكلاهما
ممنوع اما الاول فللزوم اجتماع الضدين واما الثاني فلان عدمه لا يؤثر والا لامتنع وجود الحكم اولا ايضا لسبق العدم وضعفه لا فا
نختار انه يقتضي عدم الباقي حال وجوده ولا يلزم اجتماع الضدين اذ حال وجوده حال عدم الآخر وردّه ان العلة والمعلول
متقارنان في الزمان وان تريتا في الرتبة الثاني ان حكم الله ثم خطابه وخطابه كلامه وهو قديم فيمتنع عدمه واجيب بان خطابه
حادث وليس نفس الحكم بل دليل عليه وقد يجاب بان خطابه تعالى قديم وتعلقه حادث فيصح رفعه وردّه ان الخطاب امر نسبي يمتنع
تعقله الا متعلقا بحدوث احدهما يستلزم حدوث الآخر الثالث انه تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فعلى الاول يستحيل النسخ
ويخرج عن محل البحث وعلى الثاني ينتهي الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب واجيب بانه يجوز ان يكون قد علم الانقطاع
بالناسخ فلا يلزم الانقطاع بنفسه **فصل** لا ريب في امكان النسخ ووقوعه مطلقا وفي خصوص القرآن ومخالفة اليهود في الاول
والاصفهاني في الاخيرين ضعيفة وشبههم واهية لا يليق بالذكر والضرورة تنادي بخلافه فلنبحث عن شروطه وهي امور الاول
ان يكون الناسخ والمنسوخ ثابتين بالخطاب الشرعي فقط فلو كانا او كان احدهما ثابتا بخطاب العقل لم يكن نسخا وان عاضده
خطاب شرعي والا لكان جميع الاحكام التكليفية نسخا من حيث رفعها حكم الاباحة الاصلية ولكان طريان جميع الموانع رفعا
نسخا من حيث رفعها للاحكام الثابتة قبل طريانها ولو بخطاب شرعي وان كان مانعية تلك الموانع ثابتة بخطاب الشرع ايضا نعم لو
ثبت الاباحة الاصلية في مورد بخطاب الشرع ثم رفعت كان رفعها نسخا والفرق بين ذلك وبين ما ورد خطاب الشرع باباحته
عند عدم قيام دليل على خلافها بطريق العموم ان الاول يدل على الحكم الواقعي وهو لم يثبت بالعقل بخلاف الثاني فانه انما يدل
على الحكم الظاهري وقد دل عليه العقل ايضا وكذا الحال فيما اذا دل العقل على فساد معاملة او ايقاع للاصل وان عاضده في افادة
ذلك خطاب شرعي بخلاف ما اذا دل الخطاب على فساد معاملة واقعا ثم رفع بخطاب آخر فانه بعد نسخا وكذا الكلام في وجوب التجنب
عن الشبهة المحصورة من حيث توقف تحصيل العلم الواجب عند العقل بحكم الاصل عليه فلو دل خطاب شرعي على عدم وجوب تحصيل
العلم وعدم وجوب الاجتناب منها لم يكن نسخا نعم اذا دل خطاب على وجوب تحصيل العلم واقعا ثم دل خطاب آخر على رفعه كان نسخا
واما رفع وجوب المقدمة برفع وجوب ذي المقدمة فالظاهر انه لا يعد نسخا وان كانت المقدمة شرعية واما رفع وجوبها مع بقاء
وجوبه فهو يعد نسخا ان نص على وجوبها من باب المقدمة كما في المقدمة الشرعية على ما سيأتي اشارة ومنها ان يكون حكم المنسوخ مستمرا
ولو في الظاهر بمعنى ان يكون عمومه او اطلاقه مشمولا للزمن لصح به وان كان مقطعا بعده فلو قال صم الى الليل لم يكن ارتفاعه عند
الليل نسخا نعم لو رفعه قبل الليل كان نسخا وقد اطلق العلامة اشتراط الاستمرار وينبغي تنزيله على ما ذكرناه ومنها ان يتأخر
الناسخ في الورود عن المنسوخ فلو تقارنا لم يكن نسخا نعم ربما امكن فرضه فيما اذا كان الفعل المكلف به يسيرا متيسرا حال الخطاب
فاتى به ثم فارقه الناسخ كما لو قال تصدقوا في كل يوم بدرهم فتصدقوا به من حينه فقال نسخ عنكم ولو فسر التأخر بحلول العمل استقام
عكس الشرط لكن يفسد طرده عند من اجاز النسخ قبل حضور وقت العمل ولا يشترط ورود الناسخ عند انتهاء زمن المنسوخ بل
يصح ان يتقدم عليه فلو قال لا تفعلوا كذا ابدا ثم قال يجوز لكم ذلك بعد مضي مدة كذا كان نسخا وهل يعتبر تأخر الناسخ بالبيان
التفصيلي والاجمالي او يكفي تأخر بيانه التفصيلي وان قارن بيانه الاجمالي قولان ذهب السيد المرتضى الى الاول على ما حكي عنه
في المعالم وذهب العلامة في التهذيب الى الثاني وتظهر الثمرة في مثل قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ثم نسخه فانه
على الثاني نسخ بخلافه على الاول والمختار عندي هو الثاني للاتفاق على ان شريعة نبينا ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء
مع انهم قد اشتهروا قومهم بمجيئه ونسخ دينه سائر الاديان كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فلم
يقدح ذلك البيان الاجمالي في كونه نسخا ومنها ان يكون الفعل مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو تعين جهة حسنه
كالايمان او جهة قبحه كالكفر امتنع طريان النسخ عليه لادائه الى الاخلال باللطف واما ما ورد من ان نية السوء لا تكتب على
هذه الامة منة منه تعالى عليهم فان قلنا بعدم استقلال العقل بقبحها فلا اشكال وان قلنا باستقلاله امكن دفعه بان
الرواية انما دلت على نفي المؤاخذة من حيث التفضل وهو لا ينافي التحريم من حيث التفضل وهو لا ينافي التحريم من حيث تبوت الاستحقاق
هذا على ما اول بينهم من ان حسن التكليف تابع لجهات الفعل من حسنه وقبحه واما على ما نراه من انه تابع لجهات التكليف
وانها لا تنحصر في جهات الفعل فلا مدرس تدبل هذا الشرط باشتراط كون التكليف مما يصح ان يتغير جهاته في الحسن والقبح فلو

تعالى

تعين

تعيين المنع النسخ ولا اشكال في الثانية **فصل** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل سواء وقع الفعل او لم يقع مع العصيان
كما في الواجب التعييني المضيق وبدونه كما في الواجب المخير اذا اقتصر على احد فرديه او افراده سواء حضر زمان الباقي او لم يحضر او
كان التكليف مشروطا بشيء فاتر تم ابتداء شرط لوجوب تقديم صدقة بين يدي نجوى الرسول المشروط بارادة النجوى اذا تركوا
والمراد تعلقه بما بعد وقت العمل سواء ورد قبله او حاله او بعده ثم العبرة بوقت العمل في غير الموسع بانقضاء زمن يتمكن المكلف من ايقاع الفعل
فيه على وجهه فدخل نسخ الواجب المشروط بعد مضي زمن يتمكن من ايقاعه فيه على وجهه ونسخ النسخ في اثناء العمل فانه من باب النسخ قبل
العمل واما الموسع فالعبرة فيه باحد الامرين من وقوع الفعل او انقضاء الوقت اما الثاني فظ واما الاول فلان الفعل في بعض الازمنة
يقوم مقامه في الجميع كما هو شان البدلية فيكون النسخ بعده وقبل انقضاء الوقت بمنزلة النسخ بعد انقضائه ومثله ما لو خيره
بين اجزاء الوقت او افراده سوا اتحد الفعل او تعدد واختلفوا في جوازه قبل وقت العمل بمعنى تعلقه بما قبله كما لو قال صم يوم الخميس
وقال قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس فذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى الجواز ومنع منه اخرون احتج المانعون بوجهين الاول
انه لو جاز ذلك للزم البدا والاستلزام التغير في الارادة مع اتحاد الفعل ذاتا وجهة وهو ممتنع في حقه تعالى الثاني ان الفعل ان
كان مشتملا على مصلحة امتنع النهي عنه فيمتنع النسخ والا امتنع الامر به فان قيل يجوز ان يكون الناسخ متعلقا بمثل ما تعلق به المنسوخ
دون نفسه قلنا ان كان الحكم الاول باقيا فلا نسخ والا عاد الاشكال او تقول ان امكن التمييز بينهما فلا نسخ والا لزم التكليف بما
لا يطاق لتعذر الامتثال احتج المجوزون بوجوه الاول قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يعم ما يقتضي اول محل النزاع ايضا ويمكن
دفعه بانه على المحو على المشية ونحن نمنع حصولها في العام لما دللنا عليه من استلزام البدا وهو ممتنع في حقه تعالى فيختص المحو بسائر
الحوادث ولا يستلزم الكذب لان الامور الثابتة في اللوح اما اخبار مرسومة فتكون مقيدة بما اذا لم يمنع مانع اما بتقييد اصريحا
او معنويا من فحوى الاصطلاح الذي بني عليه امر ذلك اللوح وبالجملة فهي اخبار معلقة على عدم المانع وانما يلزم الكذب لو
كانت اخبارا بتة واما عبارة عن اقتضاءات جلية متعلقة بامور مستقبلة يظهر في القوى العالية المدبرة لما تحتها باذن
باريها فتنكشف تلك الامور عليها او على ابصار المشاهدين لها انكشاف الخطوط المرسومة على الالواح ثم يحجزها عن مقتضاها
لكونها علل ناقصة او لكونها مبادي اقتضاء لا حقيقة اقتضاء اقتضاءات خفية تظهر فيها عند قرب زمن الوقوع فيظهر فيها
خلاف ما ظهر فيها اولا وعلى هذا فلا اشكال راسا اقول بل الذي يظهر ان المرسوم في اللوح المذكور اوامر الهية متعلقة بامور
سكوبية متوجهة الى الملئكة القدسية المدبرات لما تحتها باذن باريها الحكم ربانية مقتضية لذلك ثم قد يوجد هناك ما يقتضي
عدم وقوع بعض تلك الحوادث فينسخ عنهم تلك الاوامر الى غيرها ولولا ورود الناسخ لصدر عنهم تلك الامور التي امروا بها اولا
لانهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون من هذا الباب اندفاع البلاء بالصدقة وامتداد العمر او قصره بصلة الارحام
او قطعها واليه يرجع امر الشفاعة فان العبد الامر قد يكون مستوجبا لدخول النار مع عدم شفاعة شفيع فيؤمر به الى النار ثم
تدركه الشفاعة من اهلها لا اهليته لها فينسخ ذلك الامر ويؤمر به الى الجنة والسر في ذلك ان اهلية الشيء واستعداده الناشئ
عن الحكم الظاهرة او الكامنة على نوعين اهلية سابقة وان كانت لامور لاحقة واهلية لاحقة مخالفة لاهلية السابقة والاوامر
المتفرع جهاتها على جهات المامور به تتبع لما له من الاهلية الفعلية وان شئت توضيح ذلك فانظر الى الاوامر المتفرعة المتعلقة بامور
متاخرة كالحج مثلا بالنسبة الى المستطيع الباقي والتعليقية التي لم يتحقق بعد ما هي معلقة عليها كالصلوة قبل دخول الوقت فان المكلف
لما كان له اهلية التكليف بالحج قبل حضور وقته امر به كذلك ولما لم يكن اهلية التكليف بالصلوة قبل دخول الوقت تاخر التكليف بها
الى دخول الوقت وبهذا البيان يتم مقصود المستدل بالاية وان كان ما اورده في توجيه الاحتجاج بها قاصرا عن افادته الثاني
ان ابرهيم امر بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك وقوله يا ابت افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو
البلو المبين ونسخ عنه الامر قبل وقوع الذبح بدليل قوله وفديناه بذبح عظيم اذ لو كان قد ذبح لما احتيج اليه واذا ثبت وقوعه
ثبت جوازه لاستحالة وقوع غير الجائز منه تعالى والجواب عنه بوجوه الاول انه لم يات في المنام بفعل الذبح بل بمقدماته والطلائع على
مثل ذلك امر شائع والدليل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فان التصديق المتعلق بنفسها في جعل الشيء صادقا مطابقا
للواقع فتصديق الرؤيا انما يتحقق اذا كان الصادر منه في المنام هي المقدمات التي اتى بها في اليقظة دون الذبح فلا يلزم
النسخ قبل العمل واما عد ذلك بلاء فمن حيث توطين النفس على الذبح على تقدير الامر به من حيث قضاء الظن بورود الامر
بالنسخ بعد الامر بمقدماته واما الفداء فيجوز ان يكون عما قضى الظن بوقوعه او عما كان يؤمر به على تقدير عدمه وما يتوهم
من ان ذلك يوجب الظن الكاذب والاجتهاد على الانبياء وانهما باطلان فباطل اذ لا نسلم لزومهما واما الاول فلانه يكفي
في ترتب الامرين من الابتلاء والفداء مجرد الخوف وهو لا يستلزم الظن على انا لا نسلم امتناع الظن الكاذب على الانبياء مطلقا
اذ لا دليل عليه واما الثاني فواضح مما مر فان قيل كما يمكن حمل قوله اني اذبحك على فعل مقدمات الذبح مجازا فيبقى التصديق

على ظاهر معناه كلمة يمكن حمل التصديق على تصديق البعض الذي هو في معنى تصديق الكل في الدلالة على التسليم والانقياد من
العزم على الفعل والاتيان بمقدماته القريبة فيبقى قوله اني اذبحك على ظاهر معناه قلنا يكفي في نقض ما اراده الخصم احتمال ما ذكرنا
فلا يتم له الاستدلال به الثاني يجوز ان يكون امره تعالى اياه بذبح ولده مشروطا بامكان صدوره منه وحيث خفي عليه ذلك ووجد
نفسه يجب الظن متمكنا وجب عليه الاقدام عليه فلما اقدم واشرف عليه عرف من نفسه عدم التمكن فانكشف له عدم التكليف الواقعي
واما حديث البلاء والفداء على هذا فكما مر الثالث انه لم يؤمر بالذبح بخطاب لفظي ولنا رأى في منامه انه مشتغل به كما يدل عليه
قوله اني اذبحك وقد كان مأمورا بان يأتي في الخارج بما يراه مشتغلا به في المنام كما يدل عليه قوله فاتمم ما تؤمر وهذا
التكليف مما لا يستقل به العقل على الظن فلا يبعد ان يكون قد استفاده من خطاب لفظي او شبيه به متناول بعمومه او اطلاقه تلك
الواقعة فوجب عليه الاقدام على الفعل بعد الرؤيا حيث لم يعثر قبل الاشراف عليه على ما يوجب التخصيص او التقييد ثم لما عثر عند
الاشراف والتوطين عليه ترك الفعل وحصل الابتلاء وناسب مجيء الفداء فيكون ما دل على عدم وجوب الذبح عليه عند الاشراف
مخصصا للعموم او مقيدا للاطلاق لا ناسخا للتكليف اذ لم يكن على هذا هناك تكليف في الواقع الرابع انه عليه السلام امر بالذبح واراد
لكن الله اوصل ما قطع كما ورد في بعض الاخبار وحصول الابتلاء على هذا التقدير واضح واما الفداء فيجوز ان يكون بدلا
عما يقتضي العادة بوقوعه بعد الذبح من زهوق الروح وانقطاع الحيوة واما ما ذكره بعض المعاصرين في دفع هذا الوجه من
ان المتبادر من الذبح المأمور به هو ما يزهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر فضعيف لان المفهوم من الذبح لا سيما
في المقام ليس الا فري الاوداج وزهوق الروح من لوازمه العادية المتفرعة عليه وليس بمعتبر في التكليف الثالث ما ورد في بعض الاخبار
المستفيضة من ان الامة كلفوا ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم لم يزل النبي يراجع الى ان عادت خمسا واجيب بالطعن في تلك الاخبار
حيث انها تتضمن الطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وضعفها لان ذلك من باب الشفاعة شفقة منه على
الامة ولا حزازة فيه اصلا لا يقال شفقته تعالى على الامة اكثر من شفقته عليهم فلو كان هناك حكمة تقتضي الشفقة بالتخفيف لكان
اللازم وقوعه منه تعالى قبل المراجعة والا لم يجز وقوعه منه لانا نقول هذا منقوض بالشفاعة عن الذنب مع ان ثبوتها ضروري
والحل ان الحكمة قد تقتضي وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلها مع ان ذلك كله [illegible]
اليه تعالى فان قيل لعله لم يكن مأمورا بالخمسين بل كان الحكم بالنسبة الى الامة فقط وهم ايضا غير مأمورين به [illegible]
التبليغ ولا تكليف الا بعد البيان قلنا الظاهر مشاركتهم له في الحكم والتبليغ انما هو شرط لفعلية التكليف والاستدلال [illegible]
مطلق التكليف بناء على انه من قبيل الارادة فان قلت لعل امرهم بالخمسين كان مشروطا بعدم مراجعة النبي وبعدها [illegible]
انكشف انتفاء الشرط فارتفع التكليف قلت المفهوم من روايات الباب ان التكليف قد ثبت ثم ارتفع بالمراجعة لا ان المراجعة
كشفت عن ارتفاعه وافتا الرابع انه يحسن من المولى ان يأمر عبده بخياطة ثوب بشرط ان لا ينهاه عنها فكذا يحسن من الشارع
واجيب بان جواز ذلك من المولى انما هو لجواز وقوع البداء منه وهو ممتنع في حق الشارع فيمتنع سريان الجواز اليه ولو اريد
جواز ذلك من المولى من غير ان يقع منه بداء اتجه المنع من حسنه لان هذه الدعوى في مرتبة المدعى الخامس ان التكليف قد
يشتمل على مصلحة في وقت دون وقت فيثبته المكلف حيث يشتمل على المصلحة ويرفعه حيث لا يشتمل عليها [illegible] اشتمل الفعل
على المصلحة في الوقت والاظهر ان يقال كما يحسن الامر لمصالح ناشئة من المأمور به كذلك يحسن لمصالح ناشئة من الامر فقط [illegible]
المصالح قد تحصل وترتفع قبل الفعل فيأمر وينسخ قبل الفعل لحصول المقصود واجيب بان حسن التكليف [illegible] الفعل فاذا
قدر حسنه في الوقتين لزم منه حسن التكليف في الوقتين بالضرورة وفيه نظر يظهر مما تحققه في [illegible] العقلية هذا
ملخص كلمات القوم بتصرف لا يقتضيها والتحقيق انا ان قلنا بان النسخ عبارة عن رفع الظن بالحكم الشرعي كما [illegible] عليه العضدي و
مثله ما لو فسر برفع الحكم الظاهري فالقول بجوازه قبل حضور وقت العمل مما لا يقبل النزاع ولا ينهض حجة المانع على منعه لكن
تعريف النسخ بهذا المعنى مما لا يكاد يصح لانتقاضه بالتخصيص والتقييد المتأخرين وبقرينة التجوز المتأخرة وغاية ما يمكن ان يقال في الفرق
ان الحكم الظاهري الثابت في المنسوخ مما يعتبر فيه ان يتعلق غرض المكلف باثباته في الظاهر للابتلاء والاختبار بخلاف الصور
المذكورة فان الحكم الثابت فيها في الظاهر مما لم يتعلق قصد المكلف باثباته وانما وقع منه اما لمجرد عدم الداعي الى تعجيل البيان او لوجود
ما يقتضي التأخير ما عدا ما ذكر وانت تعلم ان حدود هذه المذكورة مما لا يساعد على ذلك وان قلنا بان النسخ رفع للحكم الواقعي
فان جعلنا التكليف عبارة عن الارادة الحقيقية فامتناعه قبل حضور وقت العمل في حق من يمتنع عليه البداء مما لا يقبل النزاع
ايضا وكذا لو فسر الحكم الواقعي بالحكم المسطور في اللوح المحفوظ وحجج المجوزين لا تنهض باثبات جواز مثله وان
عبارة عن امر جعلي مغاير للارادة كما مر وجعلناها عبارة عن الارادة المبرزة او الاحكام المسطورة في
فجواز رفعه قبل وقت العمل مما لا ينبغي التأمل فيه ولا يساعد على رفعه حجة المانعين لانه لا يوجب البداء المم

للعقل على امتناع تعلق التكليف بهذا المعنى مما لا مستند له في ضد اذا تعقبه الاعلام برفعه قبل الفعل ويمكن ان ينزل عليه حكاية ابراهيم
ويستقيم الدليلان الاخيران على ما وجهناهما عليه ثم ان السيد العميدي اعترض على الاشاعرة بانهم قالوا بجواز النسخ قبل وقت العمل
مع مصيرهم الى ان الامر انما يتوجه الى المامور عند مباشرته للفعل وان الامر السابق على الفعل اخبار بوقوع الامر حال الفعل فان الاول
ينافي قولهم هنا بثبوت الامر قبل وقت الفعل والثاني يستلزم الكذب اذ الغرض من انشاء التكليف حال الفهم اقول ما عزاه الى الاشاعرة
من الامرين المذكورين مما لم اقف له على اثر في كلامهم وقد نقل العضدي الاجماع على ثبوت التكليف قبل الفعل ثم اورد نزاعهم في
التكليف حال الفعل ثم ذكر شيخ الاشاعرة ان الامر يتوجه على الفعل الا حال وقوعه ولعل ذلك اراد مصيره الى ان لا تكليف قبل
الفعل اذ لا تكليف بغير المقدور ثم فرع عليه المسئلة الثانية لكن اصحابه الزموه بالقول بجواز التكليف بالمحال وهو المناسب
لمصيره الى ان افعال العباد اضطرارية ثم لو سلم النقل المذكور فيمكن دفع الاشكال الاول بان شايبة حصول الحكم عند الفعل
حاصلة قبله والنسخ انما يكون باعتباره والثاني بان الاخبار المذكور مقيد بما اذا لم يطرء الناسخ ولا يقدح عدم التصريح
به لانه مفهوم ضمنا **فصل** اختلفوا في النسخ الا الى بدل فذهب الاكثرون الى الجواز وهو الحق والاخرون الى المنع
لعزة او لاصل النزاع فنقول لا ريب في ان النسخ كما يقتضي رفع الحكم المنسوخ كذلك يستلزم ثبوت حكم اخر بناء على امتناع خلو الواقعة
عن جميع الاحكام فالبدل المبحوث عنه في المقام ليس مطلق البدل وانما هو البدل الشرعي اعني الحكم المدلول عليه ببيان شرعي
وان كان اباحة فانه الذي يمكن انفكاكه عن النسخ حيث يقع بلفظ نسخت وشبهه فان الاباحة انما تثبت بحكم العقل لا ببيان
الشرع والعضدي خص البدل بالبدل التكليفي ولم اقف على ماخذه وكان منشاه ان النسخ لا ينفك عن ثبوت بدل ما حكما كان
المنسوخ او تلاوة وهل النزاع في مطلق النسخ فيتعين ان يكون المراد به البدل التكليفي وضعفه ظاهر او ان اطلاق البدل
ينصرف الى البدل التكليفي في مثل المقام وهو غير بعيد الا انه في محل المنع وهل النزاع في مطلق النسخ حكما كان المنسوخ او
تلاوة او في نسخ الحكم فقط دون التلاوة وجهان وبعضهم كالعضدي خص النزاع بنسخ الحكم وهو الاظهر ثم المراد بالجواز هنا عدم
ما يعين عدمه ولو من الشرع وبعدم الجواز وجود ما يقتضي ذلك فقول العضدي في بعض مناقشاته في الاحتجاج بالاية بانها انما
تقتضي عدم الوقوع والنزاع في الجواز بعيد اذ لا سبيل الى انكار الجواز العقلي بعد البناء على جواز النسخ اذا عرفت هذا فلنا
على الجواز عدم ما يقتضي المنع لما سنبينه من ضعف ما تمسك به الخصم وعدم ما يصلح للمنع سواه وايضا لو لم يجز لما وقع في الشرع و
تقديم صدقات بين يدي النجوى بناء على انه لم يجعل له بدلا كما هو الظاهر ويعاضده الاصل واما قوله تعالى
لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا دلالة له على بدلية اقامة الصلوة وايتاء الزكوة
عنه لتعينهما قبل نسخه ايضا بل المقصود مزيد تاكيد بفعلها كما يظهر بالنظر الى ما يقع من نظايره في المخاطبات العرفية احتج
الخصم بقوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها واجيب بوجوه الاول ان المفهوم من نسخ الاية نسخ لفظها لا
نسخ حكمها فلا دلالة فيه على المجيء بالبدل في الثاني وما يقال من ان النسخ حقيقة شرعية في نسخ الحكم كما يدل عليه حدودهم
المعروفة فحمله على نسخ اللفظ مجاز فلا يصار اليه من غير قرينة فمدفوع بالمنع من ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك لجواز ان
يكون الاصل اعني الرفع مع ان دعوى اختصاصه في العرف بنسخ الحكم في محل المنع لامكان دعوى اشتراكه
الثاني ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وقت نسخه فان المصالح في الافعال مما يجوز ان يختلف
باختلاف الازمان والاحوال فلا يلزم الاتيان ببدل وجودي واعترض عليه اولا بان العدم شر فلا يكون خيرا وفيه
ان هذا الاصل مأخوذ من كلام الفلاسفة وقد نص بعض المتكلمين على انه مما يتساعد عليه وجدان ولم يقم عليه برهان
فيمكن القدح فيه بالمنع ولو سلم فلا خفاء في ان من اثبت الحكم المذكور انما اراد به ان العدم من حيث كونه عدما شر وان جاز
ان يكون من حيث ما يتبعه من اللوازم المقتضية لوجود امور اخر خيرا كعدم الكفر وعدم الظلم ونحو ذلك فيصح دخول العدم
المبحوث عنه في الخير بهذا الاعتبار فان الحسن والقبح مما يختلف بالوجوه والاعتبار وثانيا بان العدم لا يوصف بكونه
ما تيا به لانه لا يحصل بالفاعل وتحقيقه ان العدم ازلي فلا يتعلق به الاتيان والتاثير لان متعلقهما الحوادث او ان العدم
نفي صرف والاتيان والتاثير انما يتعلقان بالامور الوجودية وفيه ان الكلام في العدم المضاف الى فعل المكلف باعتبار
كونه مسبوقا بالوجود وهو بهذا الاعتبار حادث وليس بنفي صرف والمراد بالاتيان به او التاثير فيه تقريره وتثبيته
في حق المكلفين ولو برفع نقيضه وهو لا يقتضي ان يكون متعلقه وجوديا وثالثا بانه لا فائدة في الكلام ح لان كل احد
يسلم ان ما يقتضي تحقق نقيضه وفيه ان المقصود بثبوت نقيضه باحد الوصفين لا مطلقا ورابعا بانه رتب
الحكم لانه معنى النسخ فيجب مغايرته له وفيه انه يكفي كون الجواب اخص فيغايره مغايرة العام للخاص الثالث
بتسليم دلالتها عامة فتقبل التخصيص بالمورد الذي ثبت فيه النسخ لا الى بدل ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا قلنا

قلنا بجواز تأخير البيان في الاخبار وهو بمعزل عن التحقيق او التزم بالمنع انها بيان ولو اجاب من السنة وهو بعيد عن الفهم ويمكن ان
يجاب ايضا بناء على الوجه الذي ذكرناه في محل النزاع بانه يجوز ان يكون المانع به الاباحة العقلية وهو امر وجودي وان يكون
حكمه ثبوتها بعد النسخ مساويا لحكمه بثبوت الحكم المنسوخ قبله او اولى وان يكون الاتيان بما يبلغ العقل او بالمومات العامة
لم يراد بجاب بان الاية ظاهرة في الاستقبال والمقصود عام من ذلك ونفي الخاص يقتضي نفي العام **فصل** لا ريب في جواز
النسخ الى المساوي والاخف والحق جوازه الى الاثقل ايضا وفاقا للمحققين وخالف في ذلك قوم لنا انتفاء المانع وجواز قضاء
المصلحة به ووقوعه كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم ولا ريب ان التعيين اشق ونسخ صوم عاشوراء بصوم
شهر رمضان وهو اشق ونسخ حبس الزانية بالجلد وهو اشق من الحبس احتجوا بوجوه الاول ان الثقل اشق ابعد من المصلحة
فلا يجوز والجواب اما اولا فبالنقض بالاحكام الواقعة لاصل الاباحة فانها نقل الى الاشق واما ثانيا فبالمنع لجواز ان تكون
المصلحة في الاشق الثاني قوله تعالى ما نسخ من اية الاية فانها تدل على الحصر في الخير وهو الاخف والمثل وهو المساوي والجواب
ان المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او اتم مصلحة فيتعين الاشق او بيننا وله والثالث قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله يريد الله ان يخفف عنكم والجواب اما عن الاول فبان الاثقل بالنسبة الى المنسوخ يجوز ان يكون يسرا في نفسه او المراد
اليسر في المآل وان كان عسرا في الحال واما عن الثاني فبانه غير صريح في المقصود لجواز ان يكون المراد به التخفيف عند الحساب
ونحوه ويمكن الجواب عنهما ايضا بان المراد اليسر والتخفيف بالنسبة الى تكاليف الامم السابقة او بانه لا عموم فيهما فيجوز ان يراد
ذلك بالنسبة الى بعض الاحكام ويمكن الجواب ايضا بارتكاب التخصيص على تقدير تسليم العموم في الموارد التي تخالفها لكن يشكل
بما مر **فصل** يجوز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة وفي حكمها السنة المحفوف بقرائن العلم لانهما دليلان قطعيان
في الجملة فيجب الجمع بينهما لامتناع العمل بهما للتنافي او طرحهما لعدم الموجب او طرح احدهما لعدم المرجح ثم ان كانت السنة قطعية
الدلالة فلا اشكال وان كانت ظنية اعتبر ان يكون ظهورها في النسخ اقوى من ظهور الكتاب في الاستمرار والا لوجب التوقف
او تنزيلها على غير النسخ وقد خالف ابو مسلم الاصفهاني في المقامين وقد مر وخالف الشافعي في الثاني واحتج بقوله تعالى ما ننسخ
بخير منها او مثلها فانه سبحانه اسند الاتيان بالناسخ اليه تعالى والسنة ليست منه تعالى ووصفه بالخيرية او المساواة وما هو غير القرآن
لا يكون خيرا منه ولا مساويا اياه وبقوله لتبين للناس والناسخ لم يبين وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فانه
ينفي كون النبي ناسخا لقرآن النسخ تبديل والجواب اما عن الاول فبامكان الحمل على نسخ اللفظ فيخرج عن محل البحث ولو سلم
ان المراد نسخ الحكم ايضا كما هو الظاهر فلا نسلم ان السنة ليست منه تعالى كيف وقد قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
ولا ينافي الوصف بالخيرية او المساواة لان المراد خيرية الحكم او مساواته لا خيرية اللفظ الدال عليه او مساواته حتى يمنع ذلك
بالنسبة الى غير القرآن واما عن الثاني فبالمنع من عدم كون الناسخ بيانا على ما يراه جماعة كيف وقد اشتمل على بيان المراد
بالمنسوخ سلمنا لكن المراد منه بيان البعض او التبليغ ولو مجازا لظهور ان جميع ما نزل لا يحتاج الى البيان واما عن الثالث
فبانه قد خص نفي التبديل فيه بكونه من تلقاء نفسه وهو لا يقتضي نفي التبديل بالوحي بل ربما كان الظاهر من القيد اثباته
مع ان الظاهر منه تبديل اللفظ ولا كلام فيه على انا نمنع كون النسخ مستلزما للتبديل لجواز ان يكون النسخ من غير تبديل كما
مر وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة باللفظ او المعنى او بهما بالكتاب او بالسنة المتواترة ونسخ الخبر الواحد [illegible] بحجيته
به او باحدهما والمستند ما عرفت من الجمع بين الدليلين واختلفوا في جواز نسخهما بخبر الواحد على تقدير حجيته والمختار
المنع وفاقا للمحققين بل الظاهر انه متفق عليه عند اصحابنا وخالف في ذلك شرذمة من العامة لنا ان ما دل على حجية اخبار
الاحاد مما لا يساعد على حجيتها في المقام لان المستند على ذلك ان كان الاجماع فلا ريب في انتفائه في هذه الصورة وان كان ظ
الايات والاخبار فظ ان دلالتها على حجيتها من باب العموم او الاطلاق وهو مع معارضته لظاهر الدليلين وعمومات ما دل
على حجيتهما موهون بمصير المعظم بل الكل الى المنع فلا يبقى لنا تعويل عليه وان كان ما تحققه في محله من انسداد باب العلم وبقاء
التكليف في الاحكام فلا نعناء في ان هذا الطريق انما يقتضي التعويل على الطرق التي هي مظنونة الصحة لا غير فانا كما نعلم علما
اجماليا بعد الانسداد بانا مكلفون بالاحكام كذلك نعلم علما اجماليا بانا مكلفون بتحصيلها عن طرق مخصوصة قد حصلها
الشارع لنا طريقا اليها بحيث لا سبيل الى تحصيل تلك الاحكام بالطرق المعلومة لانسداد باب العلم بالنسبة اليها تعين تحصيلها
بالطرق المظنونة وظ ان اخبار الاحاد المتضمنة لنسخ الكتاب او السنة المتواترة ليست من جملة تلك الطرق كيف والمظنون ان
لا تكون منها ان لم نقطع بذلك ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين التخصيص فان مصير الاكثر هناك الى جواز تخصيصهما بخبر الواحد
مع اما وان لم نعتضده بذلك ما يورث الظن بكونه من تلك الطرق واحتج من وافقنا على المنع بان الكتاب والسنة
المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني والقطعي لا يقابل بالظني وفيه نظر اما اولا فبانه منع جواز تخصيصهما بخبر الواحد

وفيه اجازة

وقد اجازه الاكثرون منهم مع ان الدليل المذكور جار فيه بعينه فاما ثانيا فبالحل وهو انا ان اريد انهما قطعيان من حيث السند
او من حيث الدلالة فالاجدوى فيه لان المعارضة ليست بهذا الاعتبار خاصة وان اريد انهما قطعيان باعتبار دلالتهما
على استمرار الحكم ايضا فمم بل دلالتهما عليه ظنية اذ الفرض فيما يكون كذلك والا لامتنع نسخ مثله ايضا فيكونان دليلين ظنيين كخبر
الواحد فيتكافئان ويمكن ان يقال ايضا كما ان الكتاب والمتواتر قطعيان باعتبار المتن كذلك خبر الواحد قطعي باعتبار دلالته و
كما ان خبر الواحد ظني باعتبار متنه كذلك الكتاب والخبر المتواتر ظنيان باعتبار الدلالة فيتساويان لكن هذا الوجه لا يتم حيث
يحتمل الخبر التقية والتجوز الا ان يتمسك في التتميم بعدم الفارق اتجه المجوزون بوجوه الاول انه لو امتنع نسخهما بخبر الواحد
لامتنع تخصيصهما به ايضا والتالي باطل كما اعترف به اكثر المانعين فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ تخصيص بحسب الازمان
كما ان التخصيص تخصيص بحسب الافراد فهما متشاركان في حقيقة التخصيص وانما يتفارقان في التسمية الاصطلاحية وظاهر ان مجرد
ذلك لا يوجب الافتراق في الاحكام واجيب بان النسخ ابطال الدليل ودفع له بخلاف التخصيص فانه بيان له ودفع لشموله فلا
يلزم من جواز الثاني جواز الاول ويمكن دفعه بان النسخ والتخصيص ان قيسا الى الظ كانا دفعا لما ثبت فيه وابطالا له وان
قيسا الى الواقع كانا دفعا للشمول وبيانا للمراد فالفرق غير مسموع وتتمة الكلام فيه تعرف مما مر في تحقيق معنى النسخ وبما مر في مبحث
التخصيص والاظهر ان يجاب بما بينا عليه من ان الفارق انما هو قيام الدليل على جواز التخصيص بدون النسخ الثاني انه لو
امتنع لما وقع لكنه قد وقع فان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا عند اهل قبا فلما سمعوا منادي الرسول ينادي بان
القبلة قد حولت الى الكعبة استداروا اليها ولم ينكر عليهم وقد نسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الاية بما روي احادا
عنه من انه نهى عن اكل كل ذي ناب ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله المروي احادا لا تنكح المرأة على عمتها ولا
على خالتها والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون ذلك الخبر قد افاد دم القطع نظرا الى انضمام القرائن الحالية اليه من كون المنادي
انما نادى بمحضر منه على رؤس الاشهاد والمنادي به واقعة عظيمة فلو كان كذبا لنادى غيره بخلافه كما قرره العادة و
عن الثاني بالمنع من كون الرواية فيها بل تخصيص لعموم الحصر المستفاد من الاية او نقول معنى الاية لا اجد الان كما هو الظ فلا
يدل على نفي التحريم بالنسبة الى المستقبل وانما يكون النهي ثابتا فيه بالاصل وقد مر ان رفعه لا يعد نسخا وعن الثالث بانا لا نم
انه من باب النسخ بل التخصيص لجواز ورود الرواية قبل العمل بعموم الاية الثالث ان تتبع آثار يقتضي بانه كان يبعث الاحاد
لتعليم الاحكام وهي مشتملة على الناسخ وغيره ولم ينقلوا الفرق بين ذلك فيلزم ان يكون اخبارهم حجة في الاول كما انه حجة في
الثاني والجواب ان هذا انما يسلم في نسخ ما ثبت بالاحاد او ما كان الخبر فيه محفوفا بقرائن الصدق وفي غير ذلك نم ودعوى عدم
نقل الفرق غير مسموعة لورود اخبار العرض على الكتاب وهي قاضية بالفرق مع ان مجرد عدم نقل الفرق لا يقتضي عدم الفرق ولو سلم
فدعوى مساواتنا لهم في مثل هذا الحكم ممنوعة لوجود الفارق وهو ما اشرنا اليه واما الاجماع فالمعروف بينهم انه لا يكون
ناسخا ولا منسوخا لان دلالته متوقفة على وفاته ولا نسخ بعده وضعفه ظ لان الاجماع ان كان عبارة عن الاتفاق الكاشف
عن قول المعصوم كما هو المختار فهذا مما يمكن تحققه في حيوته فيصح ان يكون ناسخا ومنسوخا وان كان عبارة عن اتفاق جماعة
احدهم المعصوم على وجه لا يعرف شخصه بينهم فهذا ايضا مما يمكن وقوعه في زمانه سواء علم بدخوله بينهم او بدخول معصوم غيره
وكذا العدم على طريقة الشيخ واما على مذهب مخالفينا فالادلة التي تمسكوا بها على حجيته مختلفة المفاد وقضية اكثرها
عدم حجيته في زمانه كاحتجاجهم بالاجماع على القطع بحجيته لا شفائه في محل البحث وكاحتجاجهم بالايات والروايات لانها
مخصوصة او مقيدة بغير زمانه بالاجماع ان تم او موهونة الشمول البحث بقيام الشهرة العظيمة على الخلاف ومثله الاحتجاج بالضرورة
وقصة بعضها الحجية مطلقا كاحتجاجهم على حجيته واحالة العادة الاجتماع على حكم من غير دليل قطعي هذا كله اذا كان الاجماع
كاشفا عن تحقق النسخ حال انعقاده واما اذا كان كاشفا بعد زمانه عن وقوعه في زمانه فلا نزاع في جوازه هذا وقد
يتوهم ان الاجماع الواقع عقيب الخلاف ناسخ لتخيير العامي في الاخذ باحد القولين او الاقوال وضعفه ظ لان تخييره الاخير
مبني على عدم قيام دليل عنده يقتضي التعيين فاذا انعقد عنده الاجماع صادف الدليل فيرتفع التخيير كما لو تخير المجتهد
في الاخذ باحد الدليلين المتكافئين المتعارضين ثم وجد ما يقتضي ترجيح احدهما **فصل** زيادة عبادة مستقلة على
العبادات ليست نسخا لانها انما ترفع حكما عقليا من عدم وجوبها او استحبابها او انحصار عددها وقد عرفت ان رفع الحكم
العقلي لا يعد نسخا ولا فرق بين ان يصرح او لا بعدم وجوبها او لا لان الحكم بعدم الوجوب ليس من جملة الاحكام وكذا لا فرق بين
ان تكون الزيادة في عدد الصلوات وغيرها والثاني موضع وقد اختلفوا في الاول فذهب شرذمة الى ان الزيادة [illegible]
له ما يخرجه للوسطى عن كونها وسطى فيكون [illegible] حكمها من تاكد وجوب المحافظة عليه [illegible]
عينها فالزيادة لا توجب زوال حكمها وان اريد [illegible] الموصوفة بها فيتوجه [illegible]

الوصف فيها فارتفاعه بارتفاع الوصف لا يكون نسخا له وانما هو من باب ارتفاع الحكم لانتفاء الموضوع وكذلك الحال في زيادة حكم مستقل في غير العبادات ومن هذا القبيل ما لو زيد جلد عشرين على الثمانين في حد القذف او زيد التغريب على الجلد مائة في حد الزنا لان الحكم السابق بان على ما كان وانما الزيادة حكم مستقل وان اتحد المقتضي وهو القذف والزنا او اتحد الاثر وهو كونه حدا لاحدهما واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة او ركعتين فان كانت الزيادة مع بقاء المهية المامور بها على حكمها كما لو قال صلوا صلوة الظهر وهي ركعتان ثم قال هي اربع كانت نسخا للحكم الوضعي لرفعه بعد اثباته على وجه يقتضي الاستمرار وليست نسخا للحكم التكليفي لتعلقه بمهية واحدة وان اختلف كيفيتها بحسب الازمان وان كانت مع ارتفاعها كما لو قال صلوا عند الزوال ركعتين ثم قال صلوا اربعا فهي نسخ من حيث نسخ حكم الكل فان ما وجب اولا مغاير لما وجب اخرا وتعدد اثبات الموصوف قاض بتعدد الوصف وليس نسخا من حيث رفعه لعدم زيادة الجزء او وجوبه او فساد ما كان يصح قبل الزيادة او صحة ما كان فاسدا قبلها لان ذلك كله دفع لحكم عقلي لا شرعي لان عدم الزيادة وعدم الوجوب مستند الى الاصل ولو فرض التصريح بذلك فهو ليس من الاحكام والصحة والفساد في العبادات بمعنى موافقة الامر وعدمها من الاعتبارات العقلية ومنه يظهر الحال في زيادة الشرط واما نقصان عبادة مستقلة فهو نسخ لتلك العبادة فقط وهذا ظاهر وليس نسخا لعدم البراءة ولا لعدم البراءة بالاقتصار على ما عداها ونحو ذلك فان ذلك كله حكم عقلي مترتب على ثبوت العبادة فهو لو كانت شرطا لعبادة اخرى كان رفعا لشرطيتها وهو حكم وضعي فيكون نسخا بهذا الاعتبار واما نقصان عبادة غير مستقلة فان كانت جزءا ولم يستلزم نقصانه لتعدد المهية التي هي موضوع الحكم كان نسخا للحكم الوضعي اعني الجزئية وان استلزمه كان نسخا باعتبار رفع حكم الكل كما عرفت في جانب الزيادة وان كان شرطا فهو نسخ للاشتراط الثابت بالخطاب السابق الا ان يتعدد المهية على تعدده كما لو قال صلوا اربعا عند الزوال مستقبلين بيت المقدس ثم قال نسخت حكم ذلك صلوا عنده اربعا مستقبلين الكعبة فيكون نسخا للحكم التكليفي لما مر **فصل** يتحقق النسخ تارة بالتصريح بلفظه كقوله نسخت عنكم كذا او بمرادفه نحو رفعته وازلته عنكم واخرى بما يستلزمه كما لو وضع حكما منافيا للحكم السابق اما من حيث الذات كما لو امر بما نهي عنه او نهي عما امر به او امر بالحركة في وقت ثم امر بالسكون فيه او بواسطة كما لو امر بشيء ثم نهى عن مقدمته التي لا يمكن الاتيان به الا بها اما عقلا كما لو امر بالحج ثم نهى عن قطع المسافة الى البيت او شرعا كما لو امر بالعتق ثم نهى عن تملك الرقيق ويتوقف معرفة الناسخ في غير القسم الاول على تعيين المتاخر منهما اما بدليل قطعي كالاجماع والسنة المتواترة او ظني كخبر الواحد وهو مقبول وان كان المنسوخ كتابيا او سنة مقطوعة لان تعيين مورد النسخ ليس على حد اثبات اصله والكلام فيما مر انما هو فيما لو كان الخبر مستقلا بالدلالة على النسخ ولا سبيل الى اثبات ناسخية المحتمل للتاخر باصالة التاخر اذا كان تاريخ احدهما معلوما والآخر مجهولا لما سنحققه في محله من انه اصل مثبت لا تعويل عليه ولو لم يثبت تاخر احدهما وجب الوقف والرجوع في العمل الى الاصل مع امكانه كما لو كان احدهما تحريما والآخر تحليلا او احدهما ايجابا والآخر ندبا فيتمسك باصالة البراءة عن المنع من النقيض في نفي الوجوب والتحريم وكذا لو كان احدهما احد الاحكام الاربعة والآخر الاباحة الشرعية والا فالى الاحتياط مع امكانه كما لو كان احدهما وجوب شيء في العبادة الواجبة والآخر استحبابه ويحتمل الرجوع هنا الى اصل العدم [illegible] العبادة وشرايطها الغير المعلومة والا كما لو كان احدهما ايجابا والآخر تحريما فالبحث التخيير في العمل باحدهما تعبدا [illegible] على معلوم البطلان ولو كان عدم ثبوت التاخر من جهة تعارض اخبارنا الواردة في تعيين المتاخر امكن البناء على التخيير مع تعدد المرجح مطلقا عملا بما دل على ذلك عند تعارض الاخبار وعلى هذا فما ذكره الفاضل المعاصر فيما اذا لم يعلم الناسخ

بالتنصيص او بالاجماع او بالعلم بالتاخر انه يجب التوقف لا التخيير

مدعيا ان هذا ليس من قبيل اخبار اتمشا

اذا حصل التعارض بينهما

غير واضح بل التحقيق

ما عرفت

تم المجلد الاول من كتاب الفصول الغروية ويتلوه المجلد الثاني ان شاء الله تعالى كتبه [illegible]

اللهم اجعل عواقب امورنا خيرا واغفر لمن دعا فانا بالخير آمين يا رب العالمين بحق شيعتنا ونبينا محمد

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الثانية في الادلة التمسك القول في الكتاب فصل اشتهر علماء الاسلام والمنتسبين اليه من الامام على حجية الكتاب الكريم و
القرآن العظيم والمنكر لحجيته مخالف لضرورة الدين وربما خرج عن فرقة المسلمين ثم المعروف بينهم حجية محكمه من نصوصه وظواهره و
ان لم يرد تفسيرها في السنة بل لا يعهد في ذلك خلاف من السلف لهذا لا يرى لهذه المسئلة عنوان في كتبهم ولا يشتمل على ذكر
في دبرهم مع تداول احتجاجهم به وركونهم اليه وليس ذلك الا لعدم حجية من المطالب الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت
حقية الشريعة المبينة بحجية قول النبي ص والوصيائه المعصومين عليهم السلام بعد ثبوت مناصبهم في امر الدين وبالجملة فقد جرى
طريقة على الاسلام من المواظبين والمنافين على التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه في مقام التنازع في مباحث الدين الى ان
انتهت النوبة الى جماعة من متاخري الاخبارية الذين كانت نهاية دحضهم في المعالم الدينية والمعارف الشرعية معرفة ظواهر
الآثار والاخبار والبحث عن مداليلها بنظر عار عن التدبر والاعتبار فانكروا حجية ما لم يفسر منه في السنة وان كان نصا من حيث
الدلالة وفصل بعضهم بين نصوصها وظواهرها فاوافقهم في الثاني دون الاول فقال ان اراد ايضا المنكرين لحجية الكتاب انه لا يجوز العمل بالظواهر
التي ادعيت افادتها للظن لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا تفيد الظن وما افاد الظن منه منعنا عن العمل به مع قبول ان القرآن
محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا ان لا محكم فيه اصلا فباطل اشهر ملخصا وهذا كما ترى صريح في منع حجية ما هو ظاهر
منه في المراد دون ما هو صريح فيه وفيه ايضا دلالة على تنزيله الاخبار المنع عن العمل بالنوع الاول دون الاخير فما اورده بعض المعارضين
عليه من ان التفصيل المذكور غفلة عن محل النزاع فان المتشابه على الوجه الذي ذكره لا يختص بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع في
حجية الكتاب من جهة الاخبار التي دلت على المنع من العمل به مما لا ورود له عليه نعم يبقى الكلام في تردده في بيان مراد المانعين
حيث لم يتعرض لعدم صراحة كلامهم في المنع معه ولا يخفى ضعف لنا وجوه منها اطباق الطائفة المحقة من زمن ظهور الائمة الى زمن الغيبة
بل علماء الاسلام كافة على حجيته ووجوب العمل به مطلقا ولا ريب في ان مثل هذا الاتفاق كاشف عن قول رؤسائهم وتقريرهم اياهم على
ذلك بل يمكن ان يستكشف بذلك عن قول النبي ص لاستناد سلسلة الاتفاق الى عصره وزمانه ومنها انه لو لم يكن الفاظ الكتاب في
نفسها دليلا على ارادة معانيها بدون التفسير لتوقف كونها معجزة على ورود التفسير لظهور ان من اظهر وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة
والبلاغة التي [illegible] الاولين والآخرين حتى اعترف به فصحاء العرب واقروا بالعجز عن المعارضة بالمثل ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفة مدالة
[illegible] البلاغة لا يعرض اللفظ الا بالقياس الى ما اريد به من المعنى الا ترى ان من عبر بعبارة فصيحة عن معنى يستشنع
اهل [illegible] ذلك الكلام لبيان ذلك المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول ويرمى الى الهذيان
والفضول ولم ينقل لهم كان يحتاج العرب بالقرآن بعد تفسيره وبيانه لهم بل لو كان ذلك لشاع وذاع ولبلغ حكايته الاسماع مع ان
ذلك يوجب خروج القرآن عن كونه معجزا بالبلاغة لتوقفه كما بينا على التفسير وصحته مبنية على ثبوت النبوة اذا توقف ثبوتها على كونه
معجزا لزم الدور ويوجب ايضا ان يكون اعجازه بالفصاحة في امثال زماننا ظنيا لثبوت التفسير غالبا بطريق ظني وربما امكن الايراد
في التفصي عن ذلك الى كونه معجزا من حيث الاسلوب فقط لكنه مع بعده لا يجدي في اثبات كونه معجزا من حيث البلاغة كما عليه اطباق الاكثر
ومنها الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن وقوله تعالى ليدبروا آياته وقوله تعالى هذا بيان للناس وما هو الا ذكر
للعالمين هدى ورحمة واذا تتلى عليهم آياتنا بينات الى غير ذلك ووجه الاستدلال ان هذه الآيات ونظائرها بعد ملاحظة شيوعها
يوجب القطع بارادة ما اردناه من حجية القرآن بنفسه وفي الجملة وهذه الدلالة قطعية فلا دور ومنها الاخبار وهي كثيرة جدا
منها رواية الثقلين المدعى تواترها بين العامة والخاصة فانها فد اشتملت على الامر بالتمسك بالكتاب والعترة ولا ريب في ان التمسك
بالعترة [illegible] بمواظبة الكتاب فكذلك العكس اذ استقلال احدهما في وجوب التمسك به يوجب عدم ارادة التمسك بهما معا في كل واقعة
استقلالا من الجانب الآخر وشرطيتها على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى التصريح منها والظاهر
منافيها ومنها قول علي امير المؤمنين وامام المتقين صلوات الله عليه في خطبته المعروفة كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول

بقوله تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا الآية وجه الدلالة ان القرآن لو لم يكن حجة في نفسه فما معنى انكار تتو
عليهم بجود سماعها ومنها قوله ص من شرب الخمر وادعى جهله بتحريمها ابعثوا معه من يقود به على مجالس المهاجرين والانصار من كان
تلي عليه آية التحريم فليشهد وجه الدلالة ان الكتاب لو لم يكن في نفسه حجة فكيف يصح ترتب الحد عليه بمجرد تلاوة آية التحريم عليه ومنها
الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ بالموافق وطرح المخالف وانه زخرف يضرب به وجه الجدار فان مثل
تلك الاخبار يدل على كمال الاعتداد بها هو المفهوم من الكتاب ليس فيها اشعار بتخصيص ذلك بما اذا كانت الآية المعروض عليها مبينة
فان ذلك قليل في مورد التعارض بل الظاهر ان المخالف لا يلتزم به فان قلت لعل موافقة احد الخبرين للآية يكفي في كونها مفسرة ولا
ينافي ما ذكروه قلت تعميم التفسير الى مجرد الموافقة بعيد جدا ونحن نحتج بهذه الاخبار على المخالف على ما يظهر لنا من كلامه ولو نزلنا هذه
الاخبار على ان موافقة احد الخبرين الكتاب مرجحة للعمل به وان لم يكن الكتاب على مدلوله حجة فمنافرة مسافها لذلك مما لا يكاد يخفى على احد
ان الاخبار الدالة على حجية الكتاب كثيرة تقف عليها المتتبع وفيما اوردناه غنية وكفاية احتج اظهر جملة من الاخبار منها ما روي عن
الصادق ع انما يعلم القرآن من خوطب به ومنها قوله ع وجعل للقرآن وللعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة
بسؤالهم ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب بالرأي وقد حكم بصحتها الشيخ الطبرسي في مجمع البيان حيث قال واعلم ان الخبر قد
صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من
فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فاخطأ ثم قال ذكر جماعة من الثابتين القول في القرآن بالرأي كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وغيرهم
ان هذه الاخبار على تقدير تسليم صراحتها في نفي حجية الكتاب معارضة بالاخبار المتقدمة الدالة على حجيته ولا ريب في ان الترجيح لتلك الاخبار
لكثرتها واعتضادها بعمل الاصحاب وصريح الكتاب مضافا الى بعض الوجوه السابقة مع انا لا نسلم صراحتها فيما زعموه بل وكلا ظهورها فيه
فان الرواية الاولى مع شمولها لغير المعصومين من المخاطبين وهم لا يقولون بحجيته في حقهم بدون البيان انما تدل على حصر العلم بالقرآن
بمن خوطب به وهو اعم من العلم بكله وبعضه اذ ليس المراد العلم بنفس القرآن بل بمعانيه كلا او بعضا كالمتشابه وتقدير المعاني فيه ليس باولى
من تقدير المتشابه ولو سلم ظهوره في العموم فتنزيله على العموم المجموعي غير مفيد لا سيما اذا عممنا الى العلم بطوره وعلى الافرادي ممنوع
خصوصا بعد مساعدة بعض الامارات كوضوح معاني اكثر الآيات عليه وبهذا يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما الروايات التي رواها
الطبرسي فلا دلالة لها على ما ذكروه لان التفسير كما يظهر من العرف ويساعده تصريح البعض به هو كشف المغطى والمتشابه ولا ريب في عدم
جواز ذلك من غير اثر معتبر مع ان الظاهر من التفسير بالرأي ان يكون المبني فيه على الرأي والتشهي وليس الامر في محل البحث كذلك فان مبناه على ما
يقتضيه جواهر الالفاظ وما يعرضها من الهيئات بحسب اوضاعها اللغوية او العرفية نعم يتجه ذلك في تفسير المتشابه حيث ان نسبة اللفظ
الى بعض معانيه كنسبته الى غيره فيكون التعيين من غير دليل مبنيا على مجرد الرأي والتشهي ولا ريب في عدم جوازه هذا واجاب عنها الشيخ الطبرسي
بوجه آخر حيث قال بعد ذكر ما مر نقله عنه والقول في ذلك ان الله ندب الى الاستنباط واوضح السبيل اليه ومدح اقواما على ذلك بقوله
لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم آخرين على ترك تدبره والاضراب عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وذكر
ان القرآن نزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرآنا عربيا الى ان قال هذا وامثاله يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه ان
صح ان من حمل القرآن على رأيه ولم يعلم تواطؤ العامة واصاب الحق فقد اخطأ الدليل وقد روي ان النبي ص قال ان القرآن ذلول ذو وجوه
فاحملوه على احسن الوجوه الى آخر ما ذكره واقامنا زعم بعض اهل هذا القول من موافقة الشيخ الطبرسي لهم فما نشئ عن قصر نظره مراسة
مطالب العلماء من عبارتهم هذا ورب ما كان تحقيق الفصل ان اطلاق التفسير يتناول بيان الظاهر فيشمل الاخبار الدالة على تحريم التفسير بالرأي
وان الآيات التي يحتمل طرو النسخ عليها من جملة الظواهر وقد ورد المنع من العمل بالكتاب في حق من لا يعلم بمنسوخه وهو يستلزم عدم جواز
العمل بما يستظهر فيه عدم النسخ لان عدم العلم اعم من الظن بالعدم واذا ثبت عدم جواز العمل بهذا الظاهر ثبت بغيره اذ لا قائل بالفصل والجواب
اما عن الاول فبالمنع من صدق التفسير بالرأي على بيان ما لا يظهر بل يختص ببيان المتشابه وقد مر بيانه واما عن الثاني فبان تلك الاخبار انما ورد
في حق من يتمكن من تحصيل العلم بمنسوخات الكتاب بالرجوع الى الامام لحضوره ولا يثبت في حق من بعد ذلك بالنسبة اليه او نقول المراد بالعلم
ما يتناول الطريق الذي ثبت اعتباره شرعا ولولا ذلك لما جاز العمل بالآيات التي دلت اخبار الآحاد على سلامتها من النسخ ولا اخبار
في ان حالة عدم النسخ بعد الفحص المتعارف معتبر على اثبات عدم النسخ علما بعموم روايات الاستصحاب فلا يكون العمل بها من غير علم
بعدم النسخ واما ما يقال من ان اصحاب الائمة ع ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب بمجرد الوقوف عليها وكانوا يعملون بعمومات الروايات الى ان
عند ع
بمجرد ورودها فبعد تسليمه مما لا ينافي ما قررناه لجواز ان يكون عمومات الكتاب مرهونة بالعلم الاجمالي بورود التخصيص على جملة
منها دون عمومات الاخبار التي يرد عليهم بمكان حالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب كحالنا والنسبة الى سائر العمومات حيث لا يجوز
لنا الاعتماد على شيء منها لامكان العلم الاجمالي بورود التخصيص على كثير منها الا بعد الفحص عن المخصص كما سنبينه في محله اذا عرفت
انه يجوز تفسير الكتاب بتفسيره وبغير الالفاظ على نحو ما ثبت لها عند النزول من الاوضاع اذا تجرد عن ما يزاحم

مراعاة ما يقتضيه الحيثيات الاحتمالية على حسب ما قرر في العلوم العربية وبما هيئة الاخبار المعتبرة وان كان على خلاف الظاهر
بسقط الاحتجاج بظاهره مالم يتبين كونه تفسيرا للباطن فلا ينافي حجية الظاهر ومع الشك فالظاهر هو الاول وقد جاء تفصيل الاخبار وتفسير
بعض الطلقات ببعض الافراد كتفسير الزور واللغو بالغناء فيمكن ان يكون من بيان الفرد الكامل او الاكمل او من باب حصر المراد في الباطن
او فوق ظاهر التفسير وان كان الاول انسب باطلاق اللفظ فان قام قرينة على ترجيح احدهما والا فالظاهر هو الاول ومثل تفسير اهل البيت
بالائمة ع ولا عبرة بمقالة المفسرين من العامة فيما لا يرجع الى اللغة ولا بمقالة الخاصة ما لم يبلغ حد الاجماع او الشهرة المعتبرة بناء على ما قرر
من حجية الظن في الادلة القول في الاجماع مقدمة الاجماع في اللغة تأتي لمعنيين العزم ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل بمعنى
قوله تعالى فاجمعوا امركم والاتفاق ومنه قولك اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا واما في الاصطلاح فقد نقل من معناه الاخير الى اتفاق مخصوص
واختلفوا في تعريفه فعرفه جماعة بالحد ودفع الظلام انه قول قامت حجته وارام بذلك الجمع بين انكار كونه حجة وبين تحريم مخالفته وهذا منقوض بقول
غير هذه الامة عن حجة وبقولهم في غير المسائل الشرعية نفسها او فيها عن تقليد لقيام حجة التقليد او لقيام حجة عند مجتهده وبقول اجماع
من حجة وبقول النبي ص ان جعلنا الحجة القائمة على صدق قوله حجة فان شيئا من ذلك لا يسمى اجماعا وعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد
على امر من الامور الدينية واحترز باضافة الامة اليه ص عن اتفاق سائر الامم وبقوله على امر من الامور الدينية عن اتفاقهم على ما عداها
من الامور اللغوية والعادية ونحوها فان ذلك لا يسمى اجماعا ويرد عليه ان الظاهر من امته ص كل تابعيه لا بمعنى الجمع المضاف فيتناول العوام
ايضا وليس قولهم معتبرا في الاجماع عند محققيهم الا ان يقال الحد على القول الاخر يتناول من لم يوجد بعد من الامة واعتبار موافقتهم
يؤدي الى امتناع تحققه اللهم الا في العصر المتأخر او حيث يقطع بموافقتهم ايضا بناء على حمل المواطئة على ما يتناول مثل هذا الموافقة
الثانية ايضا وحصوله في غير الضروريات بعيد بل يتناول من تدين بشرعه ص من الجن ايضا واعتبار قولهم في الاجماع يوجب عدم امكان
الاطلاع عليه عادة ويمكن التفصي عن هذا بان الظاهر من الامة من تابعه من الانس خاصة كما هو الظاهر من الرواية التي يتمسكون بها
على حجية الاجماع هذا وايضا ينتقض طرده باتفاقهم على فعل عبادة من حيث كونه اتفاقا على فعلها لانها ايضا من الامور الدينية
لا يسمى اجماعا وان كان اتفاقهم على كونها عبادة اجماعا ويمكن دفع الاول بحمل الامة على ما يشمل مجازا بالنقل او بالحذف ويتعسف
والثاني بتخصيصهم بالموجودين في عصر واحد وقد ارتكبوا الوجهين في لفظ الرواية فيكون التعريف ناظرا اليه والثالث بان قيد الحيثية
معتبر في الامة او القيد الاخير والمراد اتفاقهم من حيث كونهم امة او على امر ديني من حيث كونه امرا دينيا ولا يخفى ان التعويل في الحد على
مثل هذا الاشعار ليس على ما ينبغي وعرفه الفخر الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور
المراد باهل الحل والعقد على ما نبه عليه غير واحد منهم المجتهدون واحترز به عن اتفاق العوام فانه لا يعتبر في الاجماع لا منفردا ولا
وقوله على امر من الامور قيد توضيحي لان الاتفاق لا يقال الا عليه وكان الغرض منه التنبيه على انه لا يختص بامر معين ويرد عليه مضافا الى
ما مر في الاشكال الثاني على الغزالي ان امرا من الامور يعم الشرعيات وغيرها بل يتناول غير الاحكام ايضا كالاكل والشرب ولا يسمى اتفاقا عليه
اجماعا ويمكن دفعه باعتبار قيد الحيثية في القيد الاول فيكون المراد اتفاق اهل الحل والعقد من حيث كونهم اهل الحل والعقد ولا
ريب في ان اتفاقهم على غير الاحكام الشرعية ليس بهذا الاعتبار وعرفه الحاجبي بانه اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر
ويعبر بقوله في عصر على ان اجماع السلف الخلف غير معتبر في كون الاتفاق اجماعا والكلام في سائر القيود واضح مما مر ويشكل عليه بان
المفهوم من الامة في الحد بل الامة معنى الشأن دون ما يقابل النهي لوضوح عدم استقامة العكس على تقديره فيرد على طرده ما مر في الاشكال
[illegible] يسمى عليه امر لكنه قد التزم بدخول اتفاقهم على امر دنيوي في الاجماع واعترض على الغزالي في اخذه قيد الدين ويرد بان
الامر الدنيوي ان تعلق به عمل او اعتقاد فهو ديني والا فلا يتصور حجية فيه واما اصحابنا رحمهم الله فقد اوردوا له ايضا حدودا اخر
العلامة بما ذكره الفخر الرازي وقد سبق ويشكل مضافا الى ما مر بانهم عرفوا الحل والعقد بالمجتهدين فلا يتناول المعصوم على مذهب اهله
الامامية مع ان حجيته عندهم من جهة دخوله فيهم اللهم الا ان يريد به مطلق حكام الشرع ولم اجد من يفسره بهذا المعنى لكنه اوفق
الاصل وايضا يصدق الحد المذكور على الاتفاق الذي يعرف فيه قول المعصوم بشخصه مع انه لا يسمى اجماعا وايضا ان اراد باهل الحل والعقد عندنا
الجميع كما هو الظاهر بعكس مخرج ما لو اتفق ما دون الجميع علم بدخول المعصوم فيهم فان ذلك عندنا اجماع على ما صرح به وغيره
وان اراد ما يتناول المعصوم لم يطرد لصدقه على اتفاق كل بعض وان لم يعلم بدخول المعصوم بل وان علم بخروجه منهم وعرفه بعضهم بانه
اجماع رؤساء الدين من هذه الامة في عصر على امر وهذا الحد هو حد الحاجبي وانما تصرف فيه بتبديل المجتهدين برؤساء الدين
ليتناول المعصوم لاعتبار دخوله فيهم عنده وعدم صدق عنوان المجتهد عليه ويرد عليه ما اوردناه على الحاجبي مضافا الى
الاشكال الاخير الذي اوردناه على حد العلامة وعرفه في المعالم بانه اتفاق من يعتبر قوله من الامة في العلوم الشرعية على امر
[illegible] والوجه في قيوده ظاهر مما مر ويشكل عليه بان المراد بالموصول اما الجنس او العموم فان كان الاول فهو مع كونه مخالفا
[illegible] يوجب تعطيل حد الحد باتفاق كل اجماع وان لم يعلم دخول المعصوم فيه او علم عدم دخوله فيه وايضا يتبعض

يتضمن باتفاق المعصومين فانه لا يصح عندنا الجماعة والا لكانت جميع الاحكام الشرعية عندنا الجماعية ولو بحسب الواقع فان قلت
المراد باتفاقهم في الفتوى ان يكون كل واحد منهم مفتيا والفتوى كالاجتهاد لا يصدق مع فاقد حق المعصوم قلت هذا ممنوع ولو سلم
فالمراد بها هنا المعنى الاعم لئلا يفسد الحد اذ الفرض دخول الامام عنده في المتفقين وان كان الثاني فهو مع عدم اشكاله على مذهبه غير
مطرد لصدقه على ما لو علم بدخول المعصوم فيهم بعينه ولم يكن لقولهم مدخل في الكشف عن قوله فان ذلك لا يسمى اجماعا عندنا كما سيأتي ثم لو
ان يعرف الاجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم في المتفقين على وجه لا يعرف نسبته بانه اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية على
حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين ولو في الجملة او اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا على التعيين
فخرج اتفاق المعصومين صلوات الله عليهم لان المعصوم يعرف فيهم بعينه مع ان الظاهر من اعتبار دخول المعصوم في المتفقين ان يكون فيهم
غير معصوم والمراد بقولنا في الجملة عدم التعيين بين البعض ومطلق عدم التعيين بين الكل والكلام في بيان القيود ظاهر مما ترى فنسبته
بين الحدين عموم من وجه لان الاول يتناول اجماعة يقطع بان بعضهم على التعيين غير المعصوم ولا يتناول ما اذا قطع بدخول المعصوم في
جماعة لا يعتبر قول من عداه في الفتاوى كالعوام والثاني على العكس والذي يساعد عليه مصطلحهم على ما يظهر من تضاعيف كلماتهم هو
الاول الذي يقتضيه الحجية هو الثاني فان قلت لعل الوجه ان الواقع من ليس الا هذه الصورة وهي ما اذا كان المتفقون ممن يعتبر قولهم
في الفتاوى وان ضم من علم انه ليس بمعصوم استطرادا قلت الاختصاص في الوقوع لا يوجب التخصيص في الماهية مع ان الظاهر عدم وقوع تلك
الصورة ايضا كما سنشير اليه والاستطراد لا يصلح للتعليل لان الكلام فيما هو حجة حقيقة هذا والذي يساعد عليه النظر الصحيح ان مورد
الاجماع لا يختص بالصورة المذكورة بل الصور اخرى ايضا كما سيأتي اظهرها ان يتفق جماعة مطلقا او من اهل الفتوى على قول ديني يكشف
يكشف عن موافقة قول المعصوم لهم ولو ضمنا خارجية والوجه في الترديد ما عرفت والطريقة التي تفرد بها الشيخ في الاجماع جارية
على هذه الصورة ومن اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المتفقين فله ان يعرف هذه الصورة بانها اتفاق جماعة يقطع بدخول المعصوم
فيهم بعينه قطعا مستندا الى اتفاق من عداه ويرد به بينها وبين ما مر والفرق بين هاتين الصورتين اعتباري والمراد بالقول في
هذه الحدود الرأي والمذهب سواء دل عليه بقول او فعل او غيرهما فقد تلخص مما حققنا ان الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة على حكم ديني
يقطع بان المعصوم احدهم لا بعينه او يقطع فيهم بعينه ويكون القطع بقوله مستندا الى اتفاق الاخرين والثاني ان يجعل الاجماع في الصورة
الثانية عبارة عن الاتفاق الكاشف دون المجموع المركب من الكاشف والمنكشف عنه ولو عرف الاجماع بانه الاتفاق الكاشف عن قول
المعصوم على حكم ديني كان اخصر واجمع فصل اختلف القائلون بحجية الاجماع في مدركها فلاصحابنا رضوان الله عليهم طرق ثلاثة الاول
ما ذكره العلامة وجماعة وهو ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به ايضا لانه من الامة بل سيدها ورئيسها والخطأ ممتنع
عليه وهذا التعليل ناظر الى تفسير الاجماع باتفاق جميع علماء هذه الامة فرادهم باتفاق الامة هنا اتفاق علمائها بقرينة الحد وكان الاولى
في تخصيص الاجماع وطريقه باتفاق الكل مع عدم اختصاصها عندهم به كما نبهنا عليه هو انهم تكلموا اولا على الاجماع بالمعنى المتداول
بين العامة ثم بنوا على الصورة التي ليس فيها اتفاق الكل جريا على طريقة الخاصة هذا واعترض على الطريق المذكور بانه ان علم بوجود
قول المعصوم بين الاقوال فالحجة هو قوله ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه فليغوا اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقته لهم واجيب بوجهين
الاول ما حكاه بعضهم عن المرتضى ره بانا لسنا بادئين بالحكم بحجية الاجماع حتى يرد كونه لغوا وانما بدأ بذلك المخالفون وعرضوه
علينا فلم نجد بدا من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام ع في المجمعين سواء كان
اجماع الامة او المؤمنين او العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وان خالفناهم في علته ودليله هذه عبارته المنقولة
عنه ولا يخفى ان مرجع كلامه الى انكار كون الاجماع حجة مستقلة ودليلا برأسه يعتمد به كما هو المعروف بين اصحابنا حيث انهم جعلوه
احد الادلة الاربعة وذكروه في مقابلة العقل والكتاب والسنة واطالوا البحث عنه فان ما هذا شأنه لا يكون الا دليلا بحجيته لغوا كما ذكره
الثاني ما وجد في كلام بعض المعاصرين من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وحاصله ان الاشكال المذكور انما يرد اذا كان المقصود
العلم باقوال الامة او بقول الامام ع فيهم على التفصيل بالتعيين وليس كذلك بل المقصود العلم بقول الامام في ضمن العلم بقول الامة اجمالا
فانا اذا علمنا علما اجماليا بان جميع الامة متفقة على حكم نحكم بان ذلك حجة لان الامام من جملتهم فالعلم بقول الامام هنا كالعلم
بالمطلوب في كبرى الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في قولنا كل حيوان جسم اجمالي لا تفصيلي فلا يتوقف عليه التصديق بقولنا
كل حيوان جسم وبه يندفع ما اورده بعض اهل التصوف على اهل النظر من ان الشكل الاول دوري وبقية الاشكال راجعة اليه فيبطل النظر
والاستدلال ثم قال وهذا هو السر في اعتبارهم وجود شخص مجهول النسب في المجمعين ليجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا ذلك بعدم العلم
باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم يريدون به ذلك اقول يمكن تقرير الاعتراض في المقام بوجهين الاول ان الاتفاق ليس دليلا على
الحكم وانما الدليل عليه قول المعصوم المعلوم في ضمن الاتفاق فلا وجه لعده دليلا الثاني ان قول جميع الامة ليس دليلا على قول المعصوم
لان العلم بقول الجميع موقوف على العلم باقوال الاحاد التي من جملتها قول المعصوم فموقوف على العلم بقوله ايضا فلو توقف العلم به

اتفاق

بمعونة

على العلم

على العلم بقول الجميع كان دعوى الاختصاص إن الاعتراض المذكور إنما يناسب الوجه الاول وما اجاب به الفاضل المذكور لو تم فانما يدفع
بدفع الوجه الثاني كما يشهد به جعله من باب كبرى الشكل الاول دون الوجه الاول اذ لا مدخل لاعتبار الاجمال ح دفعه اذ المعترض
يقول ليس العلم الاجمالي بقول جميع الامة هو الحجة لانه حجة باعتبار المعلوم فهو في الحقيقة علم اجمالي بالحجة وبما ليس بحجة وذلك لا
يقتضي ان يكون ما ليس بحجة حجة بل الحجة هو قول المعصوم المعلوم فيه العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة
لان المركب من الداخل والخارج خارج ومع ذلك فقضية كلامه ان الاجماع المعتبر من الادلة على المسائل المذكورة هو العلم باتفاق الكل
وهو غير مستقيم طردا وعكسا اذ قد يعلم قول الجميع على التفصيل ولا يكون مع ذلك اجماعا وحجة كما في صورة كشف قول البعض عن
قول المعصوم بضم الكاشف المستكشف عنه ووصف المجموع بالحجية وقد يعلم قول الكل اجمالا ولا يكون حجة كما اذا استند الاجماع
الى التفصيل في غير صورة كشف قول المعصوم عن قوله لزوم الدور ح او استند الى امر واحد فلا بد هناك من تفصيل وتوضيح المقام
شفيع المرام ان العلم بالاتفاق ليس من العلوم الاولية التي يكفي في حصولها مجرد تصورها بل لا بد له من منشأ يستند اليه ما يصلح
ان يكون سببا لحصول امور الاول استقصاء اقوال جميع الامة على التفصيل بحيث يعلم اطباقهم على الحكم وهذا مع تعذره او تعسره
وندرة وقوعه على تقدير امكانه يتصور على صور منها ان يعرف الامام فيهم بشخصه ووصفه وقوله ح فالحجة في قوله ولا مدخل
لانضمام قول الاخرين اليه اصلا كما ذكره المعترض سواء عرف الباقون باشخاصهم واقوالهم واوصافهم وهو كونهم من اهل العصر
او لا وقد نبه على هذا صاحب المعالم حيث قال فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه انتهى والتحقيق انه لا يسمى اجماعا
عندنا لان الاجماع عند الفريقين معدود من ادلة الاحكام وليس في مثل هذا الاتفاق على طريقتنا دلالة على الحكم اصلا واطلاق
صاحب المعالم عليه الاجماع في العبارة المنقولة عنه ان كان باعتبار معناه اللغوي او المصطلح عليه عند العامة فلا كلام والا
فرد عليه ما ذكرناه وقد نبهنا على ذلك في الحدائق فتدبر ومنها ان يعلم قول الامام فيهم بعينه من دون نظر الى الاقوال الاخر سواء
اتحدت لفظا او اختلفت لكن مع عدم العلم بشخص الامام او بوصفه وهذا انما يتصور اذا علم المتتبع ان الذي افتى في وقت
او مكان معين هو الامام لكن جهل شخصه بين الاشخاص او عرف الاشخاص لكن جهل الموصوف منهم بالامامة او عرف صوت
او خطه بمعجزة او باخبار صادق ولم يعلم بشخصه او وصفه والكلام هنا كالكلام في الصورة السابقة اذ حيث يعلم قول الامام
بعينه فالحجة فيه ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه من هنا يتبين انه لو قال صاحب المعالم فيهما اذا علم قول الامام بعينه بدل
قوله اذا علم الامام بعينه كان اشمل واولى ومنها ان يعلم الامام بشخصه ووصفه مع عدم العلم بشخص قوله كما اذا كانت هناك
اقوال مختلفة اللفظ متحدة المفاد بحيث يعلم ان احدها قوله فيمكن القول ح بتحقق الاجماع وفائدته من حيث توقف العلم بقول
الامام ورأيه على العلم باقوال الجميع وتوافق اراءهم وعلى هذا يتجه مؤاخذة على عبارة المعالم حيث اطلق فيها القول بانتفاء فائدة
الاجماع مع العلم بشخصه ولم يقيد بصورة العلم بشخص قوله ايضا ويمكن دفعه بان معرفة رأي الامام ح لا يتوقف على معرفة آراء
الاخرين بل على معرفة نفس الاقوال وتوافقها في المعنى اذ عدم تعيين قوله من بين اقوال لها قائل كعدم تعيينه بين اقوال لا قائل
لها فكما ان ثبوت الحكم في الثاني مستند الى العلم بصدوره احد تلك الاقوال منه لا الى موافقة غيره له فكذلك في الاول فان
قلت يمكن الفرق بانه يمكن التوصل الى قوله في الاول بكل من الطريقين بخلاف الثاني والتعيين محكم فلا يبعد ان يعد اجماعا ان اعتبر
التوصل من حيث الاتفاق قلت معرفة آراء كل واحد من المجمعين في الفرض المذكور يتوقف على العلم بصدوره احد تلك الالفاظ
وحيث الفرض عدم دخوله فيهم فلا بد ان يحصل له العلم بقول الامام قبل اعتبار الاتفاق فلا يكون الاتفاق دليلا عليه ومنها
ان يعلم بدخول الامام في المتفقين مع جهل شخصه وشخص قوله المعلوم دخوله في الاقوال من جهة العلم بدخوله فيهم سواء اتحدت الاقوال
لفظا او اختلفت لكن مع توافقها في المفاد وهذا يتصور اذا جهله المتتبع لعدم سبق تعيين او لطريان مانع هناك كالظلم او مع
جهل وصف الامامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفق بعد وفاة الامام السابق وقبل تعيين الحجة بعده عند المتتبع
وبالجملة موضع الفرض ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد او بالفاظ مختلفة وعلم بان الامام احدهم من غير تعيين له ولا
لقوله كما مر بالجواز ان الاتفاق هنا اجماع لانه كاشف عن قول المعصوم وموصل اليه بدليل انه لو اشتفى العلم بقول غيره لا يشتفي العلم
بقوله فيكون حجة اذ لا يعني بالحجة الا ما هو الكاشف عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفا عنه بالذات او بالواسطة فكما ان قول
المعصوم حجة لانه كاشف عن مراده ومراده حجة لانه كاشف عن قول النبي ص وهو كاشف عن قوله تعالى فكذلك ما كشف عن لفظه
الكاشف عن مراده بل اذا صح تسمية الخبر الواحد حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعصوم كشفا ظنيا فتسمية الاتفاق الكاشف عن
قوله كشفا قطعيا اولى ولا يتوجه على هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول فلان اعتبار قول غير الامام ح لا يكون لغوا
كيف وهو الطريق الموصل الى قوله واما وصفه بالحجة فلما عرفت من ان العبرة في صدق عنوان الحجة والدليل على شيء بكونه كاشفا
عن الحكم ولو بالواسطة وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم بواسطة كشفه عن قول الامام واما الثاني فلان العلم بقول

بقول الجميع ان توقف على العلم بقول الامام لانه احد اجزاء المجمعين لكنه لا يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه امامًا بل يتوقف على العلم
بقوله من حيث كونه احد المجمعين والمقصود تحصيل العلم بقوله من حيث كونه امامًا لانه الناهض حجة على الحكم فلا يرد الثاني ان تنظير
نقل الطباق الكل واتفاقهم الى ان يبلغ حد التواتر او يخبر به عدد دون المتواتر ويضم اليه القرائن المفيدة فربما يحصل العلم باتفاق الكل باحد
الطريقين كان اجماعا وحجة لكشفه عن قول المعصوم ولا يتوجه عليه شيء من الاشكالين اما الاول فلكشف الاتفاق المذكور عن الحكم ولو بواسطة
كشفه عن قول المعصوم ولهذا لو كان الخبر قول البعض لم يستلزم الكشف فمع اطلاق الحجية والدليل عليه لم يلزم عليه لغو واما الثاني فلان
العلم بالجميع بهذه الصورة غير مسبوق بالعلم بالاصل حتى يتوجه اليه اشكال الدور لظهور عدم استناده اليه بل كلاهما مستندان الى
الخبر المتواتر او المحفوف بقرائن الصدق الا ان العلم بالثاني تفصيلا مستند اليه بواسطة العلم بالاول وكذا الكلام فيما لو حصل العلم بقول
البعض بطريق التتبع وبقول الاخرين بطريق النقل الثالث ان يعلم قول من عدا المعصوم او جماعة منهم باحد الطريقين السابقين ويعلم
قوله وحده او مع قول الباقين بالعلم بقولهم ولا فرق ح بين ان يعرف الامام بشخصه ووصفه او لا اما القسم الاول فلا اشكال في كون
الاتفاق فيه اجماعا وحجة مطلقا لان قول من عدا المعصوم ح كاشف عن قوله مطلقا وقوله كاشف عن الحكم وصول الكل حجة على الحكم وكاشف عنه
فهو على حد الصورة السابقة التي حكمنا بالكشف فيها وان كان فرق ما بينهما من ان قول الجميع هناك كاشف عن قول المعصوم وهنا قول من
عداه كاشف عن قوله واما القسم الثاني فلا اشكال في حجية القول الكاشف عن قول المعصوم كما لا اشكال في حجية المجموع منها كما عرفت لكنه
خارج عن محل الفرض لان الكلام في الاجماع بمعنى اتفاق الكل وهو هنا مشتمل على ما ليس بحجة وهو القول المستكشف عنه مما عدا قول المعصوم
مما لا مدخل له في الكشف عن الحكم فلا يصح وصفه بالحجية كما عرفت نعم لو كان القول المستكشف عنه كاشفا عن قول المعصوم صح اطلاق الحجية عليه
وعلى المجموع كما لو كشف قول المتأخرين عن قول المتقدمين وكشف قول المتقدمين عن قول المعصوم الرابع ان يوجد على الحكم حجة واحدة من آية
محكمة او سنة متواترة او سيرة قطعية بحيث يكشف عن اطباق الكل على مقتضاها كشفا قطعيا فيقطع بقول المعصوم ايضا والتحقيق ان
هذا الاتفاق مع خلو العلم به عن الفائدة لسبق الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان يسمى اجماعا اذ لا متدخل له في الكشف وربما امكن ان يفصل
ح بين الاتفاق الذي لو قطع النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم لكشف عنه الاتفاق وبين غيره فيسمى الاول اجماعا نظرا الى كونه
دليلا على الحكم بمعنى كونه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب دون الثاني مما قررنا يتضح ان اعتبارهم في الاجماع وجود دخل مجهول
النسب في المجمعين مما لا حاجة اليه فانه انما يتم مع العلم بنسب الكل ايضا وكذا الاحاجة الى ما اول الفاضل المذكور كلامهم به من عدم العلم بانهم
تفصيلا فانه يمكن العلم به تفصيلا ايضا واعلم انهم انما اعتبروا دخول مجهول النسب في الاجماع ليجامع العلم الاجمالي بدخول المعصوم في المجمعين
لا خفاء في انه مع اتحاد شخصه يرتفع الجهالة ويوجب العلم بانه هو المعصوم فيلزم ان يبقى فائدة الاجماع على ما اعترف به صاحب المعالم
غيره بل يلزم على ما قررنا انتفاء ماهية الاجماع ولو اعتبر تعددهم فمع خلو اكثر كلماتهم عنه يوجب ان يكون الحجة في اتفاقهم فيلغى اعتبار
اتفاق الباقين ولا قائل به ثم لا يذهب عليك ان اكثر الصور المذكورة مما يعد وقوعه في زمن ظهور الائمة عليهم السلام وتعذره في زمن
الغيبة فمنعهم الاجماع الذي هو اصل من الاصول الشرعية اليها عري عن الثمرة والبحث عنها عديم الجدوى الثانية ما ذكره الشيخ وجماعة
وهو ان الامة اذا اتفقت على حكم ولم يكن في الكتاب والسنة المقطوع بها ما يدل على خلافه تعين ان يكون حجة والا لوجب على الامام ان يظهر
خلافه ولو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة ولا بد ان تكون معه معجزة تدل على صدقه ليمكن التعويل على قوله والبحث العلمي فيه
امور منها ان التكليف بما يقتضيه الواقع لطف في الاخلال باللطف قبح وهو موقوف في محل الفرض على النقل [illegible]
اتفاق الامة على الباطل قبيح والامام متمكن من ردعهم الى الحق كلا او بعضا باظهار المعجزة واقامة الحجة فيجب عليه الظهور وردعهم
من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنها ان الحكمة الداعية الى تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء ونصب الاوصياء
الى تشريع الحكم الخاص ايضا فيجب تبليغها ليحصل غرض الخالق على الحق في امر التكاليف ولا يكون للناس على الله حجة فيها ومنها
ان الغرض الداعي الى نصب الامام انما هو تبليغ الاحكام فاذا فقد عدم امكان التبليغ في حقه او عدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن
فائدة في نصبه وجوده فيبطل ما اتفقت الامامية عليه ويطعن به الاخبار من عدم خلو عصر عن الحجة ومنها ما ورد في جملة من
الاخبار ان الزمان لا يخلو عن حجة كي لا يزداد المؤمنون شيئا ودهم وان نقصوا اتمهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم و
عن النبي صلى الله عليه وآله ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان ولنا من اهل بيتي موكلا يذب عنه ويبين الحق ويرد كيد الكائدين
وعنه عليه السلام في كل خلف عدول ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعن امير المؤمنين عليه السلام
لا تذهب ارضك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا يبطل حجتك ولا يضل بعد اذ هديت اولياءك
طاهر ليس بالمطاع او مكتتم مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هداتهم فان علماءه اثبات في قلوب المؤمنين
وفي عدة احاديث في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد ان المنذر رسول الله صلى الله عليه وآله وفي كل زمان
ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وهذه الطريقة صعبة والوجوه المذكورة مدفوعة اما اولا فبالنقض بالمسائل

لمخالفينا الذين بذلوا مجهودهم في تحصيل الاحكام وبالغوا في تهذيب مداركها وتنقيح مسالكها مع خلوص قصدهم في الافتاء عن
الاغراض النفسانية والدواعي الشهوانية فان الخلاف المشتمل على طرفي النقيض مع ان يكون خفاء عند غير اهل الصواب فضيلة
قرر من الوجوه وجوب ظهور الامام على من اخطأ في النظر وليس الارشاد الى الحق اما بحجة بينة او بامامة مجزة ولو وقع مثل ذلك
لشاع وذاع ولادى الى انحسام مادة النزاع وانقطاع الاختلاف بين اولي الدراية والانصاف وكل ذلك معلوم الخلاف واما ثانيا
فبالحل وهو ان الذي يساعد عليه العقل ويعاضده الواقع انما هو وجوب تبليغ الاحكام في الجملة لا مطلقا فانا نرى بالعيان كثيرا من
الكفار الناشئين عن بلاد الاسلام لا سيما المخدرات منهم في الجبال ما بلغت اليهم دعوة النبي ص ولا سمعوا بمعجزاته ولا خطرت باوهامهم
وجوب التفحص والتتبع لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه ص هو التبليغ العام واتمام الحجة على جميع الانام لكان في عدم تبليغ اولئك المذكورين
وعدم اتمام الحجة عليهم تاركا للواجب ومرتكبا للقبيح تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا الكلام بالنسبة الى الذين ماتوا في الفترة قبل مبعث النبي ص
او قبل وصول الخبر اليهم او قبل ثبوت الحق لديهم وبالجملة لو وجب التبليغ العام على الاطلاق لحصل التبليغ بالنسبة الى كل من بلغ عاقلا من غير ان
يتأخر التبليغ حتى من اول زمن بلوغه وعقله مع ان اشتغاله معلوم بالوجدان والمشاهدة والعيان بل نقول لا يجب عليه ص تشريع الاحكام
على الاطلاق فضلا عن وجوب تبليغها على الاطلاق فان الصبي المراهق الذي لم يبلغ حد البلوغ قد يكون ادرك واعقل من كثير من البالغين
مع ذلك لم يشرع حقه الاحكام الايجابية والتحريمية فاتضح ان الواجب عليه ص انما هو تشريع الاحكام في الجملة ولو بالنسبة الى الذين بلغوا حد
البلوغ وكذلك الواجب عليه ص انما هو التبليغ في الجملة ولو بالطرق المتعارفة بين العباد فيكفي ارسال الرسل ونصب الحجج مع تبليغ البعض سواء تمكنوا من
التبليغ الى الكل ولم يبلغوا او حصل هناك موانع منعتهم عن التبليغ الى البعض فلم يبلغوا اليهم فانه لا يجب عليه تمكينهم من التبليغ اليهم بدفع مكائد
الطواغيت ودفع شرورهم عنهم وبهذا البيان يندفع الوجوه الثلاثة الاول فان قلت ما الفائدة في ارسال الرسل ونصب الحجج اذا لم يتمكنوا
من التبليغ العام بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا من تبليغهم وايضا اي فرق بين منعهم وبين منعه ص اياهم عن التبليغ قهرا مع ان ذلك على الطاقة
متصح الفساد قلت الفائدة تحمل الطواغيت لا وزار من حالوا بينهم وبين وصول التبليغ اليهم حيث ظلموهم بما حجبوهم فيحصل الغرض الذاتي
الى التكليف وهو المانع والممنوع كما يحصل على تقدير الوصول وبهذا يظهر الفرق بين الصورتين وبه يندفع الوجه الرابع ولعل هذا هو الذي
اشار اليه المحقق الطوسي في تجريده من ان وجوده يعني الامام لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا وقريب منه ما ذكره السيد المرتضى ره
حيث قال لا يجب عليه الظهور اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه ومعه من الاحكام يكون قد اتينا
من قبل نفوسنا واوزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده انتهى وتمام مرتبط الجواب عن الاخبار انه ان
فيها قيدا قد طوي ذكره تعويلا على الوضوح والظهور والمراد به هم وانتم لهم ان تمكن منه تمكنا عاديا فان العبرة في التمكن هنا التمكن العادي
كما يدل عليه ملاحظة سيرتهم ومجرى طريقتهم وعلى قياسه الكلام في بقية الاخبار ويمكن تنزيلها على ايهم يساعدهم عند وجود المانع
من ظهوره بالاضافات المعنوية والفتوحات السرية على الوصول الى المهمات الشرعية التي يفضي انكارها الى الخروج من الايمان او نقصان
درجة صاحبه فيه كما يرشد اليه قوله ص فان اذاعته في قلوب المؤمنين مثبتة وفي غير واحد من الاخبار انهم يتمتعون بالحجة القائم في
غيبته كما ينتفع بالشمس اذا سترها السحاب ثم اعلم ان الشيخ قد صرح في العدة بما حاصله انا لو وجدنا بين الطائفة قولا ولم نقف له على
مخالف ولا على ما يقتضي صحته او فساده وجب القطع بصحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ص اذ لو خالفه لوجب عليه ان يظهر
خلافه وعلله ببعض الوجوه المذكورة وعلى هذا يكفي في الحجية قول الواحد ايضا لكن ينبغي ان لا يسمى اجماعا لاتفاقهم على اخذ الاتفاق في
تعريفه وان اختلفوا في سائر قيوده الا ان اخذ القول الكاشف مع المستكشف عنه ويسمى المجموع اجماعا ويشكل بان مجرد عدم وجدان
وجود المخالف لا يقتضي عدم وجوده وطريقته على تقدير صحتها انما تساعد على عدم وجوب الظهور عند عدم وجود المخالف لا عند عدمه
وجدانه وقد يعترض على الشيخ بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم ان يظهر ولو على وجه لا يعرف كونه اماما ويظهر القول بالخلاف بل يكفي قول
الفقيه المعلوم النسب بل يكفي وجود رواية دالة عليه وهذا الاعتراض غير متجه اذ الوجه الاول لا يوافق غرض الشيخ من رفع الامر وتوجيهه
الى الحق والثاني خارج عن محل الفرض اذ الكلام حيث لا يوجد مخالف والوجه الثالث مرجع الى احد الوجهين السابقين لان الرواية الموجودة
ان كانت بحيث تصلح حجة في الظاهر عند الكل او عند العامل بها فهي سند قطعية على الخلاف وقد اعتبر الشيخ عدمها فاذا اريد بها ما تكون
ولو في الظاهر كما يساعد عليه طريقته فيخرج عن محل الفرض وان لم يصلح حجة في الظاهر لم يكن وجودها في دفع ما جعله الشيخ سببا لوجوب الظهور
نعم كان على الشيخ ان يشترط في قطعية الاجماع بعد اشتراط عدم وجود دليل قطعي على الخلاف امورا منها ان يكون ذلك الدليل القطعي
قد بلغ الى المنقطعين كلا او بعضا على وجه وجود دليل قطعي وحجة على المنقطعين لم يكن معينا عن ظهور الامام على ما يقتضيه طريقته
ومنها ما مضى من ان يمكن ظهور المعصوم فيه بعد انعقاد الاجماع اذ لا حجية في الاجماع قبل العلم بموافقة المعصوم ومنها ان يعلم
بقاء المنقطعين على آرائهم في تلك المدة فلو احتمل رجوعهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع بموافقة المعصوم لهم وان قطع بعدم ظهوره
على احدهم ومنها ان يعلم بعدم حدوث قول بالخلاف في تلك المدة اذ مع تجويزه ذلك لا يقطع بموافقة المعصوم لهم لجواز ان لا يتوافقوا

في القول لا يظهر تحقق الخلاف قبل تمكنه من الظهور وما ذكره بما اسكر القسطاس في معنى الاحتمال الاخير بالاصل لكن يكون الاجماع متفقا عليه
قطعيا ويلزم على طريقة الشيخ امور منها انه اذا قال بعض الاصحاب احدا كان او اكثر بقول مستند الى اجتهاد في مختصة هذا الشرائط المعتبرة
ثم انكشف له فساد المذكور لزمه وجوب البناء على الحكم السابق والقطع به بحسب الواقع وان لم يكن مفاد الدليل السابق الا الظن به او مجرد
ثبوت الظن اذ فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى والامر الاخير لازم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل ايضا ومنها وجوب حفظ اقوال
علماء العصر وحصرها وضبطها لحفظ الاخبار وصونا للدليل القطعي عن الاضمحلال والانعدام ومنها عدم جواز الحكم والفتوى عند
امكان البحث والاطلاع على آراء علماء العصر الا بعد البحث والاطلاع لئلا يخالف الدليل القطعي او يعدله مع التمكن من الظني ولا يخفى
من جملة الادلة فلا بد من الفحص عنه كما يجب عن غيره ولا خفاء في ان الالتزام بهذه اللوازم لا يخ من بعد بعد تسليم اصل الطريق الشاق
وهو الطريق المعروف الى معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين يدينهم الانقطاع الى الائمة
في الاحكام وطريقتهم الصريحة عن القول بالرأي ومستحسنات الاوهام وان اتفاقهم على قول تسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف آرائهم و
تباين افكارهم مما قد يؤدي مقتضى العقل والعادة عند اولي الحدس الصائب والنظر الثاقب الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم
وانهم انما اخذوه منه واستفادوه من ائمتهم اما بتصريح او تقرير وهذا انما يكشف الا عن قول المعصوم الذي اليه مرجع فتاويهم
واقوالهم واحدا كان او اكثر ويكشف عن قول الباقين عن قول الرسول وعن قول الله بواسطة القواعد العقلية والنقلية الفاضية
بان علومهم مستفادة من علم النبي وعلمه مستفاد منه تعالى ثم قد يستقل هذه الطريقة بالاستكشاف وذلك انما يكون غالبا
حيث يكون الحكم على خلاف الاصول الظاهرة المسلمة غيرها عن الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد خارجية ومؤيدات
تقريبية من الآثار والاخبار ولا اختصاص لهذه الطريقة بالاستكشاف ذلك انما يكون غالبا حيث يكون الحكم على خلاف الاصول
الظاهرة عن قول المعصوم بل قد يستكشف بها عن قول غيره الرؤساء المتبوعين فانه قد يعرف مذاهبهم وآرائهم من اتفاق اتباعهم الذين
عرفتهم عدم التخلي عن عادتهم ونزلة الانحراف عن طريقتهم بل لا حاجة في الاستكشاف بهذه الطريقة الى العلم باتفاق الكل بل قد يستكشف باتفاق
جماعة من الخواص الموصوفين بالاوصاف المقررة لا سيما اذا كانوا من اصحابهم كزرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم واضرابهم ثم الاستكشاف
بهذه الطريقة يقع على وجوه الاول ان يستكشف بها عن قوله الواقعي وذلك حيث يشفي في قوله دواعي التقية والاتقاء ويسلم عن
الخفاء والتأويل ومنه اتفاقهم على عدم انعقاد الكر بالملاقاة وانتفاء العول والميراث وامثال ذلك ولا يقدح الاعتضاد ببعض الشواهد
الخارجية من الاخبار والآثار اذ المراد بكون الاتفاق كاشفا ان يكون له مدخل في الكشف كما مر نظيره في مسئلة التواتر واعترض على هذا
بوجوه منها ان هذه الطريقة لا تجري الا في القطعيات من غير طريق الاجماع ولا حاجة فيها الى التمسك به وهذا ضعيف لان الوجدان في البعض
لا ينافي عدمه نعم هذه الطريقة قليلة الوقوع لكن ذلك لا يوجب اهمالها بل لا بد من تعميم العنوان بحيث تندرج فيه ومنها ان هذه الطريقة
لا تنتهي الى القاعدة الكلامية المختصة بالامامية التي عليها مبنى حجية الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة المشتركين بين الفرق
وصحته ظاهر لان العقل والعادة المشتركين انما يؤثران في كشف الطريقة المذكورة لا في اثبات حجيتها بل حجيتها انما هي باعتبار حجية القول
المستكشف عنه المنتهي الى القاعدة الكلامية المختصة بالامامية لما نبهنا عليه من ان الكاشف عن الحجة حجة في الاصطلاح حقيقة كما ص
المستكشف عنها مع ان كشفها عن رأي المعصوم انما قد يبنى على القاعدة الكلامية حيث يتوقف على اثبات العصمة من ال
عدم القول بخلافه معتقده حيث لا داعي ومنها ان الاجماع اصل من الاصول المبنية عليها مبنى اكثر الاحكام الشرعية و
غير منضبط المسمى ولا صلاحيتها ما طاق حجيته صعوبة الانضباط الطرق المذكورة بالاحالة الى الوجدان
بها واذا اختلف حصوله باختلاف المحتملين في قوة الحدس وكثرة التتبع والممارسة وهذا الاختلاف غير قادح بعد وضوح المعنى
وان اراد بعدم انضباطه السعي لتشخيص عدده من بكر الاستكشاف على الاطلاق غير صائب كما في التواتر الثاني ان يستكشف بها عن قوله
الظاهري وذلك حيث يكون احتمال التقية او كون الدلالة عن حلة وجه قول المعظم بطهارة الجاهل بعد ما استثنى وان هذا الحكم وان
وقع بصدوره عنهم عن قول او تقرير بواسطة الى صيرورة الحكم اليه مع انضمام مساعدة السيرة المستمرة لكن لا قطع بان ذلك قولهم الواقعي ومذهبهم
الذي هو اعلى في نفس الامر لاحتمال ان يكون الداعي الى التقية حفظ الشيعة ترتب العامة الثالث ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي
واقعي تمامه على متواتر او آحاد معروف بقرائن الصدور والصحة فيستكشف عن قول المعصوم الواقعي بواسطة استكشاف الدليل المذكور
[illegible] الدليل فيستكشف بهذه الطريقة عن كونه قطعيا اما بتعدد الاسباب او انضمام قرائن قطعية المفاد وارد على هذا
[illegible] انها غير منضبطة المسمى وقد عرفتها [illegible] الاشتمال على القاعدة الكلامية [illegible]
[illegible] الاتفاق [illegible] ان ادعاء عدم انتهاء كشف هذه الطريقة [illegible] مذكورة [illegible]
عليها [illegible] ان المستكشف [illegible] دليلا [illegible] او موتا [illegible] ان [illegible]
[illegible] الدلالة [illegible] تقدير الوقوع [illegible] المذكورة [illegible] القاعدة الكلامية [illegible] ولا

[illegible] الاجماع [illegible] الكلام [illegible] المسلم [illegible] الاجماع [illegible] ومنها ان [illegible]
تعويلهم على دليل ظني يكون بحيث يمكن اثبات ذلك عن دليل قطعي [illegible] الفرع على الاصل [illegible] ان على ظني ثابتا لا يخلو من صعوبة لان
طريقهم العرف [illegible] جواز التعويل على الدليل الظني [illegible] من حيث الدلالة ويمكن [illegible] بشواهد يظهر عليها المتتبع الماهر ان الكل
لا يعول على دليل واحد بل هم على ذلك لا بل تفرد كل سببا فيستكشف باتفاقهم عن ذلك بل ظنية ضعيفة ان لم يفد من منها العلم او يستكشف
بعجز دليل ظني وقوع عند شواهد اما ان اخر فيفيد بمجموعها العلم او يستكشف بالتتبع والفحص عن تعويلهم على دليل قطعي يعلم
انه يكون دليلا قطعيا بحكم العادة بامتناع تواطئهم على الخطاء فان قيل الدليل القطعي لم يجر حتى يكشف الاتفاق عنه قدح فيما ذكره
في التواتر من اشتراط ان يكون الخبر امرا حسيا قلنا انما اعتبروا ذلك لان التواتر في غير الحسيات لا يستلزم افادة العلم كما بينا عليه في محله
لا انه يستلزم عدم افادة العلم فلا ينافي ما ذكرناه مع ان لنا ان نمنع عدم كون الدليل مفيدا للعلم حيث اذا كان المستكشف عنه دليلا سمعيا
ولا يقدح كون الدلالة امرا عقليا لاستنادها الى الخبر كما في تواتر التواتر وكذا لا ينافي ذلك ما سنذكره في بعض فروع حجة العامة من جواز ان
يجتمع الكل على الخطاء فان ذلك مسلم للايجاب الكلي لا ينافي الايجاب الجزئي واعلم انه قد يستكشف بالاتفاق عن وجود دليل ظاهري
عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل نصا بالخصوص وذلك كما اتفق على الحكم جماعة قد عرف من طريقهم الجري على
متون الاخبار كالصدوق وغيره ومن يجيء بعدهم فانه يستكشف به تارة عن كون الدليل نصا معتبر الاسناد متضح المفاد وذلك حيث يعرف
من طريقة المتقدمين الطعن في الاخبار بمجرد ضعف الاسناد او التردد في الحكم او الميل اليه بمجرد خفاء الدلالة وعدم وضوح المراد مع الاتفاق
التام بانهم وانظارهم لضبطهم وعلو مقامهم في علوم العربية وعلم الدراية وقد يستكشف به عن كون النص الموجود صحيحا او حسنا
يعرف منهم الجزم على العمل بها ويستكشف به اخرى عن كونه نصا في الجملة فيحمل عليه بانضمام الاتفاق الكاشف عنه اذا بلغ حد الشهرة
ويصلح بمجموعها لافادة العلم الاجمالي بالدليل او العلم التفصيلي في وجوب الاخذ به والركون اليه لكن شيء من ذلك لا يسمى اجماعا اذ المعتبر في
الاجماع الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم كشفا قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما ما نحن فيه فاستدلوا على حجية الاجماع بوجوه
عقلية ونقلية من الكتاب والسنة فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية وتقرير الاستدلال
ان سبيل المؤمنين اقوالهم وفتاويهم وقد جمع في الوعيد بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين ولا ريب في حرمة الاول على الاطلاق
فيكون الثاني ايضا محرما مستقلا والا لما حسن الجمع بينهما في الوعيد لقبح قولنا من سرق وشرب الماء وجب قطع يده واذا حرم اتباع غير
سبيل المؤمنين وجب اتباعهم اذ لا مخرج عنهما والاعتراض عليه من وجوه منها انه قد اعتبر في المشاقة كونها بعد تبين الهدى فيعتبر ذلك في
الاتباع المعطوف عليها ايضا لان العطف يقتضي التشريك فيلزم ان يكون القيد المعتبر في المعطوف عليه معتبرا في المعطوف ايضا لانهما كالجملة
الواحدة وحرمة مخالفة الاتفاق مع تبين كونه هدى لا يقتضي حرمة مخالفته مع عدمه كما هو المقصود اذ الكلام في حرمة مخالفة الاتفاق
المجرد عن الحجة لا المقرون بها واما ما ذكره بعضهم في توجيه الاعتراض بان اللام في الهدى للعموم فيتوقف ترتب الوعيد على اتباع غير
سبيل المؤمنين على تبين كل ما هو هدى ومن جملته الدليل الدال على حكم الاجماع فضلا عن غيره خفي لانه يؤدي الى عدم ترتب الوعيد المذكور
على احد من المنافقين والمتبعين لغير سبيل المؤمنين لعدم ظفرهم بكل ما هو هدى بل بالبعض وفيه بحث لمنع قضاء العطف بالمشاركة فظ
وتحقيق القول به ان العطف اما ان يكون بين الجمل التامة او بين غيرها وعلى الثاني اما ان يكون القيد من لواحق المعطوف عليه او من لواحق
ما قبله ففيها هذه الصورة الاخيرة لا يلحق القيد المتأخر الا ان يعرض هناك قرينة ولو حالية على اعتباره لاصالة عدمه مع قصور العطف
عن افادته فان قلت بمكن استفادته من ظاهر العطف من حيث انه مبني على المناسبة وهي اقوى مع المشاركة في القيد قلت انما يصح التعويل
على مثل هذه النكتة حيث يساعد عليها العرف والاستعمال وعدمه معلوم للمتتبع واما في الصورة الاخيرة فالظاهر لحوق القيد بالمعطوف
الى المعطوف مع امكانه اما على القول بان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فواضح لان تعلقه باحدهما مقيدا يوجب
تعلقه بالاخر ايضا مقيدا لاتحاده واما على القول بان العامل في المعطوف مقدر بقرينة المذكور فالظاهر ان يكون المقدر على حد
المذكور فيكون ايضا مقيدا مثله وظاهر ان الاية من الصورة السابقة فيحتاج اثبات القيد في المعطوف الى دليل واما القول بان المعطوف و
المعطوف عليه بمنزلة الجملة الواحدة على اطلاقه بحيث يتناول المقام ممنوع ولو سلم فالهدى المعتبر تبينه في ترتب الوعيد على المشاقة هو
كون الرسول حقا وحرمة مشاقته فتضمنته مشاركة المعطوف عليه في القيد اعتبار تبين ذلك في ترتبه على اتباع غير سبيل المؤمنين
ايضا وهذا لا يقتضي العلم بمستند الاتفاق ومنها ان غير سبيل ان كانا او كان احدهما للعموم دلت الاية على ترتب الوعيد على من
اتبع كل سبيل مغاير لكل سبيل من سبيل المؤمنين او اتبع كل مغاير لبعض او بعض مغاير لكل وهذا كله خارج عن محل النزاع وان لم
يكونا للعموم بل كانا للبعض لم يثبت به المقصود اذ لا ريب في حرمة مخالفة ما اجمع عليه المؤمنون في الجملة ولو بالنسبة الى المسائل المتعددة
من الدين فظ او ضرورة وفيه ايضا بحث لمنع الحصر والتحقيق انهما للجنس ووقوعهما في سياق الموصول يقتضي عمومهما لجميع
الافراد عموما افراديا بدليا لا شموليا ولا مجموعيا فيندفع الاشكال ومنها ان السبيل حقيقة في الطريق المسلوك وهو عبر

خارجه ما ذكرناه

مراده

[illegible]

الشرح

[illegible]

عليهم السلام وغيره مما لا يدل على تعيين الخلفاء الاثنى عشر بل يحتمل ان يكون المراد انه لا يزال الامر على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ولا يجتمع على النهي عن المعروف والامر بالمنكر وان كان سلمنا لكن وقوع الخطاء بعد الاجتهاد وبذل الوسع لا ينافي الحجية ولا يخرجه
عن المعروف لان ما ادى اجتهادهم الى كونه معروفا فهو معروف وان كان منكرا في الواقع وما ادى اجتهادهم الى كونه منكرا فهو
منكر وان كان معروفا في الواقع مع ان الخبر لا يستلزم عصمتهم بل يكفي كونهم اقل خطا سلمنا لكن يكفي في صدق الامة امر
بكل معروف واقعي ولو لم الا نهيهم عن كل منكر واقعي ولو لم الا نادرا يدل على عدم خطائهم في التعصيب مع ان الامر المحض عن
المفسدة من حيث ان الامر لا يدل على خطائهم فيما عدا الوجوب والتحريم من حكم الوضع والاباحة والمندوب والمكروه اما الاول فواضح
واما الاخيران فلعدم صدق الامر والنهي حقيقة مع ان المنكر لا يعم المكروه ولو سلم ان المراد بها معانيها الاعم ولو جاز اكتفاء العمل او
الترك ومطلق الرجحان لكان مفادها اعم اخص من المطلوب من حيث عدم دلالتها على عدم وقوع الخطاء منهم في الواجب بالحكم بندبيته
او في المندوب بالحكم بوجوبه او في المحرم بالحكم بكراهته او في المكروه بحرمته وفيها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس وجه الدلالة ان وصفهم بكونهم وسطا وهو يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة فيتبع اقوالهم على الخطاء لانه
يوجب خروجهم عنها وانما التعليل بان يكونوا شهداء على الناس يقتضي اتصافهم بالعدالة الواقعية المانعة من اجتماعهم على الباطل و
صدقه ظاهر لان ظاهر الاية على هذا التاويل يقتضي عصمة جميع الامة فلا بد من تنزيلها على مجرد الاهلية او تخصيصها بالبعض كالائمة
يظهر فساد الاستدلال للتعليل مع ان الحق في قبول الشهادة حصول العدالة بالفعل لا الاهلية دون الفعل لجواز ان يكونوا عدولا في الاخرة وان
لم يكونوا عدولا في الدنيا بحصول ملكاتهم قبل الموت او بعده مع جواز ان تقبل شهادة المؤمن الفاسق في القيمة ودعوى عدم جوازه كالا
الدنيا قياس مع الفارق ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فانه يدل بمفهومه على ان الرد اليهم والى صحيح
فرد واجب على تقدير عدم التنازع وهو صورة الاتفاق وليس ذلك الا لكون الاتفاق حجة مغنية عن تحصيل حجة غيرها وهذا الاحتجاج مدفوع
اما اولا فبالنقض بقول الجماعة فانه دونها اذا تجرد عن الدليل يجب خلوه عن التنازع مع ان المستدل لا يقول به ويمكن رده بالتزام
التخصيص واما ثانيا فبان الظاهر من المنازعة الخاصة في الحقوق والامور المالية دون الاحكام الشرعية كما يدل عليه قوله تعالى في الاية الاخرى
يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فيستفهم المفهوم اذ الحاكم يرفع المنازعة ولان المنازعة في الاحكام ان كان نزاعهم عن دليل لم
يجب عليهم الرد والا لكان نزاعهم محرما لما فيه من الحكم من غير دليل وتخصيص الاية بهذا الفرض المحرم تعسف بين وحملها على صورة
تعارض الاخبار او الادلة مع بعده يوجب عدم مساعدتها على المقام كما لا يخفى سلمنا لكن مقتضى المفهوم على ما ذكروه عدم وجوب الرد
على غير المتنازعين مع ان عدم وجوب الرد لا يستلزم وجوب الموافقة وانما يستلزم جوازها والمقصد اثبات الوجوب الا ان يتمسك بعدم
القول بالفصل واعلم ان قوله تعالى ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اوضح دلالة على عدم اجتماع الامة على الباطل من الاية
التي تمسكوا بها لكنه ظاهر في وجود معصوم بين الامة وكثير منهم لا يقولون به ولعلهم تركوا الاستدلال به لذلك واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله
لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله صلى الله عليه وآله لم يكن ليجمع امتي على الخطاء وقوله صلى الله عليه وآله يد الله على الجماعة والجواب اما اولا فبالطعن
بالسند ودعوى الغزالي انها متواترة معنى وان كانت من حيث اللفظ احادا مباهتة وعنادا لان من شرائط التواتر بلوغ المخبرين
عدادا يمتنع في العادة لكثرتهم اجتماعهم على الكذب واشفائه في المقام اوضح شيء حتى اعترف به جماعة من اهل الخلاف كالحاجبي والعضدي
وصرح به الغزالي ولان من شرائطه توافقها في المعنى المدعى تواترها فيه واشفائه في المقام ايضا جلي واما ثانيا فبمنع دلالتها على
المقصد اما الرواية الاولى فلان لفظ الخطاء فيها ظاهر في الجنس وقد حققناه في بحث المفرد المعرف فيكون مفادها عدم اجتماع الامة
على جنس الخطاء ونفيه ذلك ما يقوله الامامية من عدم خلو الامة عن المعصوم وانما يتم ما زعموه اذا كان المراد بالخطاء فرد منه وهو خلو
الظ من الفرد المعرف قطعا والعجب انه قد اعترف بما ذكرناه بعض اهل الخلاف وغفل عما يلزمه من فساد مذهبه وبطلان طريقته سلمنا لكن
مفاد الرواية ان جميع الامة او جميع علمائها من المعروفين والمشهورين لا يجتمعون على الخطاء وهذا مسلم عندنا حيث نقول بعدم خلو عصر
من الاعصار من معصوم حافظ للشريعة ولا دلالة لها على حجية اجماع علماء العامة ولا العلماء الظاهرين من الامة ولا على الاجماع من حيث
كونه اجماعا كما زعموا وبهذا يظهر الجواب عن الرواية الثانية واما الرواية الثالثة فان حملت على اطلاقها لزم منه وجوب موافقة كل
جماعة وان كانوا بعضا من اهل الحل والعقد وهم لا يقولون به ومع العدول عنه فليس هناك معنى ظاهر يرجح الحمل عليه فحملها على صورة
اتفاق الكل من العلماء ليس باولى من حملها على ارادة جماعة مخصوصين وهم كبار الصحابة الذين عرفت لهم المزية على غيرهم علما وعملا
كعلي وسلمان وابي ذر ومقداد وعمار واضرابهم ممن اعترف بفضلهم العامة والخاصة وهؤلاء الذين هم انكروا بيعة الاول بعد ما
عرضت عليهم حتى الزموهم بها بالتخويف والتهديد فالتجئوا اليها تقية منهم ولا ريب انه يسوغ عند الخوف ما هو اعظم من ذلك قال الله تعالى
من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان قال الا ان تتقوا منهم تقية وكان فيها تعريض بما بينهم في ذلك و
تنزيلها على هذا المعنى ليس بابعد من تنزيلها على ما ذكروه من حجية اتفاق السقيفة الذين عقدوا بيعة الثلثة واما الرواية الاخيرة

مقصود لانها على ما ذكروه اوضح وحملها على المعنى المتقدم ممكن واما العقل فتقريره بوجهين الاول انا نعلم بالعادة تحمل اجتماع الكل على الحكم الغير
من غير دليل قاطع لما ترى من اختلاف انظارهم وافكارهم فان الدليل الظني مما لا يتفق التوافق عليه عادة مع فساده واصرح بجواز توافقهم من
دليل ظني اجمعوا على حجيته كخبر الواحد او عن ادلة ظنية عند كل فرقة منهم على بعضها فلا يستفاد القطع من مجموعها وبالجملة لا نسلم قضاء
العادة بتحمل الموارد بعد الاتفاق من دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعيا لكنه لا يثبت المقصود وهو كون الاجماع حجة
على الاطلاق الثاني ان المجمع قد اطبقوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحمل اجماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل قاطع او ورد
عليه امران الاول ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعى اطباق الجميع واجاب عنه بعض من اخذ المتبادرين
اباه وغشي بصيرة التحفظ الطبع تعظيم كبرائه بان هؤلاء لشذوذ من قليلون من اهل البدع والاهواء قد نشأوا بعد اتفاق الآراء فلا يعتد
بخلافهم وانت خبير بان ما نسبوه الينا من انكار حجية الاجماع انما هو منهم علينا كسائر مفترياتهم من ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح
مبتدعاتهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع مطلقا وانما ننكر حجيته من حيث كونه اجماعا وننكر انعقاده في زمن الغيبة بمجرد اتفاق العلماء
المشاهدين مع ان منا من يعتبر الحجية كما عرفت الثاني انه ان اراد تحقق الاجماع بالاجماع وانه دور وجوابه واضح لا تحجية هذا الاجماع على حدة
من الدليل ليس تحجية مطلق الاجماع بل الكشف عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور اقول ويرد عليه المنع من قطع الكل بحجية الاجماع فان مناط هذه
الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجهال فضلا عن غيرهم بل قد قيل ان اول من القى هذه الشبهة بين الناس واستحصف قومه بها حيث ام ردع الفلق
عن اهل الحق لم يجد سبيلا اليه سواها فروى لهم انه سمع من الرسول انه قال لا تجتمع امتي على الخطاء فاشار لهم الى الاجماع على امير المؤمنين
معدوا انهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق بذلك وعجل بذلك مخافة ان يفرغ صلوات الله عليه من كان معه من خواص الامة من تغسيل الرسول
وتجهيزه ودفنه والصلوة عليه فيخلوا بامامه فتركوا تشييع جنازة نبيهم والصلوة عليه وتفرقوا من حوله وسابعوا الى عقد البيعة
نصب الامير ثم قد وقع التشاجر بينهم هناك مما لا يخفى على من وقف على كتب الفريقين واطلع على الاحوال التي جرت في البين فان زعموا ان الذين
اجتمعوا على بيعة الاول كانوا قاطعين بحجية الاجماع ولولا تلك الرواية لقطعهم بصحة صدورها وبمرادها منها مجاهرة واضحة اذ بعد تسليم
وثاقة المجمعين ودينهم والتزامهم بعدم التخلي عن منهج الشريعة وخلوصهم من الدواعي النفسانية من حب الرياسة والطمع في منصب الامارة
او بعض اهل الحق المنبعث من شقوتهم الذاتية وخشونة فطرتهم الاصلية مع ان الكل ممنوع والآثار المنقولة سندا واضح عليه فلم لا يجوز ان
يكونوا قد عولوا على تلك الرواية من حيث كونها خبرا احاديا وانه حجة كما في سائر المسائل الشرعية وان ظاهر اللفظ يقتضي ذلك فلا يعدل
عنه من غير قرينة كيف لا وقد كان اكثرهم عوامهم مجاهرة وقد انكر عليهم ذلك اولو الدراية والبصيرة التامة كعلي وسلمان وابي ذر
ومقداد فلم ينفع فيهم الانكار واصروا على المعاندة والاستكبار وحتى انهم الزموهم بها بالتحذير والتخويف ولو كان غرضهم عدم التخلي
عن جادة الشريعة لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافا الى منكرات اخر صدرت منهم كغصب فدك ورد شهادة اهل العصمة وضرب
عمار ونفي ابي ذر وطرح المصاحف الى غير ذلك مما يشهد به الرجوع الى الكتب المعروفة والاسفار المشهورة واما من تاخر عنهم فان صح قطعهم
بحجية الاجماع فانما هو قطع عن اماتة اثبات الظن في حق من قبلهم مع قلة الواسطة وقرب العهد بالجملة فليس لهم في تاصيل مذهبهم مستند الا
الاجماع ولا لهم دليل على حجية الاجماع يصلح للذكر الا هذه الروايات المقدوحة سندا ودلالة لا لكتبهم وطوامرهم مشحونة بذلك
لو كان لهم دليل اقوى ومستند اجلى لذكروه واشتهروا به اذ طال ما تشاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد وترويج طريقتهم الكاسدة
مزيدوا على ذلك شيئا يكون اقوى دلالة واوضح افادة ولقد افرط بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلتهم فادعى الضرورة على حجية
الاجماع والظاهر انه لما صاق عليه المجال وانقطع به طريق الاستدلال لاستراح بجعل الدعوى ضرورية خوفا من شناعة الالزام ومحافظة
على اساس دين آبائه وكبرائه من الانهدام والانصاف ان هذه الدعوى في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام واحتج منكرو الاجماع
بوجوه سخيفة غير صالحة لان تذكر فالصفح عنها اولى واجدر بقي في المقام مباحث مهمة لا بد من التنبيه عليها الاول ذهب بعض العامة الى
امتناع الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة نظرا الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان الاحاطة بهم والوقوف على آرائهم
واما في زمن الصحابة فقد كان الاطلاع عليه ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم فكان الاحاطة بهم وبآرائهم متيسرة ورام باستثناء الصورة
المذكورة تصحيح مذهبهم حيث ان مبناه على الاجماع واعترض عليه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة
عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه واورد عليه في المعالم بان مقصود ذلك القائل عدم امكان الاطلاع على
الاجماع ابتداء من غير جهة النقل وما ذكرتم انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يدل عليه كلامه اخيرا فلا ورود له عليه رده
بعض المعاصرين بان مراد العلامة تظافر الاخبار على نقل كل فتوى من فتاوى العلماء لا على نقل الاجماع ومنشأ الغفلة افراد الضمير
المجرور في قوله اقول في كل من الرد والايراد والاعتراض مع اصل الدعوى بطرا اما في الرد فلانه مع كونه تعسفا في كلام العلامة
حيث تذكر الضمير مع تاخر المرجع الذي ذكره مضافا الى عدم سبق ذكره صعيف لان العلم بالاجماع على تقديره ايضا يكون بالنقل اما
ان يكون النقل تفصيليا واطلاق كلام المورد يتناول النقل التفصيلي والاجمالي واما في الايراد فلان مقصود القائل منع امكان

الاطلاع

الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد من الصحابة مطلقا وغرض المعترض امكان الاطلاع عليه بطريق النقل فالدافع واضح نعم لو اراد المصنف
بيان امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد من الصحابة بطريق النقل لم يكن لاعتراضه مساس بكلام القائل لكنه غير صالح لهذا الشيء
واما في الاعتراض فلان قضية ما ذكره القائل من كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار الارض ان تم وصلح دليلا على منع امكان الاطلاع
على اقوال العلماء بغير طريق النقل كما هو ظاهر الاعتراض لصلح دليلا على منع امكان الاطلاع عليها بطريق النقل الا ما شاء الله فضلا عن النقل
المتواتر اذ ليس الاحاطة بنقل الوسائط في النقل والعادة اولى من احاطتنا بالاقوال فالمنع من امكان الثاني في مرتبة المنع من امكان الاول
واما في اصل الدعوى فبان الاطلاع على الاجماع في غير زمن الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى اقوال الباقين ولو
بطريق الحدس من حيث ضوح المدرك وظهور المسئلة مما لا يكاد تناله يد التشكيك ضعيف شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت
اليها ثم ان صاحب المعالم قد اقتفى اثر هذا القول فقال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما مضى منه
جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهد بين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم
وهذا مما يقطع باستحالته فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد
حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب
لعصر ظهور الائمة ع وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع وما في مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
سائلا القول المذكور مع ما اعترض العلامة واجاب بما حكيناه عنه اقول الظاهر ان من اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المجمعين على وجه لا
يعرف نسبة اقواله بالنسبة الى زمن الغيبة يطلق القول بانه لا يتمكن فيه من الظهور بطريق يعرف نسبة فيظهر ثمرة ما لزمن علماء
الشيعة مع اختفاء نسبة لقاء الحق بينهم وربما امكن هذه الدعوى بالنسبة الى بعض ازمنة الظهور ايضا كالزمن الذي يشتد فيه امر التقية
او يكون الامام فيه محبوسا واما بالنسبة الى الزمن الذي كان الامام فيه ظاهرا متمكنا من نشر الاحكام فيشاع هذه الدعوى عجيبة
على احد مما يدل على ما ذكرناه ان دعوى الاجماع انما توجد في كلمات اصحابنا الذين نشأوا بعد الغيبة ودعوى انهم عثروا في ذلك على اتفاق
العلماء في زمن ظهور الائمة او ما يقرب منه على وجه قطعوا بدخول المعصوم فيهم على وجه لا يعرف نسبة مجازفة بينة مع ان الاطلاع عليه لا
يكون الا بطريق النقل وطريقهم لا ينحصر فيه بل الغرض في ظاهر كلام صاحب المعالم في غير صورة النقل مطلقا وان امكن شموله على النقل الاجمالي
فساد هذه الدعوى في زمن الغيبة ايضا لان مبناها اما على ما ذكره الشيخ من الوجوه المتقدمة فقد عرفت فسادها وانها لا توجب القطع
ولا الظن بذلك او على ان الامام موجود بين العلماء الظاهرين من الشيعة لكن على وجه لا يعرف انه امام وهذا ان لم يقطع بخلافه فلا اقل
من الظن القوي بعدمه فكيف يمكن دعوى القطع به والتحقيق ان الاجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الاتفاق الكاشف عن مواطئة المعصوم
وتأييد كاشفه هذا مما لا يختلف الحال فيه بالنسبة الى زمن ظهور الامام وخفائه ثم تعليله امتناع الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة باشتباه
وجود المجتهدين المجهولين عليل اذ لا بعد في وجودهم عقلا وعادة ودعوى القطع باشتباههم في زمن الغيبة حتى بالنسبة الى زمن المدعين للاجماع
ووجودهم في زمن الظهور مجازفة واضحة واما تبرير الاجماع في كلامهم على مضي الشهرة فلا يخلو من بعد لعدم مساعدة الاصطلاح المعروف عليه
واشتباه القرينة الصارفة ظاهرا في كلامهم واما ما ذكره بعض العامة فليس له كثير تعلق بما قالته لان مبنى المنع فيه على انتشار العلماء بعد عصر
الصحابة ومبنى المنع فيها على عدم وجود المجتهدين المجهولين وكان غرضه مجرد المماثلة في المنع لا في التعليل الثاني اذا افتى جماعة وسكت الباقون
[illegible] الخالفين ولم يحصل الاستكشاف عن قول المعصوم فلا ريب في عدم كونه اجماعا وتسميته النوع الاول بالاجماع السكوتي اما مجاز
والوصف قرينة عليه او حقيقة باعتبار التركيب او التقييد واختلفوا في حجيته فعن الشهيد في الذكرى اختيار حجيته لكن المصرح به في كلامه هو
النوع الثاني ويستفاد منه حجية النوع الاول بالفحوى وفصل الفاضل المعاصر فاختار حجية الثاني دون الاول محتجا على القائلين بادلة
الطرفين وهو يمكن من الغرابة وذهب آخرون الى المنع مطلقا والتحقيق ان كان بحيث يستكشف به عن وجود دليل معتبر عند ناكرة
ولو ضعيفة ان صلح قولهم حجة والا فلا اما حجية الصورة الاولى فظاهر وقد سبق التنبيه عليه واما عدم حجية الثانية فلا
وضعف مستند القول بحجيته كما سيأتي نعم من سلك في حجية الاجماع مسلك الشيخ يلزمه القول بالحجية في المقام خصوصا بالنسبة الى القسم الاول
وقد عرفت ضعفه مما سبق احتج الشهيد في الذكرى بان عدم النهي تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم وانه لا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل والجواب ان عدم النهي انما تمنع عن الافتاء من غير دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كون دليل معتبرا عندهم ان يكون معتبرا عندنا
لوقوع الاختلاف في الادلة كوقوعه في الاحكام وقد يستدل للشهيد بان قولهم يفيد الظن وان قلوا لخلوه عن المعارض وانه حجة عند
انسداد باب العلم وبان الاصحاب كانوا يأخذون بما يجدونه في شرائع الصدوق وعند اعواز النصوص يحسن ظنهم به وعدوه اكرواته
والجواب ان انسداد باب العلم انما يوجب حجية الظن في الادلة لا في الاحكام كما سيأتي تحقيقه في محله وان عمل الاصحاب على ما يجدونه في الشرائع
غير ثابت على وجه يصح الاستناد اليه مع ان تعويلهم عليه لم يكن من جهة كونه قولا لم يعثروا بالمخالف والا لما اقتصروا على الشرائع ولما
تعدوا الى المواضع التي عثروا فيها بالمخالف بل من حيث وثوقهم بان فتاويه متون الاخبار المعول عليها وقد عرفوا ذلك عنه بالتتبع كلماته

كما انه لو تصريح بذلك فلا تعلق له بالمقام واحتج بعض العامة على حجية الاجماع السكوتي بان السكوت دليل الرضا والقبول على هذا يرجع
الاجماع السكوتي الى الاجماع المطلق والجواب المنع على السكوت اعم من الرضا لاحتمال التوقف او الفهل للنظر او لبعد يده في حق غير المعصوم
او التقية لخوف الفتنة بالانكار او لانه لا يلزم للمجتهد الانكار لعلمه مثله عند مخالفته لان وظيفة كل المرجوع الى مؤدى نظره الثالث نقل
الشهيد الذكرى ان بعض الاصحاب الحق الشهرة بالجمع عليه واستقربه ان اراد الالحاق في الحجية دون التسمية وعلله بامرين الاول
ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الفتوى بغير علم وليس في عدم وجدانا الدليل دلالة على وجوده في الواقع وضعفه ظاهر لان عدالتهم انما
تمنع من الافتاء من غير ما ثبت حجيته عندهم ولا يلزم من ثبوت حجيته شيء عندهم ثبوت حجيته عندنا بعد ما ظهر من وقوع الخلاف
في الادلة وقدم التنبيه على ذلك الثاني قوة الظن في جانب الشهرة اقول هذا التعليل ان لم يجعله مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم
وبقاء التكليف كما هو الظاهر من بيانه فلا خفاء في سقوطه اذ الاصل عدم جواز العمل بالظن وان كان قويا ما لم يبلغ درجة العلم وفرض
في المقام يوجب كون الشهرة اجماعا وهو ليس محل البحث وجواز التعويل على خبر الواحد وظ الكتاب ليس من جهة كونه مفيدا للظن المطلق
او الظن القوي حتى يتسرى الحكم منه الى الشهرة بل من حيث التعبد او من حيث كونه مفيدا للظن الخاص فلا يتعدى الى سائر موارد الظن
العارية عن الدليل وان جعله مبنيا على تلك القاعدة فهو وان كان مستقيما على طريقة بعض متاخري المتاخرين الا انه غير مرضي
عندنا لما سنحققه من ان انسداد باب العلم ثابت في الاحكام والادلة وبقاء التكليف بها مسلوم وقضيته الحكم بوجوب التعويل في الاحكام
على الادلة الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام وكون الشهرة من جملة تلك الادلة ثم كيف والشهرة بينهم حجتها او اخذا عن الدليل الثالث
في المعالم بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواضحة بعده كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشأوا
بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا لحسن ظنهم به ثم نقل هذه الحكاية عن جماعة وبما اوهم كلامه هذا الترامه بحجية الشهرة التي كانت قبل
زمن الشيخ نظرا الى افادتها الظن وهو الذي يناسب احتجاجه على حجية خبر الواحد بانسداد باب العلم الى الاحكام ووجوب التعويل معه على الظن
فيها فيشكل عليه بان الشهرة بعد الشيخ قد يكون من غير اتباعه فكيف الحاق المنع من حجيتها وقد عرفت ما قررناه ضعف الطريق المذكور ومن تامل
في عبارة المعالم في المقام وفي المبحث المتقدم عليه وقف على ضعف الوهم المذكور ثم لا يخفى ان ما نسب الى العلماء الذين كانوا بعد الشيخ من تقليدهم
اياه يشبه ان يكون وهما من حيث انهم لما وافقوه في المسلك والطريقة غالبا افضى ذلك الى موافقتهم له في الاحكام ايضا غالبا فاشتبه ذلك
في باديء النظر انهم انما عولوا فيها على تقليده مع ان فتاوى الشيخ مختلفة ولو كان تعويلهم على تقليده لوجب عليهم الرجوع الى رايه المتاخر
مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ في بعض المواضع كما نبه عليه بعضهم ثم هذا لا يجامع ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموات
الا ان يكون مع اعواز المجتهد الحي في زمانهم وهو بعيد وقد يستدل على حجية الشهرة بعموم قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك وترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ما من اداة العموم فيتناول الشهرة في الفتوى ايضا وايضا يتناوله
عموم المجمع عليه فان المراد به المشهور او ما اجمع عليه الاكثر لا ما اتفق عليه الكل كما هو الظاهر لمنافرته لتعليل الاخذ بالمشهور به وايضا
تعليق الحكم بعد الزيادة على الوصف اعني المجمع عليه بالمعنى الذي سبق يدل على انه كان من حيث قيام المبدأ به فيدل على ثبوت الحكم للمقام
ايضا لاشتراك العلة ثم المفهوم من التعليل المذكور ان حجية الشهرة ليست من حيث نفسها بل من حيث كونها مفيدة للظن لان المراد بنفي الريب عنه
فيوافق ما مر في الدليل الثاني وجوز ان المراد بالموصولة في المقامين الرواية دون الفتوى بقرينة ان السؤال عن تعارض الرواية [illegible]
بق من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد انما يتم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو مفقود في المقام لسبق الرواية بالذكر [illegible]
اليها وقد اعترف في محله ان الموصولة انما تفيد العموم حيث لا عهد والشعار الدليل ضعيف سلمنا لكن سند الرواية قاصرة عن التعويل عليها
العمل بها انما يوجب الاجمال في محله ولا سبيل الى التعدي عنه ولو سلم فحالفتها للمشهور بالنسبة الى المقام يوجب طرحها فيه كما سنشير اليه وقد
يورد على القائلين بحجية الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها لان المشهور عدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع
واجيب بوجوه الاول ما ذكره بعض المعاصرين من ان الشهرة التي نقول بحجيتها هي الشهرة في الفروع والشهرة التي انعقد على عدم حجية
الشهرة انما هي الشهرة في الاصول ولا نقول بحجيتها حتى يلزم منه عدم حجيتها في الفروع وفيه نظر لان الحجتين اللتين تمسكوا بهما على حجية
الشهرة ان تمتا دلتا على حجيتها في الاصول ايضا فان عدالتهم كما تمنع من الاقتحام على الفتوى من غير دليل في الفروع كذلك تمنع منه في الاصول
ايضا ودليل انسداد باب العلم مشترك بين مباحث الاصول والفروع غاية ما في الحقيقة في محله والظن بالشهرة حاصل في المقامين الثاني ان
الحجة انما تناقض بحجية كل شهرة تفيد الظن بموردها والشهرة التي انعقد على عدم حجية الشهرة ما لا تفيد الظن به فلا يصح التعويل عليها
في منع حجية الشهرة وفيه ايضا نظر لان الشهرة في نفسها تفيد الظن ما لم يقدح فيها قادح وليس في مقابلة هذه الشهرة ما يصلح للقدح فيها
سوى الاصل اعني اصالة عدم قيام دليل على عدم حجيتها بعد انسداد طريق العلم بناء على حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته كما هو قضية ما
قرروه في الطريق العقلي او عموم الرواية على تقدير تسليم شمولها للمقام وشيء منهما لا يصلح للقدح اما الاول فلان مرجعه الى عدم الدليل
وهو لا يصلح لمعارضة امارة والا لاشتغل فاتحة القول بحجية الشهرة واما الثاني فلانه بمجرد عموم ولا ريب في رجحان الدليل الخاص

عليه

[illegible] من يقول بحجية الشهرة بينها وبين مقابل الموهومات والمظنونات بل سائر الظواهر فلا يتم التصريح بأنها الثالث ان الدليل
الدال على حجية الشهرة وهو الظاهر فيطلق الدلالة لا يدل على حجية الشهرة القائمة على عدم حجيتها لانها ظنية الدلالة وفيه بينا بطلان الدليل
الدال على حجية مطلق الشهرة ان افاد حجيتها بحسب الواقع اشكل التخصيص وان افاد حجيتها بحسب الظاهر ما لم يقم دليل على خلافها فاستدلوا بحجيتها
لعدم حجيتها دليل يصلح للدلالة على حجيتها فوجب الاعتذار هذا ويمكن ان يجاب ايضا بان الدليل الدال على حجية الشهرة لا يدل على حجية الشهرة
عدم حجية الشهرة لانها غير مستلزم للحجية لما يلزم من وجودها عدمها فيرجع مفاد الدليل الى حجية شهرة لا يثبت حجيتها وهي ما عدا الشهرة على
عدم حجية الشهرة ويشكل بان مفاد الدليل المذكور حجية مطلق الشهرة فتخصيصه بغيرها انعقد على عدم حجية الشهرة ليس باولى من تخصيصه
بما انعقد على غيرها فيتكافأ الوجهان ثم من فصل بين الشهرة المنضمة برواية ضعيفة وبين الشهرة المجردة فتح
من حجية الثانية وان حصل الظن منها لما مر من قيام الشهرة على عدم حجيتها وبقي على حجية الاولى لما مر في الدليل الثاني مع عدم ثبوت الشهرة على
عدم حجيتها وهو ضعيف لان الشهرة منعقدة على الظن على عدم حجية الشهرة مطلقا نعم يصلح عند كثير منهم الشهرة لمناضلة الرواية الضعيفة
وجبرها وذلك لا يقتضي القول بحجيتها ومن هنا ربما ينشأ الوهم حيث يتوهم ان تعويلهم في ذلك على الشهرة المنضمة بالرواية لا على
الرواية المنضمة بالشهرة والذي ظهر لنا هو الثاني والتحقيق عندي ان الشهرة ان كشفت عن وجود حجة معتبرة عندنا ولو بسبب ما
الشهرة كرواية ولو ضعيفة مستندا او دلالة بحيث يصلح الشهرة لجبرها كانت حجة وجاز التعويل عليها والكلام في حجيتها كالكلام في الخبر
في حجية الاجماع والا فيرجع في ادلة الاحكام دون نفس الاحكام قلنا في المقام ذكرنا ان الشارع انما اعتبر في بعض الاخبار من انا مكلفون
بالضرورة من الدين بانا مكلفون في زماننا بالاحكام المقررة في الشريعة كما نعلم بانا مكلفون بتحصيلها واستفادتها من طرق مخصوصة
قد اعتبرها الشارع طريقا اليها وبعبارة اخرى نعلم بانا مكلفون بالفعل بالعمل بمقتضى ادلة مخصوصة وقد قررنا هناك ان تلك الادلة
ان امكن تحصيل العلم او ما يثبت قيامه مقامه بعضها اجمالا لكن العمل بها يبتني على معرفة تفاصيلها ولا طريق الى تحصيلها بالعلم ولا بطريق
على حسب المعمول فيها على الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها فيها ولو بعد انسداد الطريقين او الطرق الظنية التي هي كذلك ولا خفاء في ان
الشهرة عند خلوها عن المعارض من الامارات المفيدة للظن بما انعقدت عليه لا دليل على عدم حجيتها في الادلة بعد انسداد طريق العلم
فيتعين القول بحجيتها لا يقدح في ذلك انعقادها على عدم حجية نفسها لان تخصيص هذه الشهرة الظن بعدم حجية نفسها كما ان تخصيص الظن
بعدم حجية غيرها فلا يحصل ظن بعدم حجية غيرها سالم عن المعارض اذ مفادها ظن مظنون بها عدم حجيته فيسقط عن درجة الاعتبار
كالدليلين المتعارضين اذا تكافئا فيبقى الظن الحاصل من الشهرة المنعقدة على حجية طريق غير الشهرة سالما عن المعارض السالم ويحتمل القول
بالاخذ بالشهرتين لكون اقوى الظنين وليس بمعتمد والتحقيق هو الاول ولا فرق بين ان يكون الدليل المثبت حجيته بالشهرة نوعا كليا
كالخبر الموثق والاجماع المنقول او شخصا جزئيا كما لو انعقدت على حجية رواية ضعيفة او عامية او اصل مثبت او سيرة ظنية لعدم تقديم
ظاهر مقابل اصل او غيره ذلك فان التحقيق عندنا عدم حجية اكثر انواع هذه الطرق لكن اذا قامت شهرة على حجية فرد منها خصوصا
كان حجة ولا يتعدى الى غير مورد الشهرة حتى انها لو انعقدت على العمل برواية ضعيفة عامية في بعض مواردها فقط اقتصر على العمل في
مورد العمل ولا يتعدى الى بقية مواردها وكذا لو انعقدت على العمل ببعض الرواية دون بعض فانه لا يتعدى الى غير محل العمل ولا يتوهم
ان ما ذكرنا من هذا اليأس حجية كل شهرة اذ لا بد للقائلين من مستند معتبر عندهم فان عدالتهم يمنع من الافتاء بدونه ويثبت اعتبار
[illegible] بعدمه بقيام الشهرة عليه ذلك لانه يلزم من توافقهم على الحكم توافقهم على المستند لجواز ان يستند بعضهم الى غير
[illegible] بعض الاخر بحيث لا يتحقق شهرة على مستند نعم لو عرف منهم الاشتراك في المستند بالتصريح او بالفحوى صح التعويل عليه كما
بينا ولا يذهب عليك ان قولنا بحجية الشهرة في امر انما هو بالنظر الى نفسها كما هو الشان في البحث عن كل دليل صحيح والا هذا ناخذ بخلاف الشهرة
عند قيام امارة اقوى منها او اصح فساد ما اخذها ولنا على عدم حجيتها في نفس الاحكام ان الطرق اما منحصرة في الطرق المعلومة والمظنونة
وعدم كونها من الطرق العلمية واضح وكذا عدم كونها من الطرق الظنية بعد ما عرفت من ان المعروف بين اصحابنا عدم حجيتها بنفسها نعم
تصلح الشهرة على الحكم لجبر الرواية الضعيفة الدالة عليه اذا كانت مروية من طرقنا حيث لا يعلم بانتهاء الشهرة الى عمرها او علمائه لكن لم يكن ذلك
للاعراض عنها بل لعدم الشعور عليها نظرا الى حصول الوثوق بصحة صدورها لا سيما اذا تمسك بها اصحابه خصوصا اذا كانت قوية بقيام
السند وقد حققنا انفا في مبحث الاخبار حجية الاخبار الموثوق بصحتها وان كان لا امارة خارجة واما اذا كانت الرواية عامية مروية من طرق
مخالفينا فالظاهر عدم اجبارها بالشهرة على الحكم لان القول بحجيتها يؤدي الى القول بوجوب المراجعة الى كتب احاديث المخالفين في مثل ذلك وجوب
الى كتب اصحابنا الوجوب بذلك التجهد وسعة في الادلة وفساده ظاهر من الطريقة المعروفة بين اصحابنا واعلم ان الشهرة الغير الكاشفة قد تعقد
على الحكم بدليله وقد تعقد على الحكم دون دليله وقد تعقد على الدليل دون الحكم وقد عرفت مما حققنا ان النوع الاول لا يجدي ان الثاني
لا يجدي لكنه صالح لجبر الاخبار الضعيفة المروية من طرقنا واما النوع الثالث فاما ان يعقد على الشهرة على خلاف حكم الدليل او لا اما الثاني
فلا اشكال في بقاء الدليل منه على حجيته ما لم يعارضه معارض واما الاول فالحق انه لا يسقط الدليل المخالف المشهور ويبقى على الحجية ما لم يكشف بالتتبع

بالشهرة عن وجوده خلل يخل به او تنعقد على معارض معين وكونه اقوى وقد يوجد في كلام بعض المعاصرين من ان الشهرة بتوجب
كثرة الاخبار الحق تخالفها وانه كلما كانت الاخبار الحق تخالفها اكثر واشهر كانت الشهرة اقوى لانه اذا كانت الاخبار صحيحة صريحة
اذا لم يكن على المشهور دليل ظاهر او كان عليه دليل ضعيف وهذا على اطلاقه غير جيد لان تجرد وجود المعارض عندهم او كونه اقوى لا
يوجب كونه كذلك عندنا واعلم ان الشهرة تنقسم الى محصلة ومنقولة فالمحصلة هي الشهرة التي علم بها بالتتبع في كتب الاصحاب او نقل
من يحصل القطع بنقلهم اما لكثرتهم او لمساعدة امارات خارجية والمنقولة هي التي تصل الينا بنقل من لا يحصل العلم بنقله وثبوتها بالطريق
الاول ليس موضع خفاء واما بالطريق الثاني فموضع كلام والتحقيق انه ان امكن الاطلاع عليها بالطريق الاول لم يجز التعويل على النقل
بالاصل لعدم حصول الاستقراء التام المعتبر في الاجتهاد والاجماع مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على الظن من نقل الشهرة فان
قلت لا مصنف لكثير من اصحابنا وكثير من اصحاب التصنيف قد اضمحلت مصنفاتهم واندرست كتبهم فالمعين من يطلع على قوله من الاصحاب
الا البعض فكيف يمكن الوقوف على الشهرة والعلم بها مع الجهل بقول الاخرين وايضا تدوين القضايا لم تكن متداولة بين قدمائنا
وانما كان طريقهم الجمود على تدوين الاخبار غالبا كما نبه عليه بعضهم فكيف يمكن الاطلاع على مذاهبهم وارائهم قلت اما اطبار الاصحاب
وعوتشاورهم الجهر وغيرهم اولوا مصنفات معروفة وكتب مشهورة وقد تقاربت ازمانهم واعصارهم والغالب وقوفهم على مذهب معاصريهم
ومن قبلهم الى عصرهم وتقدمهم لنقل اقوالهم ولو بطريق الاجمال وعدم تعيين القائل فمع عدم نقل الخلاف الا عن قليل ممن
بعد زمانهم عن عصرهم يحصل الظن بموافقة سواهم واما قدماء اصحابنا فيعرف مذاهبهم غالبا بكتب الاخبار التي دونها للعمل او بالنقل او بمساعدة
امارات خارجية يقف عليها المتتبع على انه لا يبعد ان يقال ان الشهرة المفيدة للظن هي التي يناط بها الاحكام السابقة هي الشهرة بين
من وقف على قوله من اصحابنا الذين تداولت كتبهم ونقلت ارائهم دون غيرهم ممن يتعذر الوصول الى معرفة قوله غالبا واعلم انه
لو قد تعارض الشهرة بين المتقدمين والشهرة بين المتاخرين فيمكن ترجيح شهرة المتقدمين لكونهم اقرب الى زمن المعصوم واطلع على
الاخبار والاثار وترجيح شهرة المتاخرين لكونهم ادق نظرا واعرف بوجوه الاستنباط وقد قيل رب حامل فقه الى من هو افقه منه
ويحتمل عدم الاعتداد بخصوصية احديهما والرجوع الى ما هو المشهور بين الكل على تقدير تحققه ولو قيل بالرجوع الى ما يكون
الظن معه اقوى وان ذلك يختلف باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في الشهرة في الفتوى واما الشهرة في الرواية فنحو انجبار
ضعف بجبر الرواية الضعيفة وان لم يساعدها الشهرة في الفتوى ويتحقق بتكرر موضع الضعف من السند بحيث يحصل معه الاعتماد
بصدق الخبر ويختلف ذلك باختلاف مراتب الضعف ولو تحقق الضعف في جميع رجال السند اعتبر التكرر في الجميع واما اشتهاره
بين الرواية في نسب المحدثين فلا يخرج من توثيق تاييد لكن لا يبلغ بمجرده درجة الحجية **فصل** ينقسم الاجماع الى بسيط ومركب
فالاجماع البسيط هو الاجماع المنعقد على حكم واحد ولو تعددت الاحكام وانعقد الاجماع على كل واحد منها فاجماعات بسيطة
يقابله المركب وهو الاجماع المنعقد على حكمين او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد سواء كان في موضوع واحد كاستحباب
الجهر في ظهر الجمعة وحرمته حيث افترق الاصحاب فيه فرقتين فالقول بوجوبه مثلا خرق للاجماع المركب او في موضوعين فما زاد
كتبديل الركعتين من جلوس بركعة من قيام في الشك بين الثنتين والثلث وبين الثلث والاربع فان من قال بجواز تبديلهما بها
فالربع في المقامين ومن منع منه منع منه في المقامين فالقول بجوازه في احدهما دون الاخر خرق للاجماع المركب وتحقق هذا النوع
بعدم القول بالفصل ايضا وهو اعم من الاجماع المركب من وجه لجواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوع عن قضاء عدم الاستقراء
غير ان يستقر الاراء على التعيين مطلقا على مذهب العامة او في الظاهر مع القطع بدخول المعصوم مع احتمال وجود مانع في حقه كالتقية
بناء على مذهبنا او لعدم علمنا بما استقرت عليه الاراء عند الفريقين والاظهر ان يختص الاجماع المركب بما يتحد فيه مورد الاقوال
ويجعل لما يتعدد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسئلتين وذكر احكامهما اذا تحقق
عندك هذا فلا بد لنا هنا من تحقيق مقامات الاول لا يجوز مخالفة الاجماع البسيط على طريقتنا حيث يكون كاشفا عن قول
المعصوم الواقعي مطلقا وجهه واضح واما ما كشف عن قوله الظاهري فيجوز مخالفته مع قيام دليل على خلافه كما لو استكشف بالاتفاق
عن حكم الامام بطهارة المخالفين في الجملة فانه يجوز مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما ظاهريا منوطا بالتقية وكذا
لو استكشف بالاجماع عن تاصيله لاصل عام على وجه يقبل التخصيص عند قيام دليل عليه ولو علم اجمالا بورود الحكم منه مورد
التقية ولم يظفر بدليل يدل على تعيين المخالف ففي جواز الاخذ به وعدمه وجهان اظهرهما الاخير نعم لو علم ان المنظور فيه مراعاة
مصلحة في المكلفين وعلم بقائها في حقنا وجب الاخذ به وفي صورة الظن بها او باحدهما مع العلم بالاخر وجهان وقريب منها
صورة الشك ولا يذهب عليك ان هذا التفصيل لا ينافي ما قررناه سابقا من حجية الاجماع مطلقا لان الملحوظ هناك انما هو
الاجماع من حيث نفسه كقولنا بحجية قول المعصوم فان الملحوظ فيه نفس القول ولو فرضنا القول بالرأي الواقعي او عالم بينكشف
مخالفته للواقع دون ما ابداه في الظاهر مطلقا كما هو الظاهر زال الاشكال بالنسبة الى بعض الموارد المتقدمة الثاني اذا انعقد

الاجماع

الاجماع على قولين او اقوال في موضوع لا يجوز احداث قول اخر فيه بالاختلاف يعرف فيه بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وخالف فيه
بعضهم فذهب الى جوازه لنا انه اذا علم بدخول قول المعصوم بين القولين او الاقوال او موافقته لاحدها كان القول الاخر مخالفا
لقوله قطعا فيكون معلوم البطلان فلا يجوز المصير اليه هذا اذا كان الاجماع كاشفا عن الحكم الواقعي ولا يجري هذا التفصيل المتقدم
وينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا ادى دليل الاحتياط الى احداث قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنعقد في ذلك
المقام كاشفا عن الحكم الواقعي كما لو انعقد الاجماع المركب على اباحة شيء او حرمته او اباحته ووجوبه فانه يجوز الحكم في الاول بالكراهة
وفي الثاني بالاستحباب للاحتياط مع القطع بمخالفته للحكم الواقعي واحتج موافقونا من مخالفينا بعموم ادلة الاجماع وهو على
عمومه ثم اذ من ادلتهم الاجماع على القطع بتخطئة المخالف وهو في المقام غير واضح لتحقق الخلاف فيه بينهم وعدم وضوح قطع الموافق
ومنها الاخبار وهي مختلفة المفاد فمنها ما يساعد على التعميم وهي رواية لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على حمل اللام على الجنس كما هو
الظ ومنها ما لا دلالة عليه وهي رواية لا تجتمع امتي على خطاء فان النكرة ظاهرة في الفرد الواحد واما الايات فهي صالحة
للتعميم كما لا يخفى احتج المجوزون بان اختلافهم يقتضي ان يكون المسئلة اجتهادية وانه يسوغ العمل فيها بمؤدى الاجتهاد فلا يدل
على المنع فيه والجواب اما اولا فبالنقض بالمسائل التي انعقد الاجماع فيها بعد الخلاف مع جريان ما ذكر فيه واما ثانيا فبالحل
وهو ان اختلافهم انما يدل على جواز العمل بمؤدى الاجتهاد هنا في موضع الخلاف اعني في تعيين احد القولين او الاقوال لا في غيره
اذ لا خلاف لهم فيه كما ان الاختلاف في النقض المذكور انما يدل على جواز الاخذ بمؤدى الاجتهاد ما دام الخلاف باقيا لا مطلقا
كما سيجيء التنبيه عليه وبالجملة فغاية الاختلاف في المقامين جواز الاخذ بمؤدى اجتهاد خاص فيقتصر فيه على مورده لا
مطلق الاجتهاد كما هو مبنى الاحتجاج الثالث اذا لم يفصل الامة بين الحكمين او احكام في موضوع واحد او اكثر ولم تفصل بين
موضوع او موضوعات في حكم واحد فهل يجوز لنا التفصيل في ذلك اقوال مثال ذلك ان كل من قال بنجاسة حرم الطائر الغير
الغير الماكول قال بوجوب التجنب عنه في الصلوة وكل من قال بطهارته قال بعدم وجوب التجنب عنه فيها فالقول بطهارته ووجوب
التجنب عنه في الصلوة قول بالفصل او كل من قال بانفعال القليل قال بحرمة الغناء وكل من قال بعدمه قال بعدمها فالقول
بانفعاله وعدم تحريمها او بالعكس قول بالفصل وقد مر التمثيل بكيفية الاحتياط في الشك فذهب بعض اصحابنا الى المنع مطلقا و
لعله المعروف بينهم وذهب بعض الجمهور الى الجواز مطلقا وفصل العلامة في النهاية على ما حكي عنه فمنع من احداث القول الثالث في
المسئلة مع نصهم على عدم الفصل والاجماع ويظهر من تهذيبه تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا نصوا على عدم الفصل او اتحد
الطريق وبين غيره فمنع في الاول وذهب الى الجواز في الثاني والتحقيق انه ان قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقا
ولو بحسب الظ او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجة باعتبار افادته الواقع لم يجز التفصيل والا جاز لنا على المنع في
الصورة الاولى اما في القسم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل ولو عند عدم قيام دليل على احد القولين
او الاقوال او الجميع كان التفصيل معلوم البطلان ظاهرا وواقعا فلا سبيل الى المصير اليه وهذا واضح واما في القسم الثاني فلانه
اذا كان الدليل موافقا للواقع ومعتبرا من حيث افادته اياه كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافي كانت دلالته على احدهما
تبعة لدلالته على الاخر ولو بمعونة العلم بدخول المعصوم في المجمعين فيكون اثبات الحكم الاخر به من قبيل اثبات اللوازم العقلية
لخبر او لوازمه الشرعية او العرفية اذ لا فرق بين ان يكون اللزوم مستندا الى نفس المدلول او اليه بضميمة مقدمة خارجية
كما في تنقيح المناط المتفرع على دليل ظني ويمكن المناقشة في المقامين حيث يثبت الملازمة بواسطة مقدمة عقلية بالمنع ويستند
فيه بمسئلة القبلة والوقت فانا قد نعول على الظن في معرفة القبلة ولا نعول على القبلة المظنونة في معرفة الوقت مع جريان الملازمة
المذكورة فيه وجوابه ان مسامحة الشارع في بعض الشرائط لا توجب مسامحته في معرفة غيره لجواز مزيد اعتنائه به بخلاف المقام فان
الدليل المثبت لاحد شطري الاجماع صالح لاثبات شطره الاخر ومثله الكلام في تنقيح المناط الا انه قد لا يصلح كما لو عارضه ما هو
اقوى منه ولنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظاهر و
ان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتها
بحسب الظ كما يكشف عنه ثبوت طهارة ثوب الفقيه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه
طاهرهما بالنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل بظ بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء
والصلوة معا وان كان طاهرا صحا معا وكقولنا فيما لو ادعى الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر بانه يلزم المدعي بما عليه من
الحقوق دون ما له فيلزم بما اذا كان زوجا بالمهر ويمنع من نكاح اختها وامها وبنت اخيها واختها بدون رضاه او الخامسة
وفيما اذا كانت زوجة يمنع عن التزويج بغيره ما لم يحصل ما يوجب البينونة على تقدير الزوجية فيمنع عن التزويج بالمنكر
وما يؤدي الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقر منهما على مقتضى اصل الاقرار ومن المنكر منهما على مقتضى اصل العدم

وضوح التدافع بين الاصلين بالنسبة الى الواقع الى غير ذلك مما لا حصر له وهذا عند التحقيق من قبيل مسئلة واحدى الميتتين في الثوب
المشترك حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل الاناءين المشتبه طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيهما بوجوب التجنب لليقين الاجمالي و
سيتضح وجه ما تحقق في ذيل مبحث الاستصحاب انتهى الحجج المجوزون اولا بما تقدم في المقام السابق من ان قضية اختلافهم في المسئلة
جواز العمل فيها بمؤدى الاجتهاد مطلقا وقد عرفت الجواب عنه وثانيا بان العمومات قاضية بالتسليم فيما اذا مات الزوج وخلف
معها ابا وزوجة او مات الزوجة وخلفت معها ابا وزوجا وقال ابن عباس لها ثلث الاصل في المقامين ثم احدث ابن سيرين
قولا ثالثا ثلث الاصل في مسئلة الزوج وثلث الباقي في مسئلة الزوجة واحدث تابعي قولا رابعا فعكس الحكم ولو لم يجز ذلك
لم يقع ولا انكروا عليهم والجواب ان المسئلة المبحوث عنها لما كانت خلافية لم يكن في مخالفتهم وعدم انكار غيرهم عليهم دليل على صحة
مقالتهم كما في سائر المسائل الخلافية وثالثا بان التفصيل لا يشتمل على مخالفة اجماع فان قولنا بجواز الفسخ ببعض العيوب الخمسة دون
بعض بعد الاتفاق على انه يفسخ بكل واحد منها او لا يفسخ بشيء منها موافقة لكل في شق وقضية الاصل جواز ذلك واعترض عليه بان
من قال بالايجاب الكلي قال ببطلان السلب الجزئي ومن قال بالسلب الكلي قال ببطلان الايجاب الجزئي فالفريقان متفقان على بطلان
المركب منهما وردا اولا بانه لا صراحة في القول بالايجاب او السلب الكليين على بطلان ما يقابله من الجزئيين وانما دلالته عليه بالالتزام
وضعفه ظ اذ لا يعتبر في حجية الاجماع كونه مصرحا به بدلالة المطابقة بل يكفي مجرد ثبوته فان انعقاده على القولين مثلا يقتضي ان
يكون احدهما حقا وذلك يستلزم بطلان المركب لا محالة وثانيا بانه لا تركيب هنا حقيقة فان كلا من الجزئيين مسئلة برأسها اتفق
للفصل القول بهما من غير ان يعتبر بشرط التركيب وضعفه ايضا ظ لان ما ذكره المانع من التفصيل لا يبتني على تقدير ان يكون بينهما
تركيب حقيقي بل يكفي التركيب فلا ينافي ان يكون كل منهما مسئلة برأسها وثالثا بان بطلان احد الجزئيين انما يستلزم بطلان المركب
من حيث كونه مركبا ولا يقتضي بطلان جميع اجزائه وضعفه ايضا ظ لانه اذا بطل احد الجزئيين فقد بطل القول بالتفصيل وهل
هذا الا ما عناه المانع بل التحقيق في الجواب يعرف مما اوردناه في تحقيق المذهب المختار ولعل مستند العلامة على تفصيله في
النهاية هو انهم اذا لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم ينعقد اجماع على بطلانه بخلاف ما اذا نصوا عليه وضعفه ظ مما مر وحجته
على ما فصله في هذيبه اما على المنع منها لو نصوا على عدم الفرق بما مر وفيما لو اتحد طريق المسئلتين اتحاد الطريق المقتضي لثبوت
الحكم في المقامين ويشكل هذا على ظاهره بان طريق المسئلتين اذا كان معلوما قابلا للتخصيص او مطلقا قابلا للتقييد او نحو
ذلك فلا يلزم من الالتزام به في احدى المسئلتين ان يلتزم به في الاخرى لجواز ان يعارضه فيها ما يوجب سقوطه عن درجة
الاعتبار اللهم الا ان يجعل ذلك قادحا في اتحاد الدليل واما على الجواز فيما عدا ذلك فانتفاء الاجماع ولزوم ان لا يجوز لمن قلد
مجتهدا في احد الحكمين ان يقلد اخر في الاخر وانه باطل بالاتفاق ويمكن ان يقرر هذا ببيان اخر وهو انه لو لم يجز ذلك لوجب
على من وافق مجتهدا في حكم تفرد به ان يوافقه في جميع الاحكام والتالي بط لما مر بيان الملازمة ان الاحكام الاخر ان وافقه
الاخرون فيها فقد وافق الاول والا وجب عليه الرجوع الى الاول لئلا يلزم خرق الاجماع المركب ويمكن الجواب عن هذا بان المقلد
ليس في وسعه الوقوف على موارد الاجماع غالبا والزامه بالتقليد في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق المنفيين عن الشريعة
السمحة لكثرة المسائل المحتاج اليها ونعيين تقليد مجتهد واحد عليه الا فيما علم عدم خرق الاجماع بتقليد غيره فيه باطل بالاتفاق
كما مر وح فعدم الاعتداد به في حق المقلد لا يوجب عدم الاعتداد به في حق المجتهد ويمكن ان يقال ان الاحكام الثابتة بتقليد احكام ظاهرية
ملا حرج في الجمع بين جملة يقطع بمخالفة بعضها للواقع كما عرفت نظيره في الاخذ بمقتضى الاصول المتنافية **فصل** اذا اتفقت
الامة على قولين مثلا ولم يقم هناك ما يقتضي التعيين سواء لم يكن هناك دليل اصلا او كان ولكن لم يسلم من المعارض تخير
المجتهد في العمل بايهما شاء وفاقا للشيخ وجماعة وقيل بسقطهما ويرجع الى حكم الاصل من اباحة او حظر على اختلاف القولين وربما
كان الاوجه على هذا القول التماس دليل يقتضي تعيين ما عداهما ويرجع بعد انتفائه الى حكم العقل وكيف كان فهو مدفوع بما
ذكره الشيخ من ان ذلك يوجب طرح قول الامام فيكون خطأ قطعا نعم ينبغي تنزيله على بعض صور الاجماع كما يعرف مما مر واورد
عليه المحقق بان التخيير ايضا خارج عما اتفقت عليه الامة فالبناء عليه ايضا يوجب طرح قول الامام وارتضاه في المعالم بعد ما حكاه و
ضعفه ظ لان التخيير في الفتوى لا ينافي التعيين في الحكم المفتى به كما هو مفاد الاجماع بل هو طريق الى تحصيله كما في التخيير في العمل
باحد الخبرين المتكافئين وقس على ذلك الحال في الاجماع المركب من مسئلتين اذا قام على احد شطري احديهما دليل وعلى الاخر
من الاخرى وتكافأ او تجردت المسئلتان عن الدليل يجوز الاجماع بعد الخلاف وقبل استقراره قولا واحدا وبعد استقراره
عند اصحابنا وعليه محققو مخالفينا ولا فرق في ذلك بين الاجماع البسيط والمركب ووجه الجواز ظ وهو ان احد المتخاصمين
ربما يظفر بما يقتضي عنده فساد مقالته وصحة مقالة خصمه فيرجع الى قوله واحتج المانعون اولا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول يعني الكتاب والسنة والاجماع غيرهما وجوابه اما على طريقتنا فواضح لان الرد الى الاجماع رد الى

قول المعصوم

الحكم وهو رد الى الله ورسوله واما على طريقة مخالفينا فبان حجية الاجماع لما ثبت بالكتاب والسنة على ما ادعوه كان الرد اليه
رد الى البيان المراد معلوم متنازعين والتحقيق ان المتنازعين ليس لهم التمسك بالاجماع الا بعد الرد وفي اول الامر هو كاف
في العمل مقتضى الامر لا يفيد الدوام واقامة من عدام فلم يبق وجه في تسوغ المتنازعين حتى يجب عليهم الرد فيجوز لهم التمسك
بالاجماع مضافا الى ان الظ من النزاع في شيء هو النزاع في الدعاوي المالية وتبعها وان الرد بمعنى التحاكم والنزاع كما مر التنبيه عليه
وثانيا بان المتنازعين عند التنازع اجمعوا على عدم تعيين احد الاقوال فلو اجمعوا على احدها كان ذلك منهم اجماعا على تعيين
ما اجمعوا على عدم تعيينه وذلك يوجب تعارض الاجماعين وحيث انه لا يتطرق اليه النسخ يتعين ان يكون احدهما باطلا وهو
خلاف المذهب وجوابه اما اولا فبالنقض بما قبل زمن استقرار الخلاف وقبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكرتم فيه واما
ثانيا فبالحل وهو ان اجماعهم اولا على التخيير مبني على الظ كاجماعهم على جواز التعويل على اصل الحل والجواز حيث لا دليل من الشارع
على ثبوت حكم ظاهري عند عدم امكان الوقوف على الواقع والاحكام الظاهرية يرتفع عند قيام دليل على رفعها والى هذا يرجع
ما قيل من ان التخيير مشروط بعدم الاتفاق فينعدم عند عدم شرطه **فصل** لا كلام في حجية نقل الاجماع بالخبر المتواتر ان كان المنقول
اتفاق جماعة احدهم المعصوم او نقل به الاتفاق الكاشف عند المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبر واما اذا كان كاشفا عندهم فظ
تحقيقه مبنية على تحقيق الاجماع المنقول بخبر الاحاد لان التظافر في العقليات بمجرده لا يوجب القطع ما لم ينضم اليه شواهد خارجية
وفي حكم نقله بطريق التواتر نقله بطريق الاحاد مع انضمامه بقرائن العلم واما الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن قرائن العلم
ففي حجيته خلاف والظ ان هذا النزاع غير متوجه على القول بعدم حجية خبر الواحد في السنة كما صرح به بعضهم فاصحاب هذا
القول لا يختلفون في عدم حجيته واما ما يتوهم من ان طريقة هؤلاء التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم تكن
محصلة عندهم وانهم كانوا يعتمدونها على العمل بظاهر الكتاب فيشبه ان يكون رجما بالغيب مع وضوح ما يتطرق اليه من
الريب كما لا يخفى على من وقف على حجم على المنع على ان نقل قول المعصوم المستند الى الحس اقرب الى القبول من نقل قول المستند
الى التتبع والحدس ولذا تراهم يشترطون في التواتر استناد المخبرين الى الحس نظرا الى ان التظافر في غير الحسيات لا يوجب القطع
غالبا فمنهم من جعل الاول يقتضي المنع من حجية الثاني بطريق اولى مضافا الى ان نقل الاجماع لو كان عندهم من الادلة
لتعرضوا لذكره في كتب الاصولية ولنبهوا عليه في كتب الفقه وتمايزه على ذلك ان السيد بعد ان منع حجية الخبر الواحد بين
وجه الاستغناء عنه في معرفة الاحكام فذكر لها طرقا ولم يذكر من جملتها نقل الاجماع ولو كان ذلك عنده من جملة الطرق
لذكره واستراح به لعظم فوائده وكثرة موارده فاتضح ان النزاع في المسئلة مقصور على القول بحجية خبر الواحد ثم الذي
يظهر ان المتقدمين على المحقق لم يتعرضوا لهذه المسئلة لا عموما ولا خصوصا واما المحقق فهو وان لم يتعرض لهذه المسئلة
ايضا بعنوان كلي لكن منع من حجية جملة من الاجماعات المحكية كالاجماع الذي حكاه السيد على دلالة الامر على الفور والاجماع الذي
حكاه بعض القائلين بتضييق قضاء الفريضة عليه فرد عليهم بان الاجماع غير ثابت وانه حجة في حق من علم ومثله ما ذكره في رد
قول الشيخ بجواز العمل بخبر الثقة الغير الامامي مجتمعا عليه بعمل الطائفة ولم يعلم منه الاستناد الى الاجماع المنقول في مقام فيظهر من
ذلك مصيره الى عدم الحجية مطلقا وذهب العلامة في هذيبه الى حجيته واختاره في نهايته لكن تردد فيها بعد ذلك على ما يظهر من
اخر كلامه واشتهر القول بحجيته بين من تاخر عنه الا ان طريقتهم في الفقه جارية غالبا على عدم الاعتداد به وعدم ذكره في محل
الادلة ورده بمنع ثبوته وعدم تحققه وقل ما تمسكوا به ورجعوا اليه مع ما نرى من وفور نقله وكثرة حكايته يعرف ذلك
بالتتبع في كتبهم ومصنفاتهم ومبنى ذلك اما على اختلافهم في حجيته بحسب موارد المنع والقبول او على قبول حجيته باعتبار
نقل الكاشف دون المنكشف فمنعهم له في موارده ناظر الى المنع من حصول الانكشاف لهم او انهم انما يقولون بحجيته حيث لا يوجد
له معارض او ما يوجب الوهن فيه فحيث منعوا انعقاده فوافقوه موهنا او معارضا وان لم يصرحوا به او انهم انما يقولون بحجيته
حيث يكون وثوق بصحة النقل بان يكون المدعي بقاء الاجماع من مظانه وذلك بعد الفحص والاطلاع على اتفاق الكل او ما يقرب
اليه اذ لا يقدح ندرة المخالف لا سيما مع عدم معروفيته بناء على اعتبار الكشف او مع معروفيته بناء على دخول المعصوم والوجهان
الاولان في غاية البعد والاخيران مع تفاوتهما قريبان والاول اقرب بل يتعين تنزيل كلامهم عليه لان ذلك قضية الملازمة
القول بحجيته اذا عرفت هذا فالحاصل عند ما ذهب اليه القائلون بالاثبات كنا ان ناقل الاجماع ناقل لقول المعصوم ولو بالالتزام
فادل على جواز التعويل على نقل الاحاد في السنة يدل على جواز التعويل عليه في الاجماع اتم بيان ذلك انا ان عولنا في حجية
خبر الواحد في السنة على قاعدة انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف فهي على ما حققناه تقتضي جواز التعويل على الظن
في الادلة ولا شك ان نقل الاجماع مما يظن حجيته لمصير اكثر من اصحابنا المتعرضين له اليه ولا يقدح عدم تعرض الاوائل له لامكان
ذهولهم عنه كذهولهم عن غيره مما لم يتنبه له الا المتاخرون فان العلم بكامل تبلاحق الافكار وتوارد الانظار مع ان موارد انسداد

الاعتداد به لعلة كما سنبينه عليه فرعا انتفاء ذلك في التنبيه عليه والاشارة اليه فكذا لا يقدح وقد القائلين بحجيته لدى اكثر المؤلفين
لان ذلك ليس لعدم حجيته عندهم في نفسه بل لعدم استجماعه لشرايط القبول كما سنبينه عليه وما يؤكد الظن بحجيته انه في معنى الرواية فيكون
بحكمها في الحجية ولا يقدح كونها مستندة الى الحدس وقوع الخطاء والاشتباه في الحدسيات غالبا دون الحسيات لان الكلام في النقل الذي
تجرد عن امارات الوهن ولا يتاتى مع هذا القيد وان قل حصوله لا يقصر عن بعض انواع الرواية المعتبرة بل ربما يزيد عليها وان كانت
الرواية المعتبرة اقرب الى الاعتداد والاعتماد غالبا من نقل مطلق الاجماع ومنشأ الوهم مقايسة احد النوعين الى الاخر والذهول عن حال
الاصناف والافراد وما يحقق ذلك عدم التفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة فيحمل على شهادة من يستند قطعه الى الحدس كما يحمل
على شهادة من يستند قطعه الى الحس والقول باشتراط المشاهدة في الشهادة غير واضح وليس في لفظ الشهادة شهادة عليه لغلبة اطلاقها
على الحس منها كما في الشهادتين وغيرهما وكذا الحال في اخبار الجد عن فتوى المفتي فان عدم اكثر قد يستند الى الحدس
بملاحظة قول ابنائه او علمه او لوقوفه على طريقته في الفتوى او ما اشبه ذلك وهذا في الحقيقة من حق المقلد كنقل الاجماع في حق المجتهد مع ان
الاستناد في الرواية كما يكون الى الحس كذلك قد يكون الى الحدس كما في المكاتبة والوجادة فبطلان دعوى اختصاصها بالنوع الاول ومن هنا
يتضح وجه حجيته بناء على انسداد باب العلم الى تفاصيل بعض الادلة فقط لخبر الواحد دون مجملات الادلة فان نقل الاجماع داخل في الخبر
الذي نعلم حجيته بالادلة المقررة في الجملة فان المستفاد منها حجية نقل قول المعصوم وحكايته في الجملة ويبقى معرفة التفاصيل ولا
طريق علينا اليها فيتعين التعويل على الظن الذي لا يعلم عدم جواز التعويل عليه بل لا يظن به ايضا ولا ريب ان الشهرة لا سيما اذا اعتضدت
بالامارات المذكورة مفيدة لذلك فيجب التعويل عليها وان قلنا بان نتيجة انسداد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل
على الظن في الاحكام كما زعمه بعضهم فلا ريب ان نقل الاجماع على الوجه الذي نعتبره مما يفيد الظن بالحكم فيجب التعويل عليه وان
عولنا على الايات فمنها اية الانذار والتحذير عن الكتمان ولا ريب في تناولها للمقام فان التفقه في الدين والاطلاع على الاحكام كما
يكون بطريق الحس كذلك يكون بطريق الحدس وقضية وجوب البيان على الاطلاق وجوب القبول على الاطلاق الا ما قام الدليل على
خلافه مضافا الى ما في ذيل الاية الاولى من الامر بالحذر وهو في معنى الامر بالقبول ومنها اية النبا فهي وان كانت عندنا غير
مساعدة على قبول خبر العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك بالمفهوم وعلى تقديره يتناول المقام ايضا فان ناقل الاجماع
منبئ عن قول المعصوم فيجب قبوله واعترض بان النبا وما بمعناه كالخبر انما يطلق على نقل ما استند ادراكه الى الحس كالسماع و
المشاهدة وبهذا فارق الفتوى فانها عبارة عن نقل ما استند ادراكه الى الدليل والحجة واما ما يقال من ان الخبر ما كان له نسبة
تطابقه او لا تطابقه او قول يحتمل الصدق والكذب ونحو ذلك مبني على اصطلاح مستحدث لان المسائل المدونة في العلوم لا
تعد انباء واخبارا وضعفه ظاهر لانه ان اريد ان النبا لا يطلق الا على الاشياء التي من شانها ان تدرك بالحس وان ادركها الخبر
بطريق الحدس ومثبته فهذا انما لا ينافي المقصود فان الخبر عنه هنا قول المعصوم او فعله او تقريره وهو امر من شانه ان يدرك بالحس و
ان كان طريق الناقل اليه الحدس وان اريد انه لا يطلق النبا الا على ما كان علم المخبر به بطريق الحس فواضح الفساد للقطع بان من اخبر
عن الهام او وحي او مزاولة بعض العلوم كعلم النجوم يعد منبئا ومخبرا قال الله تعالى حكاية عن عيسى ع وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون
في بيوتكم ولا ريب ان اخباره ع لم يكن عن حس ومثله قوله تعالى في غير موضع فينبئكم بما كنتم تعملون فان علمه تعالى ليس عن حس وقوله تعالى
نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فان كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس امرا حسيا وقوله تعالى ننبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد
قل الذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين فان التحريم ليس امرا حسيا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما دل على حجية
خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول الخبر ومرادفاته لنقل الاجماع وان كان المستند وجوب التمسك بالعترة الصادقة
على التمسك بالاخبار المأثورة عنهم عند تعذر الوصول اليهم فهذا مما يتساوى فيه الخبر المستند الى الحس والمستند الى الحدس و
دعوى صدق التمسك على النوع الاول دون الثاني مجازفة وقد يستدل على حجيته نقل الاجماع بان الاجماع من الحجج الشرعية
الثابتة في نفس الامر والواقع كالسنة المأثورة فحيث يتعذر تحصيله بطريق العلم يتعين تحصيله بطريق الظن كما في السنة لان
ذلك قضية انسداد باب العلم ونقل الثقة العارف يفيده فيجب التعويل عليه وفيه نظر لان انسداد باب العلم على ما حققنا في
محله انما يوجب جواز التعويل على الظن في تعيين موضوع الادلة لا في اثبات مصاديقها ما لم يرجع الى الظن في الموضوع والظن
بحصول الاجماع بنقل الثقة كالظن بقول الامام بنقل الراوي الظنة قال كذا وشبهه مما لا شاهد على حجيته حجة المانع امور وجوه
الاول الاصل وقد عرفت الجواب عنه حيث بينا ما يوجب الخروج عنه الثاني ان التعويل على نقل الاجماع تقليد لناقله في مؤدى
نظره واجتهاده فان الاجتهاد قد يؤدي الى القطع بالحكم فيصح ان يسنده القاطع الى كل من يقطع بحقيقة علمه في ذلك من الامام
وغيره وفيه منع باب الاجماع والتعويل على نقله راجع عند التحقيق الى التعويل على فتوى الناقل وهذا مخالف لما تقرر عندهم
من عدم جواز تقليد المجتهد مع التمكن من الاجتهاد وعدم جواز تقليد الاموات مع التمكن من مراجعة الاحياء والجواب ان التعويل

على ما نقل

على نقل الاجماع ليس من باب التقليد للناقل كيف وهو مبني على التتبع وتحصيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع على خلو من المعارض
وشيء من ذلك لا يعتبر في التقليد بل هو من قبيل التعويل على الرواية فكما ان ذلك لا يعد تقليدا للراوي نقل الى اعادة الصواب الاجماعية
فيه فكذلك التعويل على نقل الاجماع ولو سلم ان مثل ذلك يعد تقليدا فكلية الكبرى ممنوعة لثبوت في حق المجتهد في بعض المباحث
كمباحث الثقة والجرح والتعديل فالمانع من ثبوته في المقام ايضا الا ان الاجماع الكائن في كلام الاصحاب غير بالغ عن وصمة الوهن
القادح في جواز التعويل عليها على تقدير حجيتها وهي امور منها عدم اعتداد الاكثر به كما هو الغالب ان لم يكن مطردا في موارده فيكون
على تقدير التنزل كالصحيح المهجور والجواب ان الطريقة المعروفة جارية على عدم ذكر الاجماع المنقول في طي الادلة كالاجماع المحصل الا
ترى انهم كثيرا ما يقولون الحكم كذا اجماعا الدليل كذا ولا يقولون ولدليل كذا فالاطلاع على عدم اعتداد الاكثر بالنقل مع عدم
مخالفتهم له في الحكم بعيد جدا ومنها نقله عند وضوح الخلاف وكثرة المخالفين والجواب ان ذلك غير مطرد في موارد نقل الاجماع
ومع ذلك فقد لا يقدح حصوله في الوثوق بالنقل عند اعتضاده ببعض الشواهد والامارات ومنها معارضته ببعض اخر الاجماع
على خلافه والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية لوجوب الرجوع معه الى المرجحات ومع التكافؤ فالتخيير
كما في تعارض الروايات ومنها كثرة دعوى مدعيه الاجماع في موضع الخلاف بحيث يرتفع الوثوق بدعويه والجواب ان ذلك مع
اختصاصه بالبعض لا يقدح في الاعتماد على نقله حيث يعتضد بامارات الوثوق كثير الضابط فانه قد يعول على روايته عند اعتضادها
ببعض الامارات ومنها مصير ناقله عند نقله او بعده ولو في كتاب اخر الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع في الرواية والاعتراف
بالخطا في النقل على تقدير لحوقها والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية مع حصول الوثوق به بمساعدة
بعض الامارات لجواز ان يكون الرجوع لشبهة او غفلة كما في الرواية اذا رواها الراوي وافتى بخلافها فان ذلك لا يوجب سقوط
الرواية عن درجة الاعتبار لجواز استناد المخالفة الى اجتهاده وهو غير معتبر في حقنا ومنها معارضته بادلة قوية لا يسعه معها
والجواب ان الكلام في حجيته في نفسه لا مع وجود معارض اقوى ومنها وقوع الشك في مقصودنا فلا يجوز نسب الى امر يعتبر
عن المشهور بالمجمع عليه كما حكاه الشهيد عن بعضهم او يكتفى بمجرد عدم وجدان المخالف كما نقله صاحب المعالم عن بعض والجواب
ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج عن ظاهر اللفظ بمجرد النقل المذكور مع منافاته للضوابط غير واضح مع ان ذلك لا يعم الجميع و
منها معارضته بظن اخر ان اعرف منه بالفن واقوى منه في الظن والجواب ان ظن المخالفين معارض بظن الموافقين ولو فرض
قوة الاول فالكلام عند سلامته عن امارات الوهن ومنها قرب عهد الناقل او معاصرته بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه
على اكثرها وقفنا عليه من الامارات الغير المرجحة للقطع في محل النقل والجواب ان الكلام في حجيته حيث يتجرد عن امارات
الوهن فعدم حجيته في مثل ذلك لا ينافي المقصود ومنها نقله الاجماع بعبارة يقتضي اتفاق الجميع مع وقوفنا على سبق المخالف
وعدم تدوينه والجواب ان الخطا في دعوى اتفاق الجميع لا يستلزم الخطا في حكاية قول المعصوم الا ان يعلم ان طريقه ذلك فيعتريه
الوهن لذلك وهو بعيد مع امكان تنزيل كلامه على عدم الاعتداد بالمخالف بعدم العلم بمخالفته للمعصوم على ان ذلك لا يجري
الا في بعض الموارد ومنها نقله الاجماع في موارد لا يكاد يمكن القطع فيها بقول المعصوم اما لعدم تعرض السلف له مع استبعاد وقوفه
على دليله طبعا لم نقف عليه او لعدم مساعدة المقام عليه كعدم قول الشهادة على الرضاع الا مفصلة والجواب ان ذلك
لا يجيء الا في موارد نادرة ولا يقدح فيما اردناه من اثبات حجيته في نفسه كما مر ومنها تعويل ناقله في الاستكشاف على طريق لا
تعويل عليه كما يشير الى ان العبرة في الاجماع بدخول المعصوم في المجمعين على وجه لا يعلم نسبه فان هذا مما يقطع او يظن عادة بعدمه
وقوعه او يكتفي في الاستكشاف بمصير واحد او جماعة الى الحكم من غير مخالف او من غير ظهوره فيقطع بموافقة المعصوم او الاظهر و
ظهر الخلاف كما هو ديدن الشيخ وجماعة وقد مر والجواب ان بطلان الطريق لا يوجب بطلان النقل نعم يوجب الوهن فيه فاذا
اعتضد بامارات توجب الظن بصحة نقله ايجب التعويل عليه وبالجملة فنحن ندعي ان نقل الثقة قول الامام في ضمن نقل الاجماع حجة
من حيث نفسه لكنه غالبا لا ينفك عن امارات توجب الوهن فيه من جهة الطريق وغيره ولا خفاء في انها امور خارجة عن اصل
النقل لا تنافي حجيته في نفسه فيعتبر في جواز التعويل على نقل الاجماع انتفاء الامارات الموهنة فيه ولو بتحقق امارات معاضدة
لصحة نقله معارضة لتلك الامارات القادحة فيه ولهذا ترى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجية الاجماع المنقول ولا يعولون
عليه الا في موارد قليلة نظرا الى قلة ما يتحقق فيه شرائط القبول وعند التحقيق انما يرتفع الوهن المذكور من النقل اذا ظهر لنا
من كلام الناقل وبالتتبع في موارد النقل ان الطريق المعتبر عندنا كان حاصلا عند الناقل ايضا ولا ينبه عليه او لم ينبه له فان
الاجماع بالطريق الذي نعتبره ما كان حصوله ميسرا في حق السلف بل كان اولى لقرب عهدهم وتكثر الامارات لديهم وان قصر
انظارهم عن تميزه وبيانه كما قد وقع نظيره في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها وبالجملة فهم قد وصلوا الى هذا المعنى اجمالا وان لم
يصلوا اليه تفصيلا ولا ريب في حجيته بالاعتبارين فاذا حصل للناظر بالنظر الى الامارات بتعويل الناقل على الطريق المذكور ايضا

لا يقبح هذا الوهن بعبارة التعويل على نقله وربما يكفي عدم الظن بالخلاف عن مساعدة الامارات الخارجية على صحته فان بطلان طريق
مناص بمجرده لا يوجب بطلان مؤداه مطلقا فتثبت في المقام ثانية من مزال الاقدام وانما نقضي به بعض المعاصرين عن الاشكال
الاخير من ان طريق الشيخ لا ينحصر فيما ذكر فيثبت ايضا بدعوى الاجماع فانه اذا اريد به معناه المعروف وهو الاتفاق الكاشف دون المعنى
الذي اصطلح عليه والا لنصب عليه قرينة لئلا يلزم التدليس فيكان من الضعف والسقوط لان معنى الاجماع لا يختلف باختلاف الطرق
الموجبة له اذ ليس حتى يلزم منه تعدد الاصطلاح فلا يريد الشيخ بالاجماع حيث يدعيه الا معناه المعروف اعني الاتفاق الكاشف وان
كان مستندا كشفه الطريق المذكور ولو سلم ان ذلك يوجب تعدد الاصطلاح في الاجماع فبعد ما صرح الشيخ باصطلاحه لا سبيل
الى تنزيل كلامه على مصطلح غيره ولزوم التدليس بعد التصريح به في عدة مواضع من عدته ثم بل قد نقل عنه في التمهيد وموضعين
من العدة دعوى انحصار الوجه في حجية الاجماع والقطع بقول الامام في الغيبة في الوجه الذي ذكره وابطل سائر وجوه حجيته
فان قيل اذا قال الفقيه هذه المسئلة اجماعية وجب تنزيله على المعنى الصحيح بحسب الواقع ما لم يتبين لدينا خلافه ولا عبرة باحتمال
وان ساعد عليه مذهب القائل كما ينزل قول علماء الرجال في الجرح والتعديل على ثبوت الوصف بحسب الواقع ما لم يتبين خلافه
وان احتمل من حيث وقوع التشاجر في تعيين معنى العدالة والفسق وفي طريق اثباتها بل قد يعلم بان مذهب المعدل او الجارح
مخالف مع ذلك ياخذ بظاهر تعديله او جرحه وينزل على المعنى الواقعي حملا لقول المسلم العدل على المعنى الصحيح بقدر الامكان
قلنا فرق بين المقامين فان نقل الاجماع راجع الى حكاية الاعتقاد وتحصيل ناقله القطع بقول المعصوم فحمله على المعنى الصحيح انما يقتضي
الحكم بثبوت ذلك الاعتقاد فيه بحسب الواقع ولا يقتضي الحكم بثبوت متعلقه من كونه قول المعصوم بخلاف الجرح والتعديل فان
مرجعه الى نقل تحقق وصف في الراوي بحسب الواقع فحمله على المعنى الصحيح انما يقتضي الحكم بثبوته في الواقع فهذا كما ترى بل التحقيق
في الجواب ان التعويل على نقل الاجماع منوط بحصول الوثوق به او بسلامته عما يوجب الوهن فيه فظ ان الاصل المذكور بمجرده مما لا
يوجبه وكذا الحال في جرح الراوي وتعديله كما بيناه عليه في محله واعلم ان القائل بحجية الاجماع المنقول من حيث كونه نقلا لقول
المعصوم وبما يلزمه القول بحجية مطلق قطعيات كل مجتهد على الخر وان لم يعبر عنها بالاجماع او لم يكن طريق قطعه الاتفاق اذا حصل
الوثوق باصابته في قطعه او تجرد عن امارات الوهن لكن الوقوف على ذلك في كلام الاصحاب في غير ما عبر عنه بلفظ الاجماع بعيد
جدا وكان هذا هو السر في عدم تعرضهم له واما تصريحهم بقطعية الفتوى في بعض الموارد فالمراد به ما يقابل التردد في الاجتهاد
ومرجعه الى القطع بحسب ما يقتضيه الادلة عنده لا القطع بقول المعصوم لا يقال اذا كان قطعيات المجتهد حجة وان لم يعبر عنها بالاجماع
فان خص ذلك بما قطع به من حيث الواقع لزم عدم حجية الاجماعات المنقولة على الاحكام الظاهرية بل عدم حجية ما يحتمل ذلك ايضا الا
ان ينتظر فيه من القسم الاول وان عم لزم حجية كل فتوى من فتاوى مجتهد على اخر لقطعه بالنسبة الى الظ لانا نقول نختار القسم
الاخير ونفرق بين القطع بالظاهر الذي بينه المعصوم في خصوص الواقعة وبين غيره وبعبارة اخرى نفرق بين ما اذا علم بثبوته في
حق الكل حتى المجتهدين وبين ما اذا علم بثبوته في حقه وحق مقلديه فقط فالمراد حجية النوع الاول دون الاخير ثم اعلم ان نقل الاجماع
يرجع الى نقل الكاشف من الاتفاق المستكشف به عن قول المعصوم والى نقل المنكشف الذي هو قول المعصوم فالقائل بحجيته قائل بجواز
التعويل على النقلين ومن قال بعدم حجيته قال بعدم جواز التعويل على احدهما اذ يكفي في دفع المركب دفع احد جزئيه ولا ريب في عدم جواز
التعويل على نقل المنكشف على هذا القول واما نقل الكاشف فقد ذهب بعض اصحاب هذا القول الى جواز الاعتماد عليه وان تجرد
عن نقل المنكشف اذا كان بحيث اوضح وطابق الواقع لكشفه لنا عن قول المعصوم او عن وجود حجة فيلتئم قياس من صغرى نقلية ظنية
وكبرى قطعية وجدانية فيكون النتيجة ظنية لا محالة ولا فرق بين نقل الكاشف بطريق الاجمال كقوله اجمع علماؤنا على كذا او عليه
كافة علماؤنا او اهل العلم او عند الاصحاب او اصحابنا او نحو ذلك او بطريق التفصيل كان يحصيهم باسمائهم او المركب منهما كان
يصرح البعض ويذكر الباقين بعنوان مجمل واعلم انه قد يعد مثل قولهم عند اصحابنا او الاصحاب او بلا خلاف او اتفاقا ونحو
ذلك اجماعا منقولا وهو ظاهره غير مستقيم لان مجرد الاتفاق او عدم الخلاف لا يوجب القطع بقول المعصوم كما هو المعتبر في الاجماع اللهم
الا ان يبقى اجماعا باعتبار الكشف المنقول او يعلم من طريقة الناقل اكتفاؤه في القطع والاستكشاف بذلك او يستكشف بالتتبع
في مظان كلماته انه يريد بذلك نقل الاجماع **تنبيهات** الاول قد ذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الاحاد ويكون بطريق التواتر
وبعض المتاخرين على القسم الثاني اشكال وهو ان العبرة في الاجماع باتفاق الاراء وهو امر غير محسوس فلا يقع التواتر فيه فانهم قد
اشترطوا فيه ان يكون الاخبار عن حس واما الاقوال فهي وان كانت محسوسة الا انها غير كاشفة عن الاراء كشفا قطعيا لطرق احتمال
الكذب والتمويه والتقية اليها وفيه ما لا يخفى لان اشتراط الحس في التواتر ليس لاستلزام عدمه عدم حصول العلم به بل لعدم استلزامه
حصوله به وسيأتي التنبيه عليه في مبحث التواتر وح فكما يمكن العلم باتفاق الكل على قول بملاحظة قيام القرائن الحالية الدالة على مطابقة
قوله لقوله فكذلك يمكن العلم به باخبار عدد يحصل بخبرهم العلم بصدور تلك الاقوال عنهم محفوفة بتلك القرائن وربما يكون القرائن

معلومة

معلوم عندنا فيكفي لنا نقل اقوالهم الا ان دقيق الفرضيين في الامكنة الشرعية وبالجملة الضروري منها لا يخرج من بعد هذا مع ان الاشكال المذكور
لا يرد على القول بان الاجماع هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم اذ يكفي فيه نقل القول عليه الا امر انه اذا كان هناك لمثال التقييد
حقيقة كان المستكشف عنه حكما ظاهريا ولا على ما فرضناه في معنى الاجماع من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم بطريق الحدس اذ يكفي فيه
اتفاق الذين عرف من طريقهم الالتزام بالاتباع في الاقوال او نقول يكفي فيه العلم بان لجماعة يحصل الكشف بارائهم وان لم يحصل العلم بارا
الكل ودعوى عدم حصول العلم بارائهم في نقل وفاق الائمة بطريق التواتر والتظافر مجازفة بينة ومكابرة جلية ولزوم ذلك لا يسد باب التواتر
بالكلية لان العلم انما يستفاد من تواتر علوم المخبرين وحس استفادة من اقوالهم فمع تجويز الكذب او السهو او الغفلة على الجميع يرتفع
الوثوق بخبرهم اذ لا يحصل العلم بمعتقدهم فلا يحصل العلم بخبرهم فالاشكال المذكور انما يتم غالبا على القول بان الاجماع اتفاق الكل
كما هو مذهب المامة وهو كما يتجه على منقوله يتجه على محصله ايضا واجاب عنهم بعض الاصل بان الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع
من قولهم لا تجتمع امتي على الخطاء كما يقتضي نفي اجماعهم على الرأي الخطاء كذلك يقتضي نفي اجماعهم على القول الخطأ فلا حاجة الى البحث
عن مطابقته لمعتقدهم وح فنقول هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر قطعي والا فظني قطعية طريقه لا قطعية نفسه وهو كالمتن
القطعي الثابت بالسند الظني فهذا كلامه ملخصا وهو جيد الا ان تتميم الرواية الى نفي الاتفاق على القول الخطأ بعيد واورد عليه
الفاضل المعاصر بانه لا معنى لحصول الاجماع على القول الخطأ اذا اريد به اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ
واعرابه ثم قال ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية ولا يخفى
ما فيه لظهور ان ليس مراد المجيب بالاتفاق على القول الاتفاق على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى لوضوح وقوع هذا الاتفاق
في موارد ثبت بطلان موجبها بالضرورة كالالفاظ الدالة على تعدد الالهة ونفي الرسالة والمعاد وغير ذلك مما ورد الفاظها بطريق
الحكاية في الكتاب العزيز بل المراد الاتفاق على ايراد اللفظ في مساق بيان الحكم وافادته وان لم يطابق الاعتقاد واقعا وهذا المعنى
مما لا غبار عليه في نفسه وان كان الظاهر من اطلاق الرواية غيره كما نبهنا عليه واما تفريعه على الاتفاق على قراءة اللفظ واعرابه
مع كونه بعيدا عن سياق كلام المجيب مما لا وجه له لانه ان فرض اتفاقهم على سماع قراءة المعصوم فهذا خبر متواتر لا اجماع فان الاجماع
انما يكون في الفتوى فيكون نقله نقل خبر متواتر لا نقل اجماع وان فرض اتفاقهم على ان لفظ الكتاب مثلا كذا واعرابه كذا من غير
استناد الى السماع فهذا يجري فيه ما يجري في الاجماع على سائر الاحكام من جواز عدم مطابقة اقوالهم لارائهم كما ذكر في اصل الاشكال
فلا يجدي فيه الجواب اصلا ومع الاغماض عن ذلك فائدته في المسائل واضحة على تقدير تحققه اذ قد يصير معه الحكم قطعيا ظاهرا
بل واقعيا ايضا فان اللفظ على بعض الوجوه ليس قد لا يحتمل الا معنى واحدا ولو انضم الاجماع على بطلان بقية محتملاته فيه لكان ثبت بالتواتر
فقطعي بعد ان هذا القول المجمع عليه المسوق للكشف عن الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر فقطعي لقطعية طريقه والا فظني لظنية
طريقه لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بخبره لظنية نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على القول وقد فرض ان الدليل القاطع
دل على عدم مخالفته مؤديه للواقع فهذا من اثبات القطعي الشرعي بالظني الفعلي ونزل الناصل مذكور هذه العبارة تارة على
ان المراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة واورد عليه بان الفرض قطع النظر عن المراد لعدم القطع به وفيه ان المفروض عدم
القطع بكون مفاده مطابقا لمعتقد القائلين وهو لا ينافي القطع بدلالته على الحكم المستفاد منه بعد ملاحظة دليل الاجماع و
تسميته قاطعا على ان المراد ان الاتفاق على اللفظ بعض على قراءته واعرابه كما يصير من مباشرة السماع يثبت بالتواتر فقطعي
بمعنى انه مقطوع بموافقته للواقع فان قيل لا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وفيه ان هذا التفريق انما نفسه
لكونه مما لا يقبل عليه كلام المجيب ولا يجدي كما بينا عليه والا فهو في نفسه صحيح فان الاتفاق على القراءة مثلا دليل قطعي عليها في نفسه
انما التفريق طريق الوصول اليه وقوعه حيث يثبت بالاسناد ثم اورد على هذا التفسير ان الاجماع المقام من قبيل نقل الاحاد كون
ايتمن القرآن المعهود بين الناس فانه نقل قطعي بطريق واجاب بانه ليس من هذا القبيل بل من قبيل ما ورد في الشرائع من نقل الفاظ
وتلاوة على انحاء المعهودة اذ ليست الاجماعات متعينة في الخارج باشخاصها حتى يفرض حصول الشك في ان ذلك منها او لا
الشك في انه اجماع او لا وانت خبير بان كلام السؤال والجواب عند التامل مما لا يتصل له قوله وهو كالمتن الفظ الثابت بسند
ظني يعني ان القول المذكور الثابت بنقل الاحاد من قبيل نقل قول المعصوم القطعي المفاد بطريق الاحاد في كون القوة في كل من
المتن من دليلا قطعيا على الحكم في نفسه وان كان الطريق اليه نقل الاحاد وهو ظني واورد عليه الفاضل المذكور بانه ان اراد
بالمتن القطعي القطعي الصدور فهو لا يجامع فرض كون السند ظنيا وان اراد القطعي من حيث الدلالة والمفروض عدمه وفيه ان المراد
كونه قطعي الدلالة على الحكم لقيام دليل الاجماع عليه وليس في كلام المجيب نفي كون الاجماع على القول قطعي الدلالة على ثبوت الحكم كيف
وهو في صدد اثبات كونه قطعي الدلالة عليه وانما المفروض في كلامه كونه قطعي الدلالة على ثبوت معتقد القائلين والفرق
بينهما اجلي جدا والظاهر انما هو بحسب الاعتبار الاول فتدبر ولا تغفل واعلم ان قول المجيب ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني بظاهره غير

[illegible]

في الخبر الخبر في اللغة النبأ هو المعنى الذي يتناوله الصدق والكذب ولهذا لا يسمى به الاخبار والاكاذيب
الانباء من حيث ان الانباء مشتقة منه وقد يطلق الاستعمال على خلافه وقد يسمى الانشاء في الكتاب الخبر بالاخبار عن غير الحس
نحو بلغتكم بما اردتم ما ارسلت به الى غير ذلك وقد تطلق الخبر في الاصطلاح عند بعض على ما يقابل
الانشاء وعرف في المشهور بوجهين الاول انه كلام لنسبة خارج مطابقة او لا مطابقة الكلام بحسب المراد به اما معناه اللغوي
فيتناول المهمل على ما قيل او معناه الاصطلاحي فيختص بالمركبات التامة ويخرج بالقيود المذكورة ما عدا الخبر كالمركبات الناقصة
والتامة الانشائية اذ ليس لنسبتها خارج والمراد بثبوت خارج لنسبته ان يكون الخارج مثلا لاشتراعها سواء كان ظرفا لوجودها
او ظرفا لنفسها على اختلاف القولين في ذلك او لم يكن ظرفا لها باحد الاعتبارين بل كان ظرفا لما ينتزع منه كما في قولك زيد
موجود على القول الثاني وتحقيق ذلك ان معنى النسبة هو الوجود الارتباطي فمن قال بان الخارج ظرف لوجود الموجود كما
لا يعتبر ما يتبع من وراء بان الخارج ظرف لوجود النسبة مط ولا اشكال عليه ومن قال بانه ظرف لنفس الوجود كما لا يوجد
لا يشترط فيه افراد بانتفاء وجود الرابط في الخارج مع ما انتفاء نفس في المثال المذكور تصالح في ادخال الثاني الى التكلف الذي
ثم المراد بالخارج هنا الخارج عن نفس النسبة فلا يدخل نحو علمت وعرفت مما يستعمل في العرف خبرا وليس لنسبته خارج من الذهن ومع ذلك
يدخل عليه خبر مثل قول القائل كلامي في هذا اليوم خبر اذ المتكلم يتخبر اللهم الا ان يفسر الخارج بما هو خارج ولو بحسب الاعتبار
ومثل قوله كلامي في هذا اليوم كاذب اذا لم ينطق بخبر الا ان يؤول بان المراد ما يقتضي نسبة ذلك بالنظر الى نفس ثبوتها وبه
يندفع الاشكال الاول ايضا ويرد على طرده دخول الجمل المأخوذ مع النسبة الحكمية والموضوع المأخوذ معها ان فسر الكلام بمعناه
اللغوي مع انه لا يسمى خبرا وانما يسمى به المجموع المركب ويرد عليه ايضا دخول النسب الناقصة فان قولك رجل عالم على الوصفية
يشتمل على نسبة وصفية ذهنية لها خارج وهو الاتصاف الخارجي ومثله قولك غلام زيد وكل الجمل الشرطية كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فهي تشتمل على نسبة ذهنية هي نسبة الطلوع الى الشمس باعتبار الخارج وكل الذي ضرب وما اشبه ذلك نعم لو فسر الكلام
بالمعنى الاصطلاحي اختص ورود النقض بالنسبة المذكورة فيما لو وقعت في الجمل الانشائية وكذا يرد النقض بالاستفهام والتمني و
الترجي والعرض فان قولك ازيد قائم يشتمل على نسبة اسنادية لها خارج تعلق الاستفهام باعتباره وعلى قياسه الكلام في البواقي
والجواب ان المراد بان يكون لنسبته خارج ان يكون نسبة مقتضية لنسبة خارجية ثبوتية او سلبية اقتضاء كشفيا لا مجرد ان يكون
معتبرة بالقياس الى الخارج فسقط النقض بالاستفهام وما بعده ثم الظاهر من اقتضاء النسبة كذلك اقتضاؤها بذاتها فسقط
النقض بجملة الصلة وما قبلها فانه وان صح اعتبارها بالقياس الى ما هو الواقع في الخارج الا انه خارج عن مقتضى ذاتها اذ مفادها
مجرد اخذ امر لاحقا لامر من غير اعتبار انه واقع او غير واقع ولو حمل النسبة في الحد على النسبة التامة والقيد الاخير وهو قولهم يطابقه
او لا يطابقه مستدرك ولا دفع ذلك قضية ثبوت خارج للنسبة ولهذا تركه بعضهم الثاني انه قول يحتمل الصدق والكذب فالقول
جنس يتناول المهمل في وجه والمستعمل من المفرد والمركب بانواعهما والمراد به ما يعم الملفوظ والمنوي والمقدر وخرج بقولنا يحتمل
الصدق والكذب ما عدا المركب التام الاسنادي من المفردات والمركبات الانشائية والاسنادية الناقصة فان شيئا منها لا
يحتمل ذلك بيانه ان من انواع الكلام ما لمدلوله من حيث كون ذلك المدلول خارج عنه فاذا لوحظ المدلول بالقياس اليه جاز
ان يطابقه فيكون صدقا وان لا يطابقه فيكون كذبا ومنها ما ليس كذلك فمفاد قولنا زيد قائم ثبوت القيام لزيد وقيامه به وهذا
المعنى وان كان امرا ذهنيا الا انه ماخوذ بالقياس الى الخارج ومعتبر بالنسبة اليه فلا جرم كان صالحا للمطابقة وعدمها بخلاف قولك
اضرب فان معناه ايقاع طلب الضرب وانشائه لا الاخبار عن وقوعه وان استلزمه وظاهر ان هذا المعنى مما لا خارج له عن نفسه
حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها وعلى قياسه بقية الانشائيات كصيغ العقود والايقاعات فان معنى قول القائل بعت و
اشتريت او هي طالق او هو حر انشاء تمليك وازالة علقة زوجية او رقية واما حصول التمليك وزوال علقة الزوجية والرقية
فليس خارج تلك النسبة بل لازمها حيث تصادف الشرائط وبالجملة فمفاد الجمل الانشائية نفس الجمل لا الاخبار عن وقوعه وعلى
الحد اشكالات ينبغي ايرادها منها ان احتمال الصدق والكذب ان كان بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحتمل الا الصدق وان كان بالنظر
الى الواقع فظاهر ان احد الامرين متعين فيه ولا يحتمل الاخر وجوابه ان مورد الاحتمال مدلول الخبر من حيث ملاحظة العقل اياه
مقيسا الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال ومنها ان الخبر ان طابق الواقع لم يحتمل الكذب والا لم يحتمل الصدق

فتأمل

فيقال حكم بحملها على الواو بعد الجمع وجوابه ان الرامي الاحتمال في نظر العقل كاف والمستحيل انما هو اجتماع الامرين المتخالفين دون
الاحتمالين واجيب ايضا بان الواو للترديد وضعف بانه مستهجن للاستماع ومنها ان من الخبر ما لا يحتمل الصدق كقولنا الواحد نصف الاثنين
الاثنين ومنها ما لا يحتمل الكذب كقولنا الواحد نصف الاثنين فلا ينعكس الحد وجوابه ان تلك الاخبار وان حكمت بانفسها وجرد
النظر عن ملاحظة ما هو الواقع كانت محتملة لهما اليه يرجع ما قيل من ان المراد بها ما يحتملهما باعتبار الجنس وان لم يحتملهما باعتبار الشخص
فلا محذور ومنها ان قولنا زيد اصلع من عمرو خبر قطعا ولا يحتمل الكذب اذ يصح ان يقال ما فضلت زيدا وجوابه ان الكلام المذكور مفيد لامرين
احدهما مطابقته هو اضافة زيد في الواقع بوصف الافضلية وهذا يحتمل الصدق والكذب قطعا وليس منفيا في قوله ما فضلت زيدا
وثانيهما هو منفي في قولك ما زيد باصلع من عمرو والثاني الترجي وتفضيل المتكلم اياه على عمرو بمعنى ايراده بلفظ دال على ذلك وظ
ان هذا المعنى لا يحتملهما وهو المنفي المسوغ صحة نفيه في قوله ما فضلت زيدا وحيث ان العبرة في عد الكلام خبرا او انشاء باللفظ
المطابق كان الكلام المذكور مندرجا في الخبر وبهذا الجواب يندفع الاشكال بكل انشاء ينشأ من الاخبار واخبار ينشأ من الانشاء
فان قولك تشيت كذا اخبار عن انشاء وهو انشاء لاخبار وقولك ما احسن زيدا انشاء تعجب ويلزمه الاخبار عن وقوعه ووقوع
موجبه في غير ذلك ومنها ان طرد الحد منقوض بالصفة وشبهها نحو زيد العالم فانه ليس بخبر قطعا مع انه يحتمل ان يطابق الواقع وذلك
بان يكون زيد عالما في الواقع وان لا يطابقه بان لا يكون عالما وجوابه ان المعتبر في الصدق والكذب ليس مطلق المطابقة وعدمها
بل مطابقة النسبة الثابتة وعدمها والنسبة الوصفية وشبهها ناقصة بدليل عدم صحة السكوت عليها فلا يشكل الحد بها وقد
يجاب بان النسبة الوصفية وشبهها من حيث نفسها لا يحتمل المطابقة وعدمها وانما يتطرق ذلك الى ما يلزمها من الاخبار وهذا
راجع الى ما بيناه عليه في الحد السابق ومنها ان التعريف دوري لاشتماله على الصدق والكذب المعرفين بمطابقة الخبر للواقع و
عدمها فيتوقف معرفته على معرفتهما ومعرفتهما على معرفته وجوابه ان الصدق والكذب يمكن ان يعرفا بمطابقة الكلام او النسبة
الحكمية للواقع وعدمها فيندفع الدور وتوضيح ذلك ان المقصود بهذا التعريف ليس بيان حقيقة الخبر لعدم مساعدته عليه و
لا تميزه في حد نفسه لوضوحه كسائر التراكيب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر واللازم ان يتوقف معرفة مدلول لفظ الخبر على
معرفة الصدق والكذب ومعرفتهما لا يتوقف على معرفة مدلوله بلفظه بل على معرفته ولو بلفظ آخر فلا دور ومنهم من رام التفصي
عن ذلك فعدل عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب هل هو الاكثر على ما فسر ومنها ان احد لفظي الصدق والكذب
مستدرك لتمام التعريف وجوابه ان جيء باللفظين لحسن المقابلة وتوضيح الدلالة ومراعاة لجانب الاحتمال فانه لا يتحقق فيما دون
امرين ومنها ان عكس الحد منقوض بمثل قول القائل كلامي غدا صادق اذا كان كلامه في الغد كلامي امس كاذب فان كلا منهما خبر قطعا
ولا يحتمل الصدق والكذب اذ يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو محال وجوابه ان المراد ما يحتملهما بالقياس الى نفسه فلا يقدح عدم
احتمالهما بعد ملاحظة الخارج كما عرفت نظيره في عدم احتماله لاحدهما ولا ريب ان كلا من الخبرين المذكورين اذا لوحظ في نفسه كان
محتملا لهما وان لم يحتملهما بعد ملاحظة كونه ماخوذا بالقياس الى الآخر فلا اشكال هذا هو التحقيق في الجواب والجماعة في دفع هذا
الاشكال تكلفات بعيدة لا جدوى في ايرادها **تنبيه** الاكثر وعلى ان صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدم مطابقته له
وهو الاقرب وخالف في ذلك النظام فجعل صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وعدمها وذهب الجاحظ الى ان الصدق
عبارة عن مطابقة الاعتقاد والواقع والكذب عبارة عن مخالفتهما والظ من الاعتقاد هو الطرف الراجح وقد صرح به بعضهم
فيتناول الظن والجزم باقسامه الثلثة من العلم والتقليد والجهل المركب فعلى المذهب المحقق لا واسطة بين صدق الخبر وكذبه وكذا
على القول الثاني ان اراد بعدم مطابقة الاعتقاد ما يتناول صورة عدم الاعتقاد كما صرح به بعضهم والا كانت هي الواسطة
واما على المذهب الاخير فثبت الواسطة حيث لا يطابق الواقع والاعتقاد وان كان لعدم الاعتقاد كما صرح به فالاقسام ستة
وتتحقق الواسطة في اربعة منها وهي ما اذا خالف الواقع والاعتقاد مع مطابقة الثاني في الاول او الاول في الثاني او مصادفة عدم
الاعتقاد مع موافقة الواقع لنا على ما اخترناه شهادة العرف والاستعمال به فانا نقطع بان الكافر اذا اخبر بان الاسلام حق عد
صادقا بحيث لا يصح سلبه عنه من غير تاويل وصح سلب كونه كاذبا مع انه لا يعتقد به واذا اخبر بخلافه عد كاذبا وصح سلب كونه
صادقا كذلك مع انه يعتقد به واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل مع انه لا قائل به فان قيل قد صرح
الجاحظ بان المعارف بديهية فيتحقق موافقة الاعتقاد في الاول ومخالفته في الثاني ايضا فلا يتم الاحتجاج المذكور عليه قلنا
بداهة المعارف على تقدير تسليمها لا يوجب العلم بها من غير واسطة كما تقرر في محله في تحقيق البديهي فيجوز عدم العلم بها لعدم
الاطلاع على ما يوجب العلم بها كالمعجزة او لقيام شبهة رادعة للنفس عن الاذعان بمقتضاها وبالجملة فنحن نقرر الدليل فيما اذا
صدر القول المذكور عمن لا يعتقد حقية دين الاسلام ودعوى عدم تحققه مكابرة جليه واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون حيث اسند تعالى الكذب في قولهم نشهد انك لرسول الله وظاهر ان كذبهم ليس لمخالفة كلامهم للواقع

بل

او مخالفته

بل المتبادر من الخبر انما هو حمله على الثبوت وتجزم بان الخبر في كونه خبرا عن الواقع فقط وجب ان يكون حاصلا تاويل في الاية وهو صحيح
من معروف ذلك لان قولهم شهدنا على الاعتقاد كما هو الحق من الظاهر جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار عدم
انتهاء ذلك في المستقبل او عدم استمرار عقيدتهم بناء على ان الاية لا تدل على الاستقبال عليها او عدم حصول الاعتقاد او الشهادة في
زعمهم بناء على ان المعنى شهدنا وشهد بعضنا على الاستناد كما هو ظاهر الكلام جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم
باعتبار الاخبار الازم لشهادتهم من كونهم عالمين بمضمونها او عاملين بمقتضاها وجوز ان يكون المراد انهم قوم من شانهم الكذب
فلا تعتقد بصدقهم في هذا الخبر لانهم كانوا يحلفون على عدم الاعتراف كما ورد في بعض الاثار وحيث انجاحط بقوله تعالى
افترى على الله كذبا ان الرسول جنة وجه الدلالة ان الكفار كانوا قاطعين بعدم مطابقة كلام الرسول للواقع فيما كان يخبر من امر الرسالة
والحشر والنشر لكنهم ترددوا بين ان يكون مخالفا لمعتقده ايضا فيكون كاذبا ومفتريا وبين ان يكون مطابقا له وصادرا من
غير اعتقاد فيكون مجنونا لزعمهم ان الاعتقاد بمضمون تلك الدعاوي بل الشك في صحتها لا يتحقق في حق العاقل فاعتبروا مخالفة
الاعتقاد والواقع في الكذب واثبتوا الواسطة واعلم ان ما ادعى بتقسيم الاية على حسب ما تمسك به الخصم خرج الوسائط الاربعة
عن الكذب لانه ذكر الضميرين المذكورين في قولهم به جنة واستفادة نفي الضميرين الاخيرين المتشابهين على مطابقة القضية
للواقع من مساق الكلام ويعرف بالمقابلة بصحة الصدق ايضا وزعم بعض الشارحين ان قولهم به جنة يتناول ومتابعة ثلثة الاخبار
مع اعتقاد المطابقة او من غير قصد وشعور وليس على ما ينبغي بل الاولى ادخال الاخيرين في الاخبار من غير اعتقاد وعدم
اعتبارهما قسمين مستقلين واما ما اورده بعض المناصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسائط الثلثة نظرا الى ان
خبرهم ممن لا يقبل الا عند الاحتمالات فمدفوع بان المراد تناوله لها على البدلية وان المعتبر في مقابلة الكذب العمد والشرك
بين الاقسام الثلثة وهو كونه كلام ذي جنة فلا اشكال ح فيرد من هذه الجهة والجوابات الافتراء عبارة عن تعمد الكذب اما لاختصاص
الفرية او لظهور الفعل المسند الى المختار في صدوره عنه بالقصد والشعور وح فيكون ترديدهم بين ان يكون الرسول مفتريا
لامر الرسالة وتوابعها عن قصد وشعور فيكون مفتريا وبين ان يكون متنبيا لها من غير قصد وشعور كما هو الغالب في افعال
الجانين فيكون مجنونا فلا يدل على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب ولا على تحقق الواسطة بينه وبين الصدق ولو سلم عدم ظهور
هذا الاحتمال فلا اقل من مساواته للاحتمال الاول فلا يتم الاستدلال ومع التنزل فغاية ما ثبت به مجرد الاستدلال وهو لا ينهض
باثبات الحقيقة في مقابلة ما مر **تتمة** قد ذكر بعضهم في بيان ثمرة النزاع المذكور ان المدعي لو قال كذبت شهودي
سقط دعويه على مذهب الاكثر والحاظ ولم تسقط على مذهب النظام ولو قال لم تصدق شهودي سقط الدعوى على مذهب
الاكثر ولم تسقط على مذهب الحاظ والنظام وهذه الثمرة مبنية على ان يكون المراد بالاعتقاد في كلام النظام والحاظ اعتقاد
المخبر دون واصف الكلام بالصدق والكذب وهذا امر بين لا يكاد يعتريه وصمة الارتياب واجل من ان ينزل فيه قدم عارف بطريقة
الشادية والخطاب والعجب من الفاضل المعاصر حيث تلبس عليه الحال مع وضوح المقال فمنع من ترتب الثمرة المذكورة زاعما ان
مقصود النظام بالاعتقاد انما هو اعتقاد واصف الخبر بالصدق والكذب دون المخبر وان المراد بالمخبر في كلامه من يلاحظ الخبر وان
لم يخبر به فيكون ثمرة النزاع في الفرض المذكورة اعتبارية وحمل استدلال النظام بالاية على ان المعنى انهم لكاذبون في معتقدهم
من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب عنه الاكثرون من ان المراد انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث زعمهم مخالفة
كلامهم للواقع واستشهد على ذلك بانه لو كان مقصود النظام كما زعم من موافقة اعتقاد المخبر ومخالفته لزم ان لا يكون الخبر
في نفسه متصفا للصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط وانه واضح الفساد اقول اما ما قاله الفريقين
ونزل عليه مقالة المتحاجين فهو تعسف فاسد وتكلف بارد لا يقبله العارف بنادية المقاصد مع احتجاجه بتبعا الغيره على قول
الاكثر بالاجماع على ان اليهودي لو اخبر بان الاسلام حق كان صادقا ما لا وجه له على هذا التنزيل لانه ان اريد انه صادق عند
اليهود فواضح السقوط او عند المسلمين فلا يختص بمذهب الاكثر واما ما تمسك به على التعويل المذكور فهو بمكان من الضعف
لانه مع اختصاصه بطريقة النظام غير مجد في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه يحتمل الصدق والكذب بمعنيهما
الحقيقيين وانما الضرورة قائمة على قوله في نفسه للاتصاف بالمطابقة للواقع وعدمها على ما منع لزوم عدم اتصاف الخبر بالصدق
من حيث نفسه على التفسير المذكور لظهور ان كل خبر من حيث نفسه كما انه قابل لان يكون مطابقا للواقع وان لا يكون مطابقا له
كذلك قابل لان يكون مطابقا لمعتقد مخبره ولو تقديرا وان لا يكون مطابقا له فدعوى صحة اعتبار الاول بالنسبة الى نفس الخبر
دون الثاني تحكم واضح ثم المستفاد من مقالة النظام والحاظ ان مطابقة الاعتقاد وعدمها معتبران حال الاخبار فلو اخبر
معتقدا مطابقته للواقع ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه صادقا في ذلك الاخبار على مذهب النظام مطلقا وعلى مذهب الحاظ
مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم المطابقة ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه كاذبا على المذهبين كما مر وعلى ما توهمه الفاضل

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بما سبق الاحتراز عنه بمضافا الى عدم مساعدة عطف قوله ولا عادى عليه وعلى الثانى ينتقض طرد الحد بحكاية العادى من فعله وتقريره
لان قوله ولا عادى عطف على قوله غير قران فيرجع الى ما يرجع اليه وعلى الثالث ينتقض عكسه بحكاية فعله فى السلوك لقرائن سورة مبينة
او سورة كاملة او نحوها او تقريره عليها مع افادة داخلة فى الخبر قطعا مع ان ارجاع قولنا غير قران الى الفعل والتقرير يستدعى تكلف الاضمار
اى غير متعلقين بقران مضافا الى انه اخرج طرد الحد على التقديرين الاخيرين بحكاية ثم فى القران لقول المعصوم او فعله وهو كثير كقوله تعالى
وقيلها يا رب قائم عبد الله يدعوه وتقلبك فى الساجدين الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون يوفون بالنذر
لو عممنا المعصوم الى الملائكة وسائر الانبياء فموارد النقض اكثر ويمكن التفصى عن ذلك بجعل قوله غير قران راجعا الى الموصولة والقول
وقوله ولا عادى راجعا الى القول وتاويله لكن فيه تعسف ومنها ان الحد يصدق على فعل الحاكى به فعل المعصوم مع انه لا يسمى خبرا و
منها ان الخبر كثيرا ما يطلق على ما يتناول الحكاية قول الراوى الخبر المعصوم وقوله مع عدم صدق الحد عليه ويمكن دفعه بالتزام كونه
من باب التوسع والتجوز لكن فى مساعدة عرفهم عليه اشكال ومنها انه يتناول لفتاوى الفقهاء فانها من قبيل الحكاية لقول المعصوم
بالمعنى فيفسد الطرد به وجوابه ان مقصودهم بذكر الفتوى ليس حكاية قول المعصوم بل بيان مؤدى نظرهم واجتهادهم وما ثبت كونه
حكم الله عندهم بدليل اجتهادهم عليها بقول المعصوم حيث يكون هو المستند ومنها انه لا يتناول الاخبار المكاتبة لانها حكاية المكتوب
وهو غير الكتابة وكذلك الاخبار الحاكية لاشارته كقوله فوق راسه لا او الحاكية لاعراضه او ما اشبه ذلك ويمكن الجواب بادخال الجميع
القول بحمله على الاعم من اللفظ المفيد وما قام مقامه فى الافادة عرفا او فى الفعل سواء فسر بالمعنى الاعم من معنى المصدر وحاصله او
خص بالاول او الثانى لكن الثانى يوجب تعسفا فى ادخال حكاية المكتوب بارجاعها الى حكاية الكتابة والاخير يوجب فى حكاية
فعله بصيغة الفعل وشبهه بارجاعها الى حكاية الحاصل ولا يذهب عليك ان مباحثهم المحررة فى الفعل لا يساعد على تعميم الفعل اليها
ومنها انه لا يتناول الكلام المسموع من المعصوم لو لم يكن محكيا عن مثله فيلزم ان لا يكون احد قد سمع منه حديثا فى غيره او حكاه عن
مثله وبعضهم رام التفصى عن هذا الاشكال فعرف الخبر بانه قول المعصوم او حكايته قوله لغرض ما مترددا الاظهر ان يلتزم بخروج ذلك من الحد
فان كلام المعصوم سنة وهى غير الخبر فى عرفهم ومنعه مجرد استبعاد لا شاهد عليه مع ان قوله انشاء غالبا فلا يناسب ادخاله فى الخبر
بخلاف حكايته فانه خبر لا محالة واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان متن الخبر غير الخبر فكيف يجعل نفس الخبر فللخصم ان يدفع ذلك
بجعل الاضافة بيانية كما فى خاتم فضة **فصل** ينقسم الخبر باعتبار حال المخبر كثرة وقلة الى متواتر واحاد وعرفوا المتواتر بانه خبر
جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه واحترزوا بقولهم بنفسه عن خبر جماعة علم صدقهم بالقرائن الزائدة على الاحوال التى يكون فى الخبر و
المخبر والمخبر عنه فانه لا يسمى متواترا واما اذا علم صدقهم بالقرائن الراجعة الى الامور المذكورة كلا او بعضا سمى متواترا و
لهذا يختلف عدد المتواتر باختلاف الاحوال ضعفا وقوة واشكل عليهم بصدق الحد مع قلة المخبرين كما اذا كانوا ثلثة او اربعة وحصل
العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة لقوتها مع انه لا يسمى عرفا متواترا اذ يعتبر فيه ان يكون للمخبرين كثرة يستند اليها العلم ويمكن
دفعه بان المراد بالاحوال الداخلة الاحوال التى تكون فى اغلب الاخبار ويمنع حصول العلم بها الا بضميمة الكثرة وقد يعرف بانه
خبر جماعة يمنع تواطئهم على الكذب ويرد عليه مضافا الى ما مر صدقه على خبرهم المحفوف بالقرائن الخارجة وان امتناع تواطئهم على
الكذب لا ينافى كذبهم بدون التواطى عليه الا ان يقال المراد بتواطئهم مجرد موافقتهم وان مجرد عن القصد والتبانى وهو خروج عن ظ
الحد من غير قرينة عليه ويمكن ان يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بصدقه لكثرتهم والقيد الاخير لاخراج ما مر والمراد به الكثرة الاتية
بقرينة الاضافة فيتناول القرائن الداخلة فى المخبرين واما القرائن الداخلة فى الخبر والمخبر عنه فهى راجعة الى خصوصية الخبر فلا
يقدح اعتبارها فى العلم واما القرائن الداخلة فى المخبر فالمراد بها الاحوال الحاصلة فيه الموجبة لسرعة قطعه به او بطائه فالحق عدم
العبرة بها بل المدار على افادته للعلم عادة كما سيأتى وهذه الحدود يتناول المتواتر بالمعنى ايضا اذ المراد بالخبر ما يتناول الصريح و
غيره واخبارهم عن الكل او الملزوم فى قوة الاخبار عن الجزء او اللازم ثم يعتبر فى المتواتر امور قد افصح الحد عنها منها ان يبلغ المخبرون
فى الكثرة حدا يمتنع كذبهم اجمع عادة ولو على سبيل السهو والخطاء سواء اتحدت الطبقة او تعددت لكن يعتبر فى صورة التعدد
ان يتحقق التواتر فى كل طبقة سواء علم تحققه بالتواتر او بغيره من الطرق العلمية ولا حصر لاقلهم بل المرجع فيه الى العادة وحصره
بعضهم فى خمسة لعدم حصوله بالاربعة والا لم يحتج الى تزكية شهود الزنا واخر فى اثنى عشر عدد نقباء بنى اسرائيل لانهم انما
اخبروا بحصول العلم بخبرهم واخر فى عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون الاية وذلك ليحصل العلم اذا اخبروا بالسلام المقاتلين
واخر فى اربعين لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين والكفاية انما تكون اذا حصل العلم بخبرهم و
اخر فى ثلثمائة وثلثة عشر عدد اصحاب بدر حيث كان يحصل العلم باخبارهم من معجزات الرسول وقيل يعتبر ان يكونوا عددا لا يمكن
حصرهم وفساد هذه الاقوال غنى عن البيان فلا نطيل الكلام فيه ومنها ان يكون اخبارهم عن محسوس ولو بحسب آثاره ولوازمه
بينة كما فى تظافر الاخبار بشجاعة على وسخاوته فان الشجاعة والسخاوة وان لم يكونا من الامور المحسوسة الا ان آثارها

ولو زمها

ولو ازمها البينة المحسوسة فلا تواتر في الاحكام العقلية مطلقا وتارة كانت الكل اعظم من الجزء او نقيضه كحدوث العالم وقدمه وتركب
الجسم من الهيولى والصورة او الجواهر المفردة لا يمكن ان يعلم بالتواتر الا اجمالا وان كثر والوضوح ان العلم قد يحصل بها كما نجده
في انفسنا بالنسبة الى بعض المسائل المنطقية والمباحث الحسابية والهندسية التي لم تزاول مقدماتها ووجدنا انا بها قاطعين بها
منساقين عليها وذلك بعد علمنا بعد تلك العلوم وطرق استنباطها اجمالا وجملة مرتبة ابوابها فيها فان العادة قد تحيل تظافر
مثلهم على الخطاء في الاستنباط عن مثل تلك المداولة وقد صرح بعض المحققين بان الحيوان جميع من تقدم من العقلاء الاولين و
الاخرين على وجود صانع مبدع للانام مدبر للنظام مما يفيد العلم العادي بصدقهم وعدم تواردهم على الخطاء في ذلك بل يحتمل
ان اتفاقهم وتسالمهم على قول واحد لا يسمى متواترا وان افاد العلم بصحته والفرق بين الامرين بين ومنها ان لا يكون السامع عالما
لواقعة من غير طريق التواتر وهذا لا يمنع وجود بلدانا التي شاهدناها متواترة عندنا وقال بان الخبر لا يفيد العلم للزوم
تحصيل الحاصل ويشكل فيما لو تاخرت المشاهدة عنه ومنها ان لا يكون السامع قد سبق الشبهة او تقليد يؤدي الى عدم الوثوق
بالخبر ذكره السيد ودام بذلك الفرق بين الاخبار المتواترة بوجود البلدان والاخبار المتواترة بكثير من معجزات النبي ص بتفرقها
المسلمون ورواية النص الجلي على امامة علي ع وخلافته التي يتفرد بها الامامية والتحقيق ان هذا الشرط شرط في حصول العلم بالتواتر
لا في تحققه فانا نقطع بان الاخبار المذكورة متواترة عند كثير من لا يقول بمقتضاها من الكفار والمخالفين وان انكروا كونها
متواترة لعدم افادتها العلم عندهم ولهذا نقول ان الحجة قد تمت ولزمت في حقهم اذ لا عبرة بشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك
الحق وظهورها وقد يشترط في التواتر ان يكون المخبرون من اهل بلدان مختلفة واعتبر بعض العامة ان لا يكونوا من اهل دين واحد
وهما بمكان من الضعف والسقوط وافترى بعض العامة علينا القول باشتراط دخول المعصوم في المخبرين ولعله توهم ذلك مما يقوله
جماعة من اصحابنا في حجية الاجماع **فصل** قد يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول المطابقي للخبر فان اتحد المدلول المطابقي
للاخبار علم بصدق الجميع بناء على تفسير الصدق بمعناه المشهور كالاخبار بان مكة موجودة وان اختلف مداليلها ولم يكن
بينهما تلازم علم بالتواتر صدق بعض منها لا على التعيين وفي اطلاق المتواتر على مثل ذلك وجه غير بعيد وذلك كما لو اخبرنا نفر
بانه سئل زيدا فاعطاه دينارا واخر بمثله وهكذا الى ان تظافرت الاخبار عندنا بذلك فيقطع بها ان زيدا قد اعطى شيئا ثلاثة دنانير
او اعطى جماعة من السائلين منهم ثانيا وهذا اللفظ والمتيقن صدقه بالتواتر من تلك الاخبار مدلول مطابقي لبعض تلك الاخبار
ومن هذا الباب ما نقل لنا من وقوع علي امير المؤمنين ع فانا نقطع بتلك الاخبار لكثرتها وتظافرها صدق جملة منها وان جهلنا
التعيين وكذا ما نقل عنه من خوارق العادات والاخبار بالغيبات فان بعضها وان كان متواترا بالخصوص الا ان الحال في كثير
منها كما مر وقد يتحقق مثل هذا في خبر الواحد فانه لو اخبرنا مخبر بوقايع فقد نقطع بصدق بعضها نظرا الى امتناع الكذب في حقه
بالنسبة الى المجموع وعادته لكنه لا يسمى متواترا ولقائل ان يقول لو كان تكاثر الاخبار المختلفة يوجب العلم بصدق بعضها فلا ريب
في انا نعلم بان الاخبار الكاذبة الموجودة في الدنيا لكثرتها تبلغ درجة التواتر بل تزيد عليه فيجب ان نعلم بصدق بعضها مع ان
التقدير علمنا بكذبها اجمع وجوابه انا لا نعتبر في التواتر عددا معينا ولا ندعي ان الاخبار متى بلغت عددا مخصوصا لا بد وان يكون
متواترة بل الامر في حصول التواتر عندنا يرجع الى العادة فمتى بلغت الاخبار في الكثرة ولو بمساعدة الامارات الداخلة بحيث يستحيل
ان تكون باجمعها كذبا كان ذلك تواترا والكثرة بهذا الاعتبار تمنع تحققها في الفرض المذكور وان اريد ان تكاثر الاخبار المختلفة
لا يفيد العلم بصدق شيء منها وان بلغت في كثرة ما بلغت فمكابرة جلية لو لم يشهد ضرورة الوجدان بخلافه شهادة بينة وقد
يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول التضمني للخبر كما لو اخبرنا مخبر بان زيدا كان في ذلك وقت في الكوفة وهو مدلول تضمني لتلك
الاخبار وقد يتحقق بالنسبة الى المدلول الالتزامي وهذا قد يكون اللازم فيه لازما لكل واحد من الاخبار وقد يكون لازما
للقدر المشترك بينها وقد يكون لازما للقدر المعلوم به منها وان كان هو الجميع وايضا قد يكون اللازم مما اريد افادته بتلك
الاخبار وقد لا يكون كذلك ثم الغالب في تواتر اللازم ان يتواتر معه الملزوم ايضا سواء كان معنى مطابقيا لها معينا او مرددا او تضمنيا
استند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اولا وقد يتواتر اللازم بدون الملزوم فيعلم به صدق اللازم دون الملزوم ولا يجوز
ح ان يستند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اذ التقدير انتفائه بل الى الاخبار به اللازم للاخبار بالملزوم وحصول التواتر في اللازم
مع عدمه في الملزوم انما يتم عند اختلافهما في عدد التواتر وذلك كما لو اخبرنا مخبر بقطع عنق زيد واخر باحراقه واخر بالقائه من
سطح واخر بالقاء حجر عظيم عليه الى غير ذلك من الاخبار باسباب موته فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذي هو
مدلولها الالتزامي وان لم نقطع بشيء من تلك الاسباب بل جوزنا موته بسبب اخر ولا يذهب علينا ان هذا لا يتم الا حيث يكون
اللازم لازما لكل واحد من الاخبار او ما يقرب من ذلك بحيث يمكن تحقق التواتر فيها فلو كان اللازم لازما لمجموع الاخبار خاصة
لم يتحقق هذا القسم كما ذكره بعض المعاصرين من ان التواتر قد يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي هو لازم لمجموع الاخبار وان لم يكن لازما

الشيء

وقد يكون كذلك في موضع اخر منها وهذا ممكن ان يحصل لنا العلم بتلك الاخبار وان كان في موضع اخر

لازما لاختلافهما مع عدم العلم بصدق شيء منهما فيبطل الجميع وقد نزل على ذلك كلام الصنف في التواتر الحديث عما اشتهر بالمتنبي على غير ذلك
كما لا يخفى على من لاحظ ما حررناه تعلم الفاضل المتأمل قد يثبت به ما يحصل العلم عند بالسماع والتظافر وعدم المخالف في التواتر فقل علمنا بالبلد
والقين وحاتم الطيء من جهة التواتر لا نالم نسمع ذلك الامر اهل عصرنا ولم يرده الناس سلفهم لسلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وذلك
ان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا الحاصل من جهة بل الظاهر انه من اجماع اهل العصر وعدم نقل مخالف عن سلف وذلك
نظير الاجماع على النسبة الشرعية واكثر الامثلة التي تذكر في الباب من هذا القبيل وليس من باب التواتر ولم من فرق بينهما والمثال المناسب
هذا العصر نقل ولادة شقيق في بلد ويتظافر المشاهدون لها في الاخبار عنها حتى يحصل القطع بها الشيء ملخصا الاول تحقق التواتر في
الامثلة التي ذكرها وتظاهرها مما لا مجال لانكاره وقد عوى استناد العلم فيها الى مجرد الاتفاق مما لا اشكال في فساده ومنشأ هذا
التوهم عدم الفرق بين نفس التواتر وبين الطريق الموصل اليه وتحقيق المقام ان التواتر على ما عرفت هو اخبار جماعة يمتنع كثرتهم تواطيهم
على الكذب ولا ريب ان وجود التواتر في الخارج بمجرده لا يوجب العلم بالواقعة بل لا بد من العلم به والطريق اليه اما موتهما الوقوف
عليه فيسماع الخبر من العدد الذي يحصل التواتر بخبرهم وهذا لا يجري الا حيث يتحد فيه الطبقة وما ذكره من مثال الولادة من هذا
القبيل وكذا مثال وجود الهند بالنسبة الى كثير من الناس ومنها ان يعلم به بتواتر الاخبار به كاخبار كل مخبر في الطبقة الاولى عن
كل مخبر في الطبقة الثانية وهكذا او اخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر الاخر ولا يلزم ان يزيد الطبقة العالية على عدد التواتر ليحصل
العلم باخبار عدد يحصل به التواتر في تلك الطبقة بل يكفي تواتر كل سلسلة متر لمخبر واحد فاذا امتنع اتفاق الجميع على الكذب لكثرتها
كان تواترا ومن هذا الباب حديث الغدير الذي تروبه الخاصة والعامة بطرق منكثرة ومنها ان يعلم به بخبر الواحد المحفوف بالقرائن
الصدق ومنه اخبار المعصوم به ومنها طريق الحدس وهو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العالية بيانه انا اذا وجدنا
اهل زماننا متفقين على الاخبار صريحا او التزاما بوقوع واقعة مثلا في سالف الزمان فقد نقطع بملاحظة العادة في تلك الواقعة
ان اتفاقهم على ذلك لا يكون الا عن اتفاق مثله على الاخبار بذلك الى ان ينتهي السلسلة الى المشاهدين اللذين نقطع بمقتضى العادة
في تلك الواقعة بحصولهم وبخبرهم درجة التواتر فيكون علمنا بالواقعة مستندا الى التواتر المتأخر الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا
بطريق الحدس وما ذكر من مثال جود حاتم من هذا القبيل وقد يستكشف باخبار جماعة اخرى يحصل عدد التواتر بخبر مجموعهم فلا يقتضي
ان ما ذكره من ان اكثر امثلة الباب من باب الاتفاق دون التواتر ما لا وجه له فتفطن ولا تغفل **فصل** اتفق اهل العقل
على امكان التواتر ووقوعه وحصول العلم به وخالف في ذلك السمنية والبراهمة ولهم على ذلك شكوك واهية منها انه كاجتماع الخلق
الكثير على طعام وانه ممتنع وجوابه منع المشابهة ان اريد به الطعام الواحد بالشخص لامكان الاجتماع وتوفر الدواعي عليه بما هنا دون
ما ذكر وان اريد به الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعه ممنوع لا سيما الاخير وسند العيان ممنوع عن سند البيان ومنها ان كل واحد من
المخبرين يجوز عليه الكذب في ذلك فيستلزم تجويز الكذب على الجميع لانه نفس الاحاد وجوابه منع الملازمة بدليل ان احاد العسكر لا
يقومون بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد وان الجماعة الكثيرة يقومون برفع الحجر العظيم بخلاف احادهم الى غير ذلك من
الظاهر ومنها انه يفيد العلم بالمتناقضين اذا وقع التواتر فيهما وجوابه المنع من جواز وقوع مثل ذلك عادة ولو سلم فهو ممتنع
بالنسبة الى شخص واحد في زمن واحد نعم يصح وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد في زمانين لكنه لا يوجب محالا كما في
سائر الادلة القطعية المتعارضة ومنها انه يوجب تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى من انه لا نبي بعدهما و
ذلك ينافي نبوة محمد وهذا منهم دليل الزامي وجوابه منع ثبوت الخبر المذكور عندهم بطريق الاحاد فضلا عن تواتره عندنا كيف
وانه مذكور في التوراة والانجيل خلاف ذلك ومجرد الدعوى غير مسموع وقد يقال ان بخت النصر قد استاصل اليهود ولم يبق منهم عدد
يحصل التواتر بخبرهم ومنها انه لو حصل به العلم الضروري لكان كسائر الضروريات وليس كذلك لانا اذا راجعنا وجداننا فرقنا بين
علمنا بوجود اسكندر وعلمنا بان الواحد نصف الاثنين والجواب ان الضروريات قد تختلف وضوحا وخفاء ولزوم التساوي
فيهما والوجدان اوضح شاهد على ذلك ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وقد خالفناكم والجواب منع الملازمة لجواز العناد و
المباهتة واعلم ان هذه الشكوك لو تمت لدل الاول منها على استحالة وقوع التواتر والشكوك الثلثة التي بعدها تدل على عدم حصول
العلم منه بالنسبة الى من تفطن لها والتزم بصحتها والشك الذي بعدها يقتضي ان لا يكون العلم الحاصل منه ضروريا والشك
الاخير يقتضي ان لا يكون العلم بكونه مفيدا للعلم ضروريا **فصل** اختلفوا في العلم المستفاد من التواتر فالاكثرون على انه
ضروري وذهب قوم الى انه نظري وفصل بعضهم فجعل بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا وعن الغزالي انه جعله ثالثا
وفي بعض مصنفاته على ما نقل عنه العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى التصور بتوسط واسطة مغيبة اليه مع ان
الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة قال التفتازاني يريد انه ليس بديهيا اوليا ولا كسبيا بل
من الضروريات التي قياساتها معها كقولنا العشرة نصف العشرين وقد ينزل كلامه على انه من النظريات التي يشترك فيها الخواص

والعوام

والعوام ونقل عنه العلامة في التهذيب القول بالنظرية ولعله ناظر الى هذا التفريع وهو اوفق بما بني عليه من توقفه على توسط مقدمتين وان كان
الاول اوفق بتسميته لضروريا والحق عندنا ما ذهب اليه الاولون لنا انه لو كان نظريا لاستدعى حصوله توسط مقدمتين والتالي باطل اما
الملازمة فلان ذلك هو الشان في جميع المطالب كما لا يخفى على الخبير بعلم الميزان واما بطلان التالي فلانا اذا رجعنا وجدنا
انفسنا عالمين بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر فلو توقف العلم بها على مقدمة اخرى لوجب ملاحظتها ايضا و
سيأتي لهذا مزيد بيان واستدلوا على ذلك ايضا بوجوه اخر منها انه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس له اهلية النظر والاكتساب كالعوام والبله
والصبيان وبطلان التالي ظاهر بطلان المقدم ويشكل بجواز ان يكون علمهم مستندا الى التقليد ولذا تراهم يقطعون باخبار الاحاد حيث
لا يقطع بها غيرهم على انا لا نم قصورهم عن ادراك النظريات مطلقا وانما المسلم قصورهم عن ادراك النظريات الخفية ونفي الخاص لا يستلزم نفي
العام ومنها انه لو كان نظريا لما حصل مع ترك النظر قصدا والتالي باطل بيان الملازمة ان النظري ما يكون الطريق الى اكتسابه اعمال
النظر وقضية ذلك عدم حصوله على تقدير اهمال النظر واما بطلان التالي فلانا نجد انفسنا عالمين بوجود مكة مثلا وان قطعنا النظر
عن كل نظر ويشكل بجواز ان يكون نظريا مكتسبا من اوايل البديهيات بحيث ينتقل اليها في بادي النظر من غير اعمال روية ولو سلم فانما
يتم بالنظر الى النظر الابتدائي اذ بعد النظر والوصول الى المقصود يكفي في العلم به العلم الاجمالي بوجود ما يوجبه وتقييده ولا حاجة الى
ملاحظته تفصيلا ومنها انه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولم يعد مخالفه مباهتا ومكابرا كما في غيره من النظريات وبطلان التالي معلوم
بالضرورة ويشكل اولا بمنع الملازمة لجواز ان يكون من النظريات الجلية التي تشتبه على مقدمات واضحة بحيث يتنبه لها بادنى توجه
والملازمة انما تسلم في النظريات الخفية وثانيا بالمنع من بطلان التالي مطلقا وانما المسلم بطلانه في المتواترات الجلية احتج القائل بنظريته
بان حصوله يتوقف على توسط مقدمتين وهما ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب والمخبر عنه محسوس فلا يستبشر وانه كلما كان
كذلك فخبرهم ليس بكذب والجواب ان العلم بصدق الخبر لا يستند الى ملاحظة هاتين المقدمتين بل العلم بمقدمة الاولى كاف في العلم به
من غير حاجة الى ضم المقدمة الثانية اذ العلم بها في مرتبة العلم بصدق الخبر او مستند اليه فلا يتوقف عليه وبهذا يظهر فساد ما
ذكره الغزالي من ان العلم بصدق المتواتر يتوقف على توسط مقدمتين وان لم يشعر العالم بهما احديهما هؤلاء مع كثرتهم واختلاف
احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم اتفقوا على الاخبار عن هذه الواقعة ووجه فساده ان الذي يتوقف عليه حصول
العلم بالمتواتر انما هو العلم باخبار الجماعة الكثيرة بالصفات المعتبرة عن الواقعة الخاصة واما ما ذكره في المقدمة من ان لا يجمعهم على
الكذب جامع فهو بين الثبوت او في مرتبتها فلا يتوقف العلم بها عليه وليس مجرد امكان تاليف قياس ينتج المطلوب موجبا لكونه نظريا
بل لا بد معه من كونه مستفادا منه والا لامكن تاليفه في كل ضروري كقولنا الكل مشتمل على الجزء وزيادة وكل مشتمل على الجزء و
زيادة فهو اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء ونحو هذا ما ابصرته متحركا فهو متحرك فهذا متحرك الى غير ذلك احتج الاتصال بان من
المتواتر ما يعلم صدقه بالضرورة كوجود مكة ومنها ما ليس كذلك كمعاجز الانبياء والاتمة ان حصول العلم بتلك الاخبار يتوقف على
امعان النظر فيها والوقوف على حال المخبرين من تكاثرهم وتباين ادراكهم واختلاف بلادهم وتحرزهم كلا او بعضا عن تعمد الكذب و
كون المخبر عنه امرا حسيا غير صالح لوقوع السهو والخطاء فيه منهم الى غير ذلك من الامور التي يعتبر في حصول العلم بصحة الخبر ولا بد من ملاحظة
تلك الامور والالتفات اليها في حصول العلم حتى انه لو انتفى ذهول المخبر عنها فربما زال العلم بصدق الخبر واحتاج في تحصيله الى
مراجعة جديدة والجواب ان توقف العلم على ملاحظة هذه الامور في بعض الموارد والاحوال تفصيلا لا يضره نظريا وان كانت
تلك الامور كلا او بعضا حقيقة في حد انفسها او عند الناظر لان النظري على ما تحقق في محله واشرنا اليه هو ما يتوقف الانتقال اليه
على توسط مقدمتين مشتملتين على هيئة القياس وما عدا ذلك لا يعد نظريا وان توقف الانتقال اليه على امر خفي والنظري
كالتصديق البديهي المتوقف على تصورات نظرية بحكم العقل بامتناع تواطئ المخبرين واجتماعهم على الكذب كما قد يستند الى امر
جلي ينتقل اليه في بادي النظر لكثرتهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغنى عن ملاحظة تباين الاعتبارات كذلك قد يستند الى امر
خفي لا ينتقل اليه الا بعد الخلبة عن الشبهات والتامل في حال المخبرين والخبر بطريق الانصاف فكما ان الاول ضروري كذلك
الثاني ضروري وما يكشف عما ذكرناه وفرع مثله في الحسيات فانه قد ينتقل الى موديها بادنى توجه وقد ينتقل بعد التخلية و
تلطيف الادراك مع انه لا تامل في ان مدركها ضروري مطلقا **فصل** خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر سواء كان المخبر واحدا
او اكثر وسواء افاد العلم او لا وينبغي ان يقيد بما اذا كان المخبر غير مقرون بما يوجب العلم واخبار المعصوم في عرفهم
من باب الاخبار الاحاد وعرفه الفقهاء في بما لا يفيد العلم بنفسه اي بدون القرائن الخارجة واورد عليه بالخبر المفيد للعلم بالنظر الى
القرائن الداخلة ويمكن دفعه بان المراد بالقرائن الخارجة القرائن التي تنفك نوعها عن الخبر غالبا ويقابلها القرائن الداخلة وهي
التي لا تنفك نوعها عن الخبر غالبا والخبر بالنسبة الى القرائن التي لا تنضم اليه غالبا لا يفيد العلم ولهذا يجد ما يفيده منه نادرا وقد
يهنا على هذا في المتواتر لكن يحتاج الحد على هذا التقدير الى التقييد السابق وقد يحد بما افاد الظن وهو منقوض بما لا يفيده منه

[illegible]

[illegible] واما بطلان التالى فلانه لو كان [illegible] والجواب ان اريد بلزوم الاطراد لزومه فى الاخبار
المحفوفة بالقراين المفيدة للعلم فبطلان التالى ثم او فى مطلق الاخبار حتى المجرد عن القراين فالملازمة ممنوعة ومنها انه يؤدى
الى التناقض للعلم من اذا حصل الاخبار بهما على ذلك الوجه اذ وقوع مثل ذلك جايز وهو يؤدى الى الجمع بين المتناقضين والجواب
المنع من ذلك لانه متى اتفق وقوع ذلك لاحد فى قضية امتنع ان يتفق مثله فى نقيضها معها اذ يمتنع حصول العلم باحدهما بعدم الاخر
وان اريد لزوم حصول العلمين فى زمانين فبطلانه ثم لتحققه فى ساير الادلة القطعية ومنها انه لو افاد العلم لوجب القطع بتخطئة
من خالفه بالاجتهاد وهو باطل بالاجماع والجواب ان وقوع ذلك عندنا فى الاحكام غير ثابت وعلى تقدير ثبوته نمنع بطلان التالى
والاجماع المدعى عليه توهم لانه على خبر المحفوف هذا ويلزم على القول الاول ان لا يحتاج فى الشهادة الى تعدد الشهود بل يلزم ان
يكتفى بقول المدعى مع عدالته وان يمتنع التعارض فى اخبار العادل مع ان المناط فى افادة العلم وصف العدالة وهى تثبت بامارات
ظنية كالاستفاضة فكيف يستند العلم بالصدق اليها **فصل** لا ريب فى جواز التعبد بخبر الواحد المحفوف بالقراين التى تفيد بمعونتها
العلم عقلا وشرعا كالخبر المتواتر وهو موضع وفاق واما المجرد عنها فالمعروف بين اصحابنا جواز التعبد به عقلا وانكره بعض قدمائنا
اصحابنا كابن قبة فمنع منه عقلا وحكى ذلك عن جماعة من مخالفينا ايضا والتحقيق ان القائلين بالجواز ان ارادوا به الجواز بمعنى عدم
حكم العقل فيه بالامتناع والقبح او الوجوب كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضرورة فالحق هو الجواز والمستند ما ذكروه وان ارادوا
به الجواز الواقعى بمعنى ان العقل يحكم بانه لا قبح فى العمل به واقعا وانه لا يمتنع منه تعالى بمقتضى الحكمة ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر من
بعض المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما يدرك العقل جهاته الواقعية حتى يحكم
فيه بجواز او امتناع بالاحكام وان ارادوا به الجواز الظاهرى بمعنى عدم القبح ما لم ينكشف الخلاف فان اعتبر مطلقا فالحق خلافه لان
العقل لا يستقل بجواز الاعتماد على خبر الاحاد فى معرفة الاحكام ولو مع التمكن من العلم ولو تحقق بصورة الانسداد فلا ريب فى
ثبوت الجواز لكن يبعد حمل النزاع المانع بالمنع فيها اذ ظاهر كلامه ينصرف الى غيرها اذ لزوم التكليف بالمحال على تقديره جلى والذى ينبغى
للمانع ان يحيل الفرض المذكور لا ان يمنع عن حجية خبر الواحد على تقديره وحيث علمت ان الاظهر من وجوه محل النزاع هو الوجه
الاول فليجر الكلام عليه فنقول الحجة على ما اخترناه من الجواز قضاء الضرورة به وقد اشرنا اليها واما المانعون فقد احتجوا بوجهين
الاول ان العقل يجوز كذب المخبرين وعلى تقدير كذبهم تؤدى العمل بخبرهم الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وهو قبيح عقلا فيمتنع تجويزه
والجواب من وجهين الاول النقض بالفتوى لاشتمالها على عدم الصواب كما هو الصواب او بشهادة الشاهدين وما قام مقامهما وبالاصول
المسلمة كاصل البراءة وبالظنون الاخر وغير ذلك ووجه النقض انه قد يقع الخطاء فى مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار
والاخبار وعلى تقديره يجرى فيها ما ذكروه فى خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل
عليها وهو باطل بالضرورة والاجماع وربما امكن النقض بالقطع ايضا لوقوع الخطاء فيه وان كان اقل من غيره واما ثانيا فبالحل
وهو انه ان اريد بتحليل الحرام وتحريم الحلال تحليل ما هو حرام ظاهرا فالملازمة ممنوعة اذ ثبوت الاحكام فى الظاهر منوط بمساعدة
الادلة عليها ولا فرق بين ان يعتبر التحليل والتحريم المستفادين من خبر الواحد ظاهريين او واقعيين وان اريد به تحليل ما هو
حرام واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملازمة ايضا ممنوعة وان اعتبر من حيث

[illegible]

[illegible] بعدم دفع اسباب [illegible] من الطرق الشرعية [illegible] موارده [illegible] الى تحصيل العلم بها كاخبار الاحاد والشهادات فانها وان لم تستلزم الاصابة للواقع بل قد يتخلف عنها لكن الغالب فيها الاصابة فجاز ان يحسن من الشارع الامر بالاخذ بها في جميع موارده حتى موارد المخالفة مع عدم العلم بها وان يحسن من الشارع ان يكلفنا بتحصيل الواقع [illegible] واما بالنسبة الى الموارد التي يتعذر فيها تحصيل العلم [illegible] فتشريع الاخذ بمثل الامارات مبني على الوجه الثاني [illegible] على ما اقتضاه [illegible] من الوجوه والاعتبارات اللاحقة [illegible] الاحوال [illegible] وهكذا الكلام في نظائر ذلك [illegible] من ان الغرض الداعي الى تشريع الاحكام امران احدهما الوصول الى [illegible] الواقعية والثاني اظهار الانقياد والعبودية [illegible] عن التعويل على تلك الطرق الا ان الامر الثاني [illegible] بعد تشريع الشارع لها [illegible] الامر بالاخذ بمقتضاها [illegible] بصورة انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما عرفت من بياننا [illegible] وعلى تقدير عدم [illegible] البيان [illegible] عن افادة المدعى الثاني انه لو جاز التعويل على خبر الواحد في الاخبار عن المعصوم لجاز التعويل عليه في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلان كلا منهما خبر مشتمل على الشرائط المعتبرة في مورد يجب القبول حيثما يتحقق والجواب منع الملازمة فان الدواعي في الاخبار عنه تعالى تتوفر على الكذب على تقدير القبول لما فيه من اثبات منصب الرياسة والفوز بمقام النبوة والرسالة مع ذلك الاخبار عنه تعالى [illegible] او بعيد [illegible] بحصوله فيبعد قبوله وهذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف المقام واعلم انه قد يحكى عن بعض القول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا لما فيه من دفع الضرر المظنون فان اراد اثبات ذلك حيث يعلم ببقاء التكليف و ينسد باب العلم اليه فهو متجه الا انه خروج عن محل البحث على ما عرفت وان اراد ذلك مطلقا ولو مع انتفاء احد الامرين ففساده واضح اذ لا ظن بالضرر حينئذ بل قطع بعدمه لقبح التكليف بدون البيان المعتبر **فصل** ثم اختلف القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا في وقوعه شرعا فذهب السيد المرتضى وجماعة من قدماء اصحابنا الى عدم وقوع التعبد به وصار الاكثرون الى وقوع التعبد به وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد بالنفر اما النفر الى الجهاد كما نص عليه بعض المفسرين وذكر انه لما نزل في المتخلفين ما نزل كانوا اذا بعث النبي سرية الى الكفار ينفرون جميعا ويتركونه منفردا فنزلت الاية وعلى هذا فالضمير في ليتفقهوا ولينذروا وقومهم واليهم راجع الى الفرقة باعتبار ما بقي منهم وفي البواقي الى الطائفة واما النفر الى طلب العلم وتعلم الاحكام فالضمير في الثلثة الاول وفي رجعوا راجع الى الطائفة وفي البواقي الى الفرقة وعلى التقديرين فالمستفاد من الاية وجوب التحذر عند انذار الطائفة او من بقي من الفرقة وهو يقتضي حجية خبرهم في الانذار اما الثاني فواضح واما الاول فلوجهين الاول انها دلت على وجوب الانذار وهو يستلزم وجوب العمل بمقتضاه فيجب التحذر اما دلالتها على وجوب الانذار فلان لولا اما للتنديم او للتحضيض وعلى التقديرين يستفاد منها وجوب النفر فاذا كان المراد بالنفر النفر الى تعلم الاحكام كان كل من التفقه والانذار واجبا حيث جعلا غاية للنفر الواجب فان وجوب شيء لشيء يستلزم وجوب ما يجب له كما نبهنا عليه عند بحث المقدمة مضافا الى ان ذلك هو المفهوم من فحوى الخطاب عرفا ولا سبيل الى حمل اللام على العاقبة لانه مجاز ولا قرينة عليه مع حصول التخلف الان بالنسبة الى الغالب فيزداد تعسفا لا يقال يكفي في وجوب النفر وجوب بعض غاياته ولا ريب في وجوب التفقه فيبقى وجوب الانذار منفيا بالاصل لانا نقول ظاهر الاية يقتضي وجوب النفر للامرين وهو يقتضي وجوبهما اذ كما لا يعقل وجوب شيء للتوصل به الى مندوب كذلك لا يعقل وجوبه للتوصل به الى واجب ومندوب والعرف يساعد على ذلك ايضا ولو فسر النفر بالنفر الى الجهاد امكن ان يستفاد منها بضميمة صدرها وجوب مكث البعض للتفقه والانذار ويتم الاستدلال به بالبيان المتقدم واما وجه استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه فلان المفهوم من اطلاق وجوب الانذار عرفا هو جواز العمل بمقتضاه بل وجوبه كما يظهر بالتدبر في نظائره والظواهر المستندة الى الالفاظ حجة وان فهمت منها بطريق الالتزام ولان الامر بالانذار مع المنع من العمل به بعيد

[illegible]

لغوا وسفها وهو ممتنع في حقه تعالى وهذا البيان يتضح وجه الاستدلال على تقدير ندبية الانذار ايضا فانه يجامعه ويستلزم جواز العمل به
ثم ثبت الوجوب بالاجماع المركب كما انه لو امتنع استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه كما في حق الولي والصبي اذ لا سبيل الى
منع استلزامه لجوازه لثبت الوجوب بما مر لانا لا نسلم انحصار فائدة الانذار في جواز العمل به مطلقا بل يكفي جوازه في الجملة ولو
عند احتفافه بالقرائن القطعية او بلوغه حد التواتر لانا نقول هذه ثمرة نادرة الحصول والاعتبار التي لا يساعد على اعتبارها في
مثل المقام الثاني ان قوله تعالى لعلهم يحذرون معناه وجوب الحذر لتعذر حمله على ظاهره لاستحالة الترجي عليه تعالى وجوب الحذر عند
انذارهم في معنى وجوب العمل بما يشتمل عليه اخبارهم لا بقي تعذر الحمل على المرجح لا يعين الحمل على الايجاب لامكان الحمل على الندب لاستعمال
مع مساعدة الاصل عليه لانا نقول قد حققنا سابقا ان الظاهر من الالفاظ المستعملة في الطلب هو الايجاب بشهادة العرف والاستعمال
فلا يصار عليه الا لدليل مع ان ثبوت الرجحان كاف في اثبات الفعل ويدل في اثبات الوجوب ايضا بضميمة ما عرفت من الاجماع المركب و
قد يتفصى عن السؤال المذكور بوجهين اخرين الاول ما ذكره بعض افاضل المعاصرين من ان المقتضي للحذر ان كان موجودا وجب و
الا لم يجز فلا يعقل ندبية الحذر وفيه نظر لان المقتضي قد يكون محتملا الوقوع فيحسن الحذر تحفظا عن اصابة المحذور كما في كثير
من المكروهات فالملازمة ممنوعة الثاني ما ذكره بعض المعاصرين من ان ندبية الحذر العمل بخبر الواحد غير معقول لان خبر
الواحد قد يشتمل على ايجاب شيء او تحريمه ولا يعقل ندبية العمل بالواجب او الحرام ثم قد يتصور ندبية العمل بالواجب في الواجب
التخييري لكن لا يكون التخيير الا بين امرين وليس الامر الاخر هنا الا العمل بالاصل اذ الكلام في حجية خبر الواحد حيث لا معارض له
بالخصوص وح فاما ان يعتبر التخيير بين الاخذ والعمل بكل منهما او بين ما يهما والاول تخيير في المسئلة الاصولية سواء اعتبر
التخيير بينهما على الاطلاق او في خصوصيات الموارد اما الاول فواضح واما الثاني فلان التخيير فيه من جزئيات التخيير في الاول
وفرعه والمفهوم من الاية على ما يدل عليه المأول هو التخيير في المسئلة الفقهية دون الاصولية على ان مرجع ذلك الى التخيير بين
اعتقاد الوجوب وعدمه ولا معنى لجواز اعتقاد الوجوب ومع ذلك فلا تعارض بين الاعتقادين حتى يستلزم التخيير بحجية احدهما
فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد بعد العثور عليه ولا سبيل الى منع
الوجوب واثبات الجواز مع الاستصحاب ليرتفع الثاني اذ بعد بقاء التكليف بالاحكام وجواز الاستنباط من خبر الواحد يلزم
وجوب العمل به من باب المقدمة ولا يجدي في صحة التخيير امكان الاستنباط من الاصل اذ العمل بالاصل انما يصح عند تعذر معرفة الحكم
بغيره والثاني تخيير في المسئلة الفقهية وهو يؤدي الى اجتماع المتنافيين فان جواز الواجب واستحبابه غير معقول كما مر وجعله من
باب التخيير بين العمل بالخبرين المتعارضين او فتوى المجتهدين غير مستقيم لان ذلك تخيير عند الاضطرار بخلاف المقام فان الاية
واردة في حق الحاضرين المتمكنين من معرفة الاحكام على ان التخيير هناك ارشاد لطريق العمل لا لمعرفة ان احدهما هو الحكم الشرعي
بالخصوص نعم لهما الاول وفيه ايضا نظر لان المفهوم من التخيير انما هو العمل على حسب انذارهم من فعل او ترك دون الاتيان به على الجهة التي
استقل انذارهم عليها اذ التحقيق ان نية الوجه غير معتبرة وقد وقع نظير ذلك في السنن عند من يتسامح في ادلتها اذ كثيرا ما يدل على وجوب
فعل او ترك ثم يعلون بها على وجه الاستحباب نظرا الى قصورها عن افادة الوجوب لا يبقى الاخبار بوجوب شيء او تحريمه يستلزم الا
بجواز الاتيان به بنية الوجوب او تركه بنية التحريم فاذا كان مفاد الاية استحباب العمل بخبرهم مطلقا لزم المحذور المذكور وكذا لو
فرض تصريح المخبر بذلك لانا نقول الاخبار بالجواز لا يعد انذارا فيخرج عن مورد الاية ولو عمم الحكم اليه بالاجماع المركب يمكن التمسك
به من اول الامر ولم يحتج الى التطويل المذكور ثم ما ذكره من عدم مساعدة التاويل المذكور على التخيير بين العمل بالاصل وخبر
الواحد واضح الاندفاع لان المستفاد من الاية جواز العمل بخبر الواحد فحمله على الوجوب التخييري لا يقتضي الا التخيير بين العمل بخبر
الواحد ومعادله لا التخيير في ما يهما مع انه ايضا غير مستقيم كما عرفت ولو فرض كان له ان يتمسك ايضا بان خبر الواحد قد يقتضي
الوجوب التعييني فلا يعقل ان يجب على التخيير العمل بالواجب التعييني وما ذكره من ان التخيير في المسئلة الاصولية راجع الى التخيير
بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير مستقيم بل راجع الى التخيير في البناء على حجية كل من الدليلين واما ما ذكره من ان التخيير هنا في
مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى المتعارضة تخيير عند الاضطرار فان اراد ان التخيير في الصورتين
انما يثبت حال الاضطرار وفيه لا ينافي ما اريد بالتنظير وان اراد ان التخيير بين الدليلين لا يكون الا عند الاضطرار فهو في
محل المنع ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره من ان الاستحباب يجتمع مع الوجوب التخييري قد اوضحنا فساده في بعض مباحث النهي
مع ان الاظهر في المقام بوجوب العمل بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه وبين العمل بالاصل فلا وجه لاطالة الكلام عليه ما لا طائل
فيه ثم ان هذه الاية بتناول اطلاقها الانذار بدون الواسطة ومع امع تعدد الوسائط وبدونه لان وجوب العمل بانذار
[illegible] بفقهي جواز التقليل على رواياتهم في معرفة الاحكام وذلك معنى التفقه في الدين فيجب عليهم انذار غيرهم ويجب عليهم
القبول وهكذا نعم من زعم ان العلم بوجوب العمل لا يستلزم العلم بالحكم فله منع دلالتها على حجية خبر الواحد مع الواسطة الا ان

يلتزم

يلزم بعدم توقف الانذار على التفقه واعلم ايضا ان اطلاق هذه الاية مقابل لاطلاق منطوق اية النبأ معارضة التعارض من وجه فيرجع
اطلاق اية النبأ والتفويض بالتعليل والموافقة للاصل ويرجع فيه تعيين المنذرين ان يكونوا عدولا فلا يستفاد من الاية الا حجية خبر من
يثبت عدالته بالقطع او بطريق قطعي ولا ريب في تعذر الامرين في زماننا بالنسبة الى جل اخبار احادنا المأثورة بل كلها فلا سبيل الى
استفادة حجيتها من هذه الاية لا يقال اذا انسد العلم بعدالة الراوي تعين التعويل فيها على الظن وهو مما يمكن حصوله في حق الموثقين
غالبا لانا نقول انسداد باب العلم انما يوجب فتح باب الظن مع العلم ببقاء التكليف فيه ونحن لا نعلم ببقاء وجوب العمل بخبر الواحد الواقع
بعد انسداد طريق العلم اليه بل الثابت حينئذ اما ذاك او وجوب العمل بمطلق الظن والظنون الخاصة التي من جملتها العمل بخبر من يحصل الوثوق
بصدقه بعد التتبع مع ان دلالتها ممنوعة من جهة اخرى انه دعوى انه لا خفاء في ان مجرد الاخبار عن امر مخوف لا يبقى ابتداء ما لم يقصد معه
التخويف وهذا خلاف طريقة اهل الرواية فان الذي يظهر منهم انهم انما يصنفون في رواياتهم مجرد النقل والحكاية لا الزام السامع
المجتهد بالعمل بما يرفعه بل الامر في ذلك عندهم محال الى نظره وترجيحه ولهذا ترى انهم كثيرا ما يروون الرواية ولا يعملون بها واما
حيث يقصدون الالزام فهو في الحقيقة من باب الافتاء وعلى تقديرهم ليس حجة في حق المجتهد قطعا ودعوى حجية اخبارهم على المجتهد
عند انضمامه الى هذا القصد وان لم يكن هو معتبرا في حقه لا يخرج عن مجازفة فان قلت فعلى هذا يتعين القول بان المراد بالانذار الانذار
بطريق الفتوى ولا يقدح عدم تعيين تقليد مفت على المقلد لان وظيفة المفتي انذاره على مذهبه عند عدم تقليده لغيره مما
يخالفه وان لم يتعين عليه القبول حيث يتعبد بالفتوى قلت الانذار بطريق الرواية قد كان متداولا في العصر الاول ومعتبرا كما يأتي
التنبيه عليه في بعض المباحث الاتية وقضية الاطلاق تعميم الحكم اليه ايضا نعم يجوز ان يقال اذا ثبت بالاية جواز العمل بالخبر عند قصد
الانذار ثبت مع عدمه لعدم القائل بالفرق ثم على الاية اشكالات اخر منها انها مسوقة لتنزيل اخر وهو ان المراد بالنفر النفر الى الجهاد
والمراد بتفقههم انذارهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد وكلا سلاح على المشركين مع قوتهم وكثرة عددهم و
شاهدوا في ذلك صنع الله واعلاء كلمته وقضاءه على المعاجز والدلائل الدالة على حقية الدين رجعوا الى قومهم وانذروهم بما عاينوا من
دلائل الحق ليحذروا عن الكفر والنفاق فلا دلالة للاية على حجية خبر الواحد واما تعويل الفرقة الباقية على اخبار الطائفة فليس بحجة
في الشرع والا لدار بل لبطل حد التواتر او لانضمامه بالامارات المفيدة للوثوق بالخبر والجواب ان هذا التفسير وان كان منقولا
عن بعضهم لكنه شاذ لا يساعد عليه ظاهر سياق الاية فلا يعتد به ومنها ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية
بقرينة ذكر التفقه واعتياد قول الواحد فيها خارج عن محل البحث والجواب ان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية وتخصيصه
بالاول خروج عن الظاهر من غير دليل وليس في لفظ التفقه دلالة عليه لان الفقه في اللغة المطلق الادراك وتخصيصه بالملكة المخصوصة
او الادراك المخصوص مبني على اصطلاح مستحدث بين الاصوليين ولو سلم فلا شهادة فيه على التخصيص فان الفقيه قد ينذر بطريق
الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد يتفق لا مدخل للتفقه اعني معرفة الحكم في قبول الرواية وانما يعتبر ذلك في قبول الفتوى فاعتباره
في قبول الانذار دليل على ان المراد به الفتوى خاصة وجوابه ان التفقه لم يعتبر في الاية شرطا لقبول الانذار بل جعل غاية للنفر
كالانذار ولا يلزم من جعل امرين غاية لشيء ان يكون احدهما معتبرا في الاخر ولهذا لا يعتبر في التفقه الانذار مع ان فرض الانذار
بطريق الرواية مع عدم التفقه بعيد جدا والاية واردة على حسب الغالب المعتاد وقد يخص الاية بالانذار بطريق الرواية لان
تعميمها الى الانذار بطريق الفتوى يوجب وجوب قبول المجتهد لفتوى مثله فان القوم المنذرين قد يكونون مجتهدين او يكون فيهم
مجتهد مع ان فتاوى المجتهد لا تعتبر في حق مثله فان قيل تخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية ليس باولى من تخصيص القوم بغير
المجتهدين فاوجب الترجيح قلنا عموم القوم المضاف لافراده وضعي بخلاف شمول الانذار لنوعيه فانه حكمي فيرجح تقييده على تخصيصه
والتحقيق ان فرض بلوغ القوم المنذرين مرتبة الاجتهاد كلا او بعضا بعيد عن مساق الاية فشمولها واضح بخلاف شمول الانذار
لنوعيه فكان تركه على اطلاقه اولى ولا يقدح ذلك في اثبات حجية خبر الواحد في حق المجتهد لان ثبوتها في حق غيره يقتضي ثبوتها في
حقه اما الوضوح المناط او للاجماع المركب فتدبر ومنها انها لا يتناول اخبار الوجوب والحرمة اذا تجردت عن التصريح بالانذار اذ
بمجرد الاخبار بهما لا يسمى انذارا والجواب ان الاخبار بايجاب شيء او حرمته في قوة الانذار بتركه او بفعله وان لم يصرح به واطلاق الانذار
يتناول الصريح منه والضمني وقبول قول الواحد فيما يوجب قبوله في بقية الاحكام بطريق اولى بل نقول اذا ثبت وجوب القبول في
البعض تبين في الكل لوضوح المناط وعدم القول بالفصل ومنها ان الحكم المذكور انما يثبت في حق المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم
الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع والجواب بعد تسليم اختصاص مثل الخطاب المذكور بالمشافهين انه لا نزاع هنا في شركة
بل في ثبوت اصل الحكم اذ على تقدير ثبوته في حق الحاضرين لا كلام في ثبوته في حق الغائبين مضافا الى قيام بقية الادلة الدالة على
شركة التكليف من الاخبار عليه ومنها ان الاية ظاهرة في المقصد والمسئلة اصولية يطالب فيها بالقطع والجواب ان الظواهر التي قام
على حجيتها قاطع كظواهر الالفاظ يعول عليها في المباحث الشرعية وان كانت اصولية كما ان الظواهر التي لا دليل على حجيتها لا يعول عليها

بينها وان كانت فى وجوه الثانى قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه الدلالة انه تع علق وجوب تبين النبأ على مجئ الفاسق به فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجئ العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر بطلب البيان انما كان كناية عن عدم جواز القبول او مجازا عنه او مخصوصا بما لو اريد العمل بمقتضى مفاده فيكون وجوبه شرطيا ويرجع الى الوجه السابق او بمواضع مخصوصة لابد من التبين فيها منها الواقعة التى نزلت الاية فيها حيث يجب فيها طلب البيان بمطالبتهم بالصدقات فان انقادوا الى الحق فقد ثبت كذب النبأ منعا بظاهر الحال وان استنكفوا عنها واظهروا التمانع والمعادات تبين صدقه ووجب النهوض على جهادهم لكن هذا فى الحقيقة يرجع الى طلب امر مخصوص يحصل به البيان وليس بطلب نفس البيان حينئذ وبالجملة فلابد من حمل الامر بالتبين على احد هذه الوجوه للاجماع على عدم وجوب التبين عند خبر الفاسق مطلقا وعلى هذا انما تداول فى كتب القوم فى بيان وجه الاستدلال من انه تع علق وجوب تبين النبأ على مجئ الفاسق به وعلى تقدير مجئ العادل به اما ان يجب القبول فهو المدعى او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق غير مستقيم اذ مرجع الامر بالتبين فيما عدا الوجه الاخير الى رد نبائه وفى الوجه الاخير يجب التبين فى نباء العادل ايضا انما يتم ما ذكروه اذا حمل الامر بالتبين على وجوبه مطلقا وهذا لما لا ذاهب اليه ثم المعروف بينهم ان الدلالة المذكورة ناشئة من تعليق الحكم على الشرط وبعضهم جعلها ناشئة من تعليقه على الوصف وعلى كل من التقديرين يتوقف على القول بثبوت مفهومه وقد حققنا سابقا ان تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفائه عند انتفائه بخلاف التعليق على الوصف فيبطل الاحتجاج على الوجه الاخير وربما جنح الى التمسك به بعض من وافقنا فى اصله على المنع كالفاضل المعاصر نظرا الى ان المفهوم من الاية بمساعدة العرف قبول نبأ العادل وهذا ناظر الى ما حققناه سابقا من ان التعليق على الوصف وان لم يكن بنفسه مقتضيا لنفى الحكم عن غير محل الوصف الا انه قد يقتضيه بمعونة المقام اقول وفيه نظر لان مساعدة المقام على استفادة حكم المفهوم من التعليق على الوصف بناء على عدم دلالته عليه فى نفسه اما ان يكون لقرائن حالية ونحوها فى المقام ثم قطعا او القراين لفظية راجعة الى انحصار فائدته فى التعليق فى الاحتراز او ظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد فهذا انما يتصور جريانه بحسب تحصيل الوثوق والاعتداد به فيما اذا تعقب الخاص الوصف للموصوف العام كما فى قولك ان جاءك مخبر فاسق او رجل فاسق بنباء ونحو ذلك مما يشتمل على التقييد اللفظى المقتضى اعتباره فى الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم ونظائره فى المقام ليس من بابه بل من باب ترجيح التعبير عن موارد الحكم بعنوان خاص على التعبير عنه بعنوان عام ومثله مما لا يستدعى فائدة ظاهرة على فائدة بيان الحكم فى المورد الخاص ومع الاغماض عن ذلك فلا يجدى لتعليق الحكم على الوصف فى المقام مزيد خصوصية لا توجد فى غيره فان ما ذكروه فى منع دلالته على حكم المفهوم فى غير المقام من عدم انحصار الفائدة فيه وان من جملة الفوائد كون محل الوصف محل الحاجة جار فى المقام ايضا مضافا الى ان لرفع المقام نكتة اخرى ايضا وهى التنبيه على ان المخبر المتصف بالفسق يبعد عن مقام الاعتماد والاستناد جدا اذ يحتمل فى حقه ما يحتمل فى حق مخبر العادل من السهو والنسيان زيادة وهو احتمال تعمده الكذب او تعويله فى خبره على امارات ضعيفة واوهام سخيفة ناشئتين من انتفاء صفة العدالة عنه الحاجزة على الاقتحام فى مثل ذلك وهذا ظاهر لا سترة عليه واما على الوجه الاول وهو اثبات المفهوم بالتعليق على الشرط فيتجه فيه الاشكال من وجوه [illegible] بنباء فلا يجب ان تبينوا كما هو المقصود واجيب بان عدم مجئ الفاسق بالنبأ اعم من عدم مجئ احد به او مجئ عادل به فيثبت المقصود ويشكل بان المراد بالتبين اما عدم جواز القبول فهذا مما لا يصح اعتبار نقيضه جزاء للاعم اذ لا معنى لجواز قبول النبأ عند عدم مجئ احد به اذ لا نبأ حتى يحكم عليه بجواز القبول او وجوب طلب ما يحصل به البيان وح فيتعين تخصيصه بمواضع مخصوصة ولا ريب فى وجوب تبين نبأ العادل فيها ايضا فيتعين الغاء المفهوم بالنسبة الى ما هو المقصود من احد نوعيه ويمكن اختيار الشق الاول والتزام التخصيص فى الشرط بقرينة اختصاص الجزاء ويمكن ايضا حمل الامر بالتبين على وجوب الرد لا عدم جواز القبول لتساوى ملحوظ اللفظ بالنسبة اليهما فيصح اعتباره ح للاعم لكن يبقى الاشكال ح فى ترجيحه ويمكن ان يجعل صحة تعميم المفهوم من اماراته ومنها ان قوله تع فتبينوا يحتمل المعنى الاخير من المعانى المذكورة وعلى تقديره لا يتم الاحتجاج بالاية كما مر ويمكن دفعه بانه بعيد عن الظ ولا قرينة على ارادته فلا يصار اليه ومنها ان مفهوم الشرط فى الاية عدم وجوب تبين خبر الفاسق عند عدم مجيئه به لا عدم وجوب تبين خبر العادل عند مجيئه به لوجوب المحافظة على ما دل الشرط والجزاء منطوقا ومفهوما وان تغايرا انتفاء واتيانا بالاية فيلغو المفهوم ح اذ لا محصل [illegible] لا انا نقول لعل اعتبار المفهوم من اللازم بل قد يلغى فى امثلة كثيرة وبالجملة فعدم ثبوت محصل للمفهوم بوجه التام لا يستدل بمساعدة [illegible] المحصل وربما امكن ان يرى انا ان استفدنا من مساق الاية ولو بمساعدة العرف انها مسوقة لبيان حال النبأ كانت فى قوة قولنا النبأ ان جاءكم فاسق به فتبينوا فيدل على عدم وجوب تبين نباء العادل بمفهوم الشرط واذا استفدنا انها مسوقة لبيان حال الفاسق كانت فى قوة قولنا الفاسق ان جاءكم بنباء فتبينوه فلا يكون لها دلالة على حكم نبأ العادل والتحقيق ان على الصدر الاول ايضا [illegible] على المفهوم لاختلاف لوازم الكلام باختلاف طرق [illegible]

تنبيه

[illegible]

[illegible]

وبه يتم سقوط الاحتجاج بالآية على المقصود ومنها ان مفهوم الآية ليس بحجة في موردها وهو نبأ الارتداد الى من ثبت اسلامه قبلها من
اداء بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف الفسق مدخل في وجوب التبين اما الاول فلما روي في شان نزولها من ان النبي
ارسل الوليد بن عقبة الى بني المصطلق ليأخذ منهم صدقاتهم فلما قرب الى مناز لهم خرجوا اليه ليتلقوه تعظيما لحرمة فما بهم لما كان
بينه وبينهم في الجاهلية من العداوة فهرب الى النبي واخبره بارتدادهم من اداء الصدقات وقد روي انه اخبر بارتدادهم فنزلت الآية
واما الثاني فلان قول العدل الواحد لا يقبل في مثل ذلك فلا يكون المشافهين عدم قبول قول الوليد فسقه فيكون التعليل للتنبيه
على فائدة غير المفهوم كتخيير الخبر والتنبيه تارة بارتكاب التقييد في المفهوم فانه مقدم على الغائه بالكلية واخرى بان المراد تبينوا
نبأه مطلقا وان انضم اليه نبأ مثله فيدل بمفهومه على قبول نبأ العدل في الجملة ولو حيث ينضم اليه نبأ مثله ولا يخفى ما بينهما من
التكلف المستشنع ومنها ان التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة الآية يقتضي الحكم بما اذا كان هناك اصابة وخوف ندامة
على تقدير ظهور الخطأ فيختص بمورده ولا يتعدى الى محل البحث والجواب ان الاصابة والندامة على تقدير ظهور الخطأ قد
يتحققان في العمل بخبر الواحد في الاحكام ايضا كما اذا ورد في قصاص او حد او ما اشبه ذلك ويتم الكلام في الباقي بعدم القول
بالفصل ويمكن الجواب ايضا بان العبرة بعموم الحكم لا بخصوص التعليل لامكان وروده لتقريب الحكم الى الفهم في محل الحاجة او ان
المراد ان العمل بخبر الفاسق ما يؤدي الى الوقوع في مثل تلك الفتنة غالبا فلا بد من التحرز عن العمل به مطلقا فتدبر ويتوجه على
الاحتجاج بهذه الآية ايضا اشكالان اخران تقدم ذكرهما في الآية السابقة وهما انها خطاب الى المشافهين فلا يثبت في حق غيرهم
الا بالاجماع وهو مشكل في محل النزاع وانها ظاهرة بعد تسليم كلياتها في المقصود والمسئلة اصولية يطلب فيها بالقطع وقد تقدم
الجواب عنهما الثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة ان الموصولة بعمومها يتناول الاحكام الشرعية والتهديد على كتمانها يقتضي وجوب
بيانها واظهارها وهو يقتضي وجوب عمل السامعين بها الا لاشفى الفائدة في بيانها كما مر نظيره في الآية الاولى ويرد عليه وجوه
منها ان المراد انذار اليهود حيث كانوا يخفون اوصاف الرسول مما كان مذكورا عندهم في التورية فلا تعلق له بالمقام ويمكن دفعه
بانه تخصيص لا شاهد عليه اذ على تسليم وروده في ردعهم فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وفيه تكلف ومنها انه لا
يتناول ما بينه الرسول او الامام اذا لم يكن مبينا في الكتاب كما هو محل الحاجة من خبر الواحد والجواب ان كل ما بينه الرسول او
الامام فقد بين في الكتاب ولو بعمومات الامر بالطاعة والتحذير عن المعصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله تعالى وانزلنا اليك
الكتاب تبيانا لكل شيء ولا يقدح عدم وقوفنا عليه في ظاهر الكتاب لجواز ان يكون بيانه في بعض مراتب بطونه ولا يبعد
اعتبار كون البيان للناس اذ ليس المراد به جميع الناس لعدم تحقق البيان لهم بل بعضهم ويكفي في صدقه تحققه بالنسبة الى النبي
والائمة ولو خص الكتاب بالمتواترات كما هو الظاهر من السياق وبه صرح اهل التفسير كان في الوجه السابق سقط الجواب ومنها
ان تحريم الكتمان مقيد بكونه مبينا في الكتاب فيكون القبول مقيدا به ايضا ولا بد من العلم بالقيد ومعه لا يبقى ثمرة لقبول
الخبر ومنها ان الامر بالبيان لا يحصر فائدته في وجوب العمل به مطلقا بل يكفي وجوبه اذا افاد القطع وانه خطاب الى المشافهين
فلا يتناول غيرهم وانه ظ والمسئلة اصولية يطلب فيها العلم وقد سبق ذلك كله باجوبته الرابع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تعالى امر عند عدم العلم بمسئلة اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القرآن او اهل العلم وكيف كان
فالمقصود من الامر بسؤالهم انما هو استرشادهم والاخذ بما عندهم من العلم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة كما هو
شان المقلد فيجاب بذكر الفتوى كما قد يقع عما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير كما هو شان المجتهد فيجاب بحكايته و
نقله وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وقضية الامر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع منه مانع فيدل
على حجية اخبارهم كما يدل على حجية فتاويهم وتخصيصه بالثاني كما هو المعروف في كتب القوم بعيد لان الآية بظاهرها بقيد
الاطلاق ولا يختص دلالتها بحجية اخبار المجتهدين بل مطلق اهل العلم او اهل القرآن وان خص في جانب الفتوى بالمجتهدين حيث
لا يقصد حكايتها عنهم لما دل على عدم جوازها من غيرهم ولو سلم فيمكن اتمام الكلام في التعميم بعدم القول بالفصل ويشكل بان
سياق الآية محتمل لان يكون المراد باهل الذكر علماء اليهود وان لم يكن ظاهرة فيه وان المراد مسئلتهم عن احوال الانبياء
السلف وكونهم رجالا لا ملائكة وذلك لان اعوام الكفار لما استبعدوا ان يكون النبي المبعوث من قبله تعالى الى العباد
بشرا كما حكى الله ذلك عن الامم السالفة بقوله تعالى فقالوا ابشر يهدوننا وقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو شاء الله
لانزل ملائكة وامثال ذلك ردهم الله تعالى بان الانبياء الذين امنوا بنبوتهم من المرسلين قبله ما كانوا ملائكة وانما كانوا
رجالا وامرهم بمسئلة علمائهم عن ذلك ان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والمسئول عنه فلا يتناول المقام
الا بتعميم المواضع الثلثة والبعض منه فضلا عن الكل فان قلت قد ورد في بعض الاخبار ان ليس المراد باهل الذكر علماء اليهود

[illegible] الاجماع [illegible] الاجماع [illegible] الاجماع [illegible] الاجماع [illegible]

الكتاب والسنة مع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مقاما ثم مع التعذر والتكافؤ والتخيير لاستواء الاخذ
بما عدم جواز الاخذ به كما مر او ترجيح المرجح او الترجيح مع عدم المرجح وسيأتي كشف غامضه مفصلا فاذا تحقق على الاحكام اماراتٌ تفيد
بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة الاحكام وان لها ظن الفقيه بها كالقياس والاستحسان والتجربة الظنية والرؤيا
وظن وجود الدليل والقرعة وما اشبه ذلك مما لا يحصر له فكل نجد علينا اماراتٌ اخر تدل بان الشارع قد اعتبرها كالاربعة طريقا
الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن ضعيف ايضا ولو بمعارضة الاماراتٌ السابقة ومنه اماراتٌ محصورة منها الكتاب والسنة
الغير القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك مما نقطع بان الشارع لم
يعتبره بعد الادلة القطعية في حقنا اماراتٌ اخرى خارجة عن الماراتٍ ومستند قطعنا في القائلين الاجماع مضافا في بعضها
الى مساعدة الاخبار والايات حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض جماعة من المتأخرين لا يرتبهم يتعدون في مقام العمل
عن هذه الاماراتٍ الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن ضعيف بادرها وحيث انه قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الاماراتٍ
في نفسه وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علينا اليه مع علمنا بمقام التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع
في ذلك الى استقراء اعتبارها من هذه المدارك الاحالية لعدمها في نظر العقلاء على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا
مقدما الاقرب منها في النظر الى غيره مع تحققه ثبت ما قررنا لجواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التي هي اولى
الاحكام على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم على ما هو الاقرب اليه كذلك ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية
فهو من الطرق الظنية المرجوحة التي مر ذكرها فيجب العمل به وهو المطلوب واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طريقا الى اثبات الحكم
الشرعي الفعلي ولا يستقل بكون غيره طريقا اليه ولو مع تعذره حيث لا يعلم ببقاء التكليف معه بل يستقل بعدم كون غير
العلم طريقا في الظاهر ويسقط اعتباره بقيام على حجية غير العلم قاطع سمعي واقعي او ظاهري معتبر مطلقا او عند انسداد باب العلم الى الدليل
مع حصوله ثم ان دل الدليل السمعي باحد انواعه على حجية الطريق مطلقا كان في مرتبة العلم مطلقا فيجوز التعويل عليه ولو مع امكان تحصيل
العلم في ذلك وان دل على حجيته عند تعذر العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره فيقدم العمل بالعلم وبما دل الدليل السمعي
على قيامه مقامه مطلقا مع تيسره واما اذا انتفى الجميع وعلم ببقاء التكليف معه ثبت بحكم العقل وجوب العمل بالظن الذي لا دليل
على عدم حجيته ثم الاقرب اليه على ما مر وهذه مرتبة ثالثة متوقفة على تعذر المرتبتين المتقدمتين على انه لو دل الدليل السمعي على
حجية الظن عند تعذر العلم وما في مرتبته كان حجيته باعتبار الدليل السمعي خاصة دون الدليل العقلي وان كان المؤدى
واحدا لما عرفت من توقف دلالته على عدم السمعي فلا يتحقق معه الا على سبيل التقدير فاتضح ان للطريق ثلثة مراتب لا يعول على
الثانية منها الا بعد تعذر السابقة ونحن حيث علمنا ما مر ان الشارع قد قرر في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد
انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقا مخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة الثالثة والاخذ بما يقرره العقل طريقا الى معرفة
الاحكام بل يجب علينا تحصيل تلك الطرق التي علمنا بنصب الشارع اياها وتعيينها بالعلم او بما علم قيامه بالخصوص مقامه ولو بعد
تعذره ومع تعذر ذلك كله كما هو الثابت في حقنا غالبا يجب الرجوع في التعيين الى ما يقتضيه العقل من العمل بافوى تلك
الاماراتٍ على ما مر البيان فتبين ان طريقنا الى فروع الاحكام الغير القطعية اما في المرتبة الاولى او الثانية والى معرفة تفاصيل
ذلك الطريق في المرتبة الثالثة والسر في الفرق انا لما راجعنا طريقة اصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الاحكام على طرق و
مدارك مخصوصة مطبقين على نفي حجية ما عداها مع امكان الرجوع اليها مطلقا وفي اثبات حجية تلك الطرق وتعيين ما هو المعتبر
منها على ادلة قطعية عندهم كالاجماع والكتاب كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طريقهم في معرفة طرق الفروع في المرتبة
الاولى من المراتب المتقدمة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل ودلالة الكتاب عليها ايضا غير واضحة ومثلها دلالة
الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع في معرفة التفاصيل الى ما يقتضيه العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم
ما يقرب اليه بالتفصيل المتقدم ولا ينافي ذلك ما مر من قيام الاجماع وغيره عندنا على حجية خبر الواحد في الجملة حيث ان طريق
حجيته يكون ح عندنا ايضا في المرتبة الاولى لان مساق هذا الدليل مبني على الاغماض عنه مع ان ذلك لا يجدي في مقام العمل
اذ لا بد فيه من معرفة التفاصيل وشيء من تلك الادلة لا تساعد عليها ويتوجه على هذا الوجه اشكالات لا بد من التنبيه
عليها وعلى دفعها مهلا فانا لا نسلم بقاء التكليف بالعمل بالادلة المقررة من حيث الخصوص بعد انسداد باب العلم حتى يتفرع عليه
وجوب العمل بالظن في تعيينها وانما المسلم ح ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام
وانفتاح باب الظن اليها على الوجه الذي قرر حصوله بتلك الادلة واذا لم يثبت بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة من حيث
الخصوص بطل ما فرع عليه من وجوب العمل بالظن في تعيينها والجواب ان الادلة المخصوصة بعد نصب الشارع لها دليلا من
جملة احكام الوضع فتندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد انسداد باب العلم اليها كسائر الاحكام فان الاجماع

منعقد على بقاء التكليف والاحكام الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم اليها غاية الامر ان البقاء مشروط عقلا ومنقلا بمساعدة دليل
عليه ولو في الظن لا بلزم التكليف بالمح وقد ثبت تما قررنا قيام الدليل العقلي المعتبر على الادلة الصالح للتعيين على بقاء التكليف بها
كفيا مدعلى الاحكام على الفرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط ومنها ان انسداد باب العلم الى الاحكام الفرعية مع العلم ببقاء التكليف
بها كما يقتضي حكم العقل عند عدم العلم بنصب الشارع لنا الى معرفتها كالادلة معتبرة للادلة التي يستقل بها العقل وجوب التعويل على
كالظن لا دليل على عدم حجيته ان تيسر والا فكل امارة لا علم بعدم حجيتها اقرب مفادها الى الظن فيتعين الاخذ بها مع الاتحاد ويرجح
الاقرب مع التعدد والاختلاف ويخير مع التساوي كذلك يقتضي ذلك عند علمنا بنصب الشارع علنا امارات خاصة الى معرفتها اذ لم يكن
الامارات معلومة عندنا على التفصيل والتعيين وان علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها بعد انسداد باب العلم اليها وذلك لانه ليس في
هذا العلم الاجمالي بالادلة ما يقدح في الحكم العقلي الكلي الثابت على تقدير عدمه لانا اذا اخذنا بما تفيدنا من تلك الامارات ظنا
بالحكم ثم بالاقرب منها اليه كما لم يكن منافيا لعلمنا الاجمالي بنصبها امارة وطريقا الى الاحكام ولا لعلمنا ببقاء التكليف بالعمل بها اذ
التقدير وقوع العمل بها فاذن لا معدل لنا عن ذلك لان حكم العقل بما قررناه حكم قطعي ظاهري لا يرتفع الا عند قيام قاطع على خلافه و
الجواب ان كون العمل بالظن في الاحكام على الوجه المذكور انما يتم اذا لم تعلم بحكم الشارع بحجية جملة من الطرق ولو اجمالا الا بعد الرجوع
الى ما يقتضيه قاعدة الانسداد عقلا وانما اذا علمنا به مع الاغماض عن ذلك كما مر الاشارة اليه فعلمنا بالظن في الاحكام على الوجه
المذكور منافي لحكم هذا العلم عقلا وان لم يكن منافيا لنفسه اذ نفس هذا العلم الاجمالي علمنا بانا مكلفون بالاحكام بشرط مساعدة
تلك الطرق عليها فلا يجدي الظن الناشي منها بالحكم ما لم يظن الطريق اذ التقدير بقاء التكليف بالعمل به بل اللازم تحصيل الظن
بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع له فلا حاجة الى تحصيل الظن به الا اذا كان الطريق المظنون هو الظن بالحكم مطلقا وفي خصوص
مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنا به بل من حيث الطريق بطريقه وبالجملة فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص يوجب دوران الحكم
مدار ذلك الطريق فلا يعتبر غيره فيه وهذا واضح ومنها ان وجوب العمل بالطرق المخصوصة تعبدا على تقدير تسليمه لا يختص بفروع
الاحكام الغير القطعية بل يجري في مطلق الاحكام الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالفروع او بالاصول لعلمنا في الكل بان الشارع
كما كلفنا بها كلفنا باستفادتها عن مدارك مخصوصة فلو بان طريقة الاحتجاجات في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطرق
تعيينها على ما ادعوه من انها غير قطعية داخلة في تلك الاحكام فالتعويل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم اما توقف الشيء على نفسه
او الدور واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان كل واحد من تلك الطرق ان اثبت حجيته بنفسه عاد المحذور وان اثبت بما اثبت
حجيته به لزم الامر الثاني واما بطلان اللازم بقسميه فواضح والجواب ما مر الاشارة اليه من الفرق بين مباحث الفروع اما في
المرتبة الاولى من المراتب الثلث التي سبق ذكرها كالكتاب والسنة القطعية الصدور وفي وجه او في المرتبة الثانية كالاصول
الظاهرية والسنة الغير القطعية وما يظهر من بعض الاصحاب من جعل الاخير في المرتبة الاولى فغير واضح اذ لا يقوم من الاخبار
مقام العلم مع امكانه على ما يظهر من الادلة الاخير من علم عدالة شرعا واكثر رجال اخبارنا ليسوا كذلك لا نعلم بوجود العدل فيهم و
لا سبيل الى العلم بالتعيين ويعول على الظن فيه فيكون حجية اخبارنا المعتبرة في المرتبة الاولى وان كان طريقنا الى معرفة عدالة
رواتها المعتبرة في المرتبة الثانية لانا نمنع بقاء التكليف بخبر العدل باعتبار كونه خبر عدل بعد انسداد باب العلم الى معرفته فلا
ينفتح باب الظن اليه لما عرفت من ابتنائه على ثبوت هذه المقدمة ايضا وذلك لان كون الراوي عدلا ليس من جملة الاحكام حتى
يشمله الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد باب العلم اليها من الاجماع وغيره نعم نفس الوصف من الاحكام واما الاتصاف
به من الامور العادية الراجعة الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد انسداد باب العلم اليه وما اخذ فاخبار ما الغير
القطعية على تقدير حجيتها في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع لها طريقا بعد تعذر العلم وما في مرتبته ولعلمنا انه صح لما يحتمل
ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحقيق ان حجية الكتاب والسنة القطعية الصدور انما هي بالنسبة الى الاستدلال في زماننا في المرتبة
الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التخصيص او التقييد ولا سبيل لنا
غالبا الى تحصيل العلم بسلامة ما نعمل به منها عن ذلك الا بالطرق الظنية لولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه ولا تاويله
بشيء من اخبار الاحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يثبت حجيته على
انتفاء الامرين واما المباحث الغير القطعية وما في حكمها من الاصول فهي في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي
نعلم من السمع جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم وانما علمنا بنصب الطريق اليها اجمالا فلا يصير في المرتبة الاولى او الثانية
لا انتقل الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجيته ايضا في مرتبة مدلوله وهكذا لا لامتناع الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات حجيته
بما يجوز اثبات حجية الاخير به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب اليه كما هو قضية حكم
العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد حجة في الفروع مثلا بما لا دليل على عدم حجيته وان كان ظنا خبريا يثبت به حجية

خبر الواحد

خبر الواحد كما انه لو دل على حجيته ما يظن حجيته لامارة لا دليل على عدم حجيتها ثبت به حجية الظن فيثبت به حجية خبر الواحد وبالجملة
فالعمل بالظن سواء كان طريقا الى حكم فرعي او اصولي مع عدم قيام قاطع سمعي على تعيينه لا يتم الا بارجاعه الى المرتبة الثالثة اذ بدونه
يلزم اما الحكم من غير دليل او الدور او التسلسل او توقف الشيء على نفسه وفساد اللازم بأقسامه بين جلي وكذا رجع بعض الطرق الى انها
خاصة لزم الترجيح من غير مرجح وهو ايضا بين الفساد فاتضح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى
قاعدة الانسداد وكما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف بالعمل
الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية منها بالعمل بالمدرك المنصوبة من حيث التعبد انما يتم في حق الاول دون الاخير ومنها انا لا نسلم
ان انسداد باب العلم الى تعيين الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته بل حجية كل ظن نظن حجيته خاصة لانه اقوى والاقوى
في مقام الضرورة على اقل ما تندفع به والجواب ان كون الظن المظنون حجية اقوى مع كونه على الاطلاق لاختلاف مراتب الظن لا
يقتضي منع حجية الاضعف الا لوجوب الاقتصار على اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد بل العبرة في الحجية بمجرد الظن بها اذ
يحصل به في نظر العقل رجحان ظاهر يجب معه الترجيح في الظن فلا اثر لقوة الظن في اثبات اصل الحجية وانما يظهر اثرها في مقام
التعارض وهو امر اخر وعلى ما قررنا فلو ظن بطريق يظن عدم حجيته حجة طريق وجب الاخذ بما قوى الظنين لما روى تنبيه
حجية الظن انما فرض الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجية معارضا بما في مرتبة سقوط اعتباره وجب الاخذ بالظن بالطريق لسلامته
عن المعارض السالم ومن هذا الباب كل شهرة على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن بها ولا
يعارضها انعقاد الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة لمعارضة ظن الشهرة لنفيها فلا تصلح لمعارضة غيرها وقد سبق تحقيق
ذلك في مبحث الشهرة وتنبيه ان قضية البيان المذكور حجية الظن في ادلة الاحكام عند انسداد باب العلم الى معرفتها او معرفة
بعضها اجمالا او تفصيلا مع العلم ببقاء التكليف بها وهو وان كان في نفسه مستقيما لكنه مجرد فرض لا تحقق له في حقنا اذ لا خفاء
في ان طرقا من الاحكام ما نتمكن من معرفة جملة من تفاصيله بطريق القطع ولا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل بما لا قطع لنا به منه
وهو الاجماع والادلة العقلية فينتفي بالنسبة الى كل واحد من نوعيه احد الشرطين المعتبرين في جواز العمل بالظن فيه ومنها
ما نقطع بحجيته بطريق الاجمال دون التفصيل ونقطع ايضا ببقاء التكليف بالعمل به وهو الكتاب وخبر الواحد لقيام الحجة من
السيرة والاجماع المعتضدين بالاخبار المتكاثرة المتظافرة على حجيتهما في الجملة وعلى بقاء التكليف بالعمل بهما ولا قطع بحجية ما
عدا هذه الادلة الاربعة ابتداء ولا ببقاء التكليف بالعمل به حتى يتفرع عليه جواز التعويل في تحصيله على الظن نعم لو استفدنا
منها حجية خبر الواحد لان على قطع النظر عن سائر الادلة المفيدة للعلم الاجمالي بها نعم يصح التمسك بهذه الطريقة في معرفة تفاصيل
ما يجب علينا العمل به من الكتاب والسنة فانا حيث علمنا علما اجماليا بثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة وقد تعذر علينا معرفة
تفاصيلها بطريق القطع والطريق القطعي مع توقف العمل على التفاصيل وجب الاعتماد فيها على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته
ثم ما هو اقرب اليه بالتفصيل المتقدم لا يقال اذا ثبت انسداد باب العلم الى معرفة تفاصيل ما هو الحجة من الكتاب والسنة ثبت انسداد باب
العلم الى الادلة وكان الظن في تعيين تفاصيلهما كالظن بحجية غيرها وتفاصيله لمشاركتهما في كون كل منهما دليلا مظنون الحجية
والقطع بحجية احدهما مجملا غير صالح للفرق اذ الحاصل في التفاصيل ليس الا الظن بالحجية لانا نقول انما وجب العمل بالظن في تفاصيل
الكتاب والسنة للعلم ببقاء التكليف بالعمل بهما في الجملة مع انسداد طريق باب العلم التفصيلي وهذه العلة غير متحققة في غيرهما
فلا سبيل الى التمسك اليه بالعمل بالظن فيه وهذا يتضح الفرق بين الظن بحجية ما علم حجية نوعه مجملا وبين غيره والجواب ان البيان
المذكور انما يتم اذا علم بوجوب العمل بالادلة المذكورة وبقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى في صورة معارضتها لنقل
الاجماع او الشهرة او نحوهما وبالجملة نفرض العلم بحجيته على الاطلاق بناء في عدم العلم بحجية غيرها ولو في صورة التعارض كما هو
المفروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجية تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها او بمعارضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن
او ما قام مقامه كما مر ومنها المنع من انسداد باب العلم الى الادلة فان للاحكام مضافا الى الادلة القطعية ادلة ظنية قام على حجيتها
دليل قاطع كظاهر الكتاب والخبر الصحيح واصل البراءة فان الاجماع والسيرة القطعية قاضيان بحجية الاولين والعقل قاض بحجية
الاخير مضافا الى ما ورد في الموارد الثلثة من الاخبار المتظافرة ولا يقدح في انعقاد الاجماع مخالفة الاخباريين في الاول والسند
وجماعة في الثاني لحصول الاستكشاف لنا بمقالة الاخرين وح فكل حكم دل عليه حجة قاطعة او ما ثبت حجيته بقاطع كظاهر الكتاب
والخبر الصحيح علمنا به وفيما عدا ذلك لا قطع لنا ببقاء التكليف فيعمل باصل البراءة لقطع العقل بحجيته حيث لا دليل معلوم الحجية عند العامل
به على خلافه لا يقال ان حجية ظاهر الكتاب والخبر الصحيح في الجملة مسلمة قطعيتهما لكنه لا يجدي في منع حجية ما عداهما وان اريد حجيتهما
مطلقا وان عارضهما اجماع منقول او شهرة او رواية موثقة او حسنة او ضعيفة منجبرة فقطعية تهما ح ممنوعة لعدم مساعدة الاجماع
والسيرة على حجيتهما وامّا الاخبار وغاية ما يستفاد منها حجيتهما في الجملة ورواية الثقلين المتواترة بين الفريقين وان دلت

على جواز التمسك بالكتاب مطلقا لكن يمنعها الصور التي يكون ظن لا دليل على حجيته في الفقه اذ التمسك على حجية الظن في الاطلاقات
هو الاجماع وهو في محل النزاع مع انه خلاف الشافعي ولا اجماع على سواه وغيره لم يقم على الاطلاق لا نا نقول الاجماع منعقد
على ان وظيفة العقيدة انما على ما افاده الكتاب والخبر الصحيح والمرتبة منه ما ثبت حجيته عنده والا فيجوز الحكم عند الماء
بها وان تنافيا فالحجة هو الخبر الصحيح لا غير لا يخ عند التعارض لا حقا في ان اثبات حجية تلك الطرق اذا كان في حقنا
مبنيا على ثبوت حجية مطلق الظن كما هو المفروض وهو مبني على انسداد باب العلم في الاحكام فالاجماع على التكليف وهو لا يتم على حجية
الكتاب والخبر الصحيح ولنا ايضا ان تمسك بظاهر رواية الثقلين ومنع الاجماع على حجية هذا الظن مردود بان الاجماع لم ينعقد على
حجية الظن في الاطلاقات باعتبار خصوصيات مواردها بل انما انعقد على عنوان كلي وهو حجيته في مطلق الاطلاقات حيث لا يعارضه ما
ثبت حجيته لمعارضة من لم يقول على هذا الظن في مقام فانما هو لقصوره بالمعارض لا لعدم اعتداده بخصوص تلك الظن في نفسه
كما مر الاشارة اليه وحيث لم نعثر بما يعارضه لانحصار طريق ثبوته عندنا في انسداد باب العلم وقد نفيناه لم يكن سبيل الى انسداد
عندهم على تقدير ثبوت الحكم في حق الشافعي يثبت في حق غيرهم اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الجمود على ظاهر الكتاب على تقدير التسليم
حجيته مطلقا لا يجدي في معرفة جميع الاحكام لانه مشتمل على مجملات جملة منها والاجماع المدعى على حجية الخبر الصحيح ان كان من حيث
الخصوص فلا لان كثيرا من العاملين بخبر الواحد يعملون بالاخبار المظنونة الصدق لا سيما المتقدمين من اصحابنا فان الدواعي
بالنسبة في كلماتهم انهم كانوا يعولون على الاخبار الموثوق بصدقها من غير الجمود على الصحيح بمصطلح المتأخرين كما منه عليه بعضهم
لذا تريهم كثيرا ما يعملون بالاخبار الضعيفة ويطرحون الاخبار الصحيحة نعم كانت عدالة الراوي ووثاقته عندهم من جملة الامارات
المفيدة للوثوق وان كان من حيث حصول الظن بصدوره فهو مع عدم جريانه في مقام تعارضه امارة اقوى منه امر مشترك
بينه وبين غيره من الادلة الظنية فلا يتم الجمود عليه فتصح ان لا اجماع على حجية الخبر الصحيح بالخصوص فيثبت الانسداد وتعين التعويل
على الظن في الادلة مع انه لو تم الاشكال المذكور لثبت المقصود من حجية خبر الواحد في الجملة وان فسد الدليل لان كلامنا
هنا في مقابلة من انكر حجية مطلق الوجه الثاني وهو المعروف في السنة المتأخرين ان التكليف بالاحكام ثابت في حقنا بالضرورة
وطريق العلم الينا منسد غالبا كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله فيتعين التعويل على الظن لقطع العقل بان الشارع
قرر الى العلم والتعليل الاخير مما لا بد منه وان اهمله بعضهم اذ المقدمات المذكورة بمجردها لا يوجب تعيين العمل بالظن بل
الاعم منه ومن غيره واذا ثبت حجية الظن في الحكم الشرعي ثبت حجية خبر الواحد فيه لانه من امارات الظن فان قيل لا نم انسداد باب العلم
لامكان العمل بالاحتياط والاتيان بجميع المحتملات قلنا هذا يؤدي الى العسر والحرج المنفيين في الشريعة السمحة السهلة كما لا
يخفى على من له ادنى خبرة بالطريقة فعدم تعيين له طريقا امر مقطوع به مع ان ذلك لا يتم حيث يدور الامر بين الوجوب والحرمة
كما لو تعارضت الحقوق وليس من هذا الباب صلوة الجمعة كما توهم لان حرمتها تشريعية فترتفع حيث الاحتياط كالصلوة الى غير
القبلة عند تعذر معرفتها لتحصيل العلم بالصلوة اليها اقول ان اريد بهذا الدليل اثبات حجية خبر الواحد به على تقدير عدم قيام دليل
اخر عليه كما يظهر من صاحب المعالم حيث اورده في جملة الادلة ولم يلتزم بمقتضاه في شيء من موارده لاعتماده في الحقيقة على
غيره فهو متجه الا ان الكلام ح على تقديره غير واضح وان اريد به بيان كون الاعتماد في حجية خبر الواحد في امثال زماننا على
هذا الدليل فضعفه ظ لانا نمنع انسداد باب العلم الى الاحكام الثابتة في حقنا من غير طريق العقل حتى يترتب عليه فرض بقاء
التكليف بها وجوب الاعتماد على ما ينصبه العقل ح طريقا لعلمنا بعدم حجية السمع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة
كلفنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل فيجب علينا الاعتماد في معرفتها
على الظنون الناشئة منها كما عرفت وجهه مما مر نعم يتم الدليل المذكور ان ثبت من السمع بقاء التكليف بالاحكام الفرعية بعد
انسداد باب العلم اليها ولم يثبت منه نصب طريق مخصوص الى معرفتها لا اجمالا ولا تفصيلا او ثبت ذلك ولم يثبت بقاء حكمه
بعد انسداد باب العلم اليه والاول مخالف لما عرفت بيانه في الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف
بالاحكام الشرعية مطلقا بعد انسداد باب العلم اليها مع ان التفصيل بين الاحكام في بقاء التكليف بها ما لا سترة بفساده
على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا مطلقا ولنا المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المنصوبة
عليها فعلى من يدعي بقائه في غير هذه الصورة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك بالاطلاق ادلة الشركة في التكليف لانها لا
يفيد العلم بالاطلاق لا سيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام الفرعية المقررة في الشريعة عند
تعذر طريق العلم والطريق العلمي اليها لا يفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى انا علمنا بانا
مكلفون في المراقبات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كما كلفنا
بذلك معرفة تلك الطرق ايضا لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق بل في تعيين الطرق المقررة لها فان قلت من جملة مباحث الاصول

[illegible] على مطلق الظن في مباحث [illegible] من جواز التعويل على الظن في الاصول [illegible] من جهة مطلق الطريق [illegible] من جهة الاصول [illegible] حصول الطريق ذلك بعد تسليم الاستدلال [illegible] جواز الاكتفاء وترك طريق [illegible] الاحتياط فان الذي يظهر لنا من مرتبة
اصحابنا [illegible] فضلا عن على حجية الظنون الخاصة والتزامهم بلما الحجة على لا دليل على حجيته فانا ان لم نقطع بالمساواة
[illegible] نفسا حجية مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قوي لنا به واما كون بعض [illegible] الاهدى الطريق فمبني على
ما عرفت من عدم قيام دليل قاطع على الاحكام ولا على اثبات ما يندفع به الضرورة من طريقها وقد عرفت ان ذلك بحجية
لكنه انما يوجب جواز العمل بالظن في الطريق واما ثانيا فلانه لا ينافي ما ذكرنا من التعويل على الظن في الاصول مع عدم الامكان
من تحصيل العلم فيها فانا نريد التعويل عليه فيها على قدر الحاجة في الفقه فاذا قدر حصول الظن بهذه المسئلة العامة المورد
حصل قدر الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مسائلها فيكون التعويل في الظنون المعينة من حيث الظن في الاصول وهو
المقصود ثم انهم اوردوا على البيان المذكور وجهين الاول ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام
الشارع طريقا مخصوصا وهو الاجماع على حجية بعض الطرق كظاهر الكتاب واصل البراءة والخبر بان الظن في المعلوم
فيهض الا بمعرفة قليل من الاحكام ولا ريب في بقاء التكليف بما عداها اما لا طريق قطعيا اليها فيتعين التعويل على الطريق
معرفتها او معرفة طريقها على ما مر واجاب بعض المعاصرين بانه يمنع الاجماع على حجية اصل البراءة مع ورود الخبر على خلافه
نظر بعرف ما مر وهو انه لا كلام في حجية اصل البراءة حيث لا دليل معلوم الحجية على خلافه وانما الكلام في حجية ما يخالفه من خبر الواحد
وخبر الثاني ما ذكره بعض المحققين ومحصله انا لا نسلم بقاء التكليف الا حيث نقطع به او يدل عليه ما دل على حجيتها قاطع
ويمنع بقاؤه حيث ينتفي فيه الامران فنعمل فيه باصل البراءة لا لكونه مفيدا للظن فيتعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد
مثلا ولا للاجماع فيمنع قيامه في محل النزاع بل لقطع العقل بانه لا تكليف حيث لا قطع ولا قطعي يؤداه ما ورد من النهي عن
اتباع الظن وعلى هذا ففيما يكون مسندوحة عنه كاصل الجمعة يحكم فيه بجواز الترك على مقتضى الاصل واما حيث لا مندوحة فيه
كوجوب الجهر والاخفات في التسمية حيث ذهب الى كل فريق ولا يمكن ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم
بالتخيير فيهما ولا حرج لنا في شيء منهما واعترض عليه بعض المعاصرين بوجوه الاول ان الضرورة قاضية ببقاء التكليف فيما عدا
القطعيات ولو في الجملة فلا يصغى الى المنع المذكور والعمل بالاصل انما يتم لا قطع ببقاء الاشتغال الصلاة اجمالا ولا تفصيلا
وهذا ممنوع لكن يمكن المناقشة فيه بان ما عدا القطعيات لا سيما الخلافيات منها كما هو الاكثر مما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل
بخبر الواحد او بمطلق الظن الى القول بالبراءة لا للاصل بل للادلة الخاصة والظاهر جواز التعويل على نظره ح اما لعدم القطع
بمخالفة شيء منها للواقع واما لان القطع الاجمالي لا يجدي في رفع ما قام عليه حجة في الظن لا سيما اذا خرج عن حد الحصر وقد مر ما يؤيد
ذلك في مبحث الاجماع المركب وح فيبقى العدول عن العمل بالاصل الى لا فائدة ولا يخفى ما فيه لان الفرض المذكور مما يجله العادة وان كان
ممكنا في نفسه فلا يلزم خلو العدول عن الفائدة الثاني ان القطعيات امور اجمالية غالبا كالصلوة والحج ولا سبيل الى معرفة تفاصيلها
من اجزائها وشرائطها الا بالظن ولا يجدي العلم ببعض اجزائها وشرائطها للعلم الاجمالي بوجوب امور اخر فيها مما عداها وكذا
الحال في الحكم بين الناس فان وجوبه معلوم بالاجماع وكذا بعض احكامه ككون البينة على المدعي واليمين على المنكر لكن لا سبيل الى
معرفة تفاصيل ذلك من تعيين حقيقة المدعي والمنكر وتعيين البينة وتحقيق ما يعتبر فيها من العدالة وغير ذلك ليس الا
بالظن ويمكن المناقشة فيه ايضا بان دعوى القطع الاجمالي بوجوب غير الاجزاء والشرائط المعلومة في محل المنع لا سيما اذا اختص
موضع الشك بالمسائل الخلافية مع اشتماله بما يؤدي نظر العامل بالظن الى القول بالنفي ولو في اكثر المواضع التي لا قطع فيها
بحيث لا يبقى قطع بالتكليف بالنسبة الى الباقي وبانه يمكن الاقتصار في الحكم بين الناس على موارد اليقين ويعمل في غير موارده
بما يعمل به العامل بالظن عند تصادم الظنون او التردد من الالزام بالصلح او الاحتياط او التخيير ووجه الدفع ما عرفت الثالث
انا لا نم قطعية مقتضى اصل البراءة مطلقا ولو سلم فمخصوص بما قبل ورود الشرع واما بعده فلا لان علمنا الاجمالي بثبوت الاحكام
فيه يمنعنا عن العمل بمقتضاه ولو سلم فانما يسلم حيث لا يعارضه خبر صحيح وان اراد الحكم الظني الناشي من جهة الاستصحاب فهو ايضا
مستفاد من ظواهر الايات والاخبار ولا دليل على حجيتها بالخصوص مع انه لم يعد ورود خبر مفيد لظن اقوى منه وهذا ضعيف
اذ التحقيق عندنا ان اصل البراءة من الادلة القطعية المستفادة من العقل والنقل على الاحكام الظاهرية في حق من لم يقم عنده
دليل على خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعده وكلما بين وجود خبر صحيح على خلافه لم يثبت حجيته وبين عدمه فهم
الرابع ان قوله ويؤكده الخ مدفوع بان تلك العمومات لا تفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع ودعوى الاجماع على حجية ظاهر الكتاب
حتى فيما هو محل البحث ممنوعة وان تمسك فيه بالاخبار فهي ظنية الشمول للمقام وان فرض التواتر فيها وهذا ايضا ضعيف لان المورد

[illegible]

[illegible] بالتكليف [illegible] الاجماع [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible]

الاخبار وان كانت [illegible] الاجماع [illegible] عدم ثبوت [illegible]

[illegible] الحكم بالاستصحاب فهو [illegible] بالاصل [illegible]

اعتماده باصل البراءة [illegible] الرجحان [illegible] بالاجماع [illegible] من الترك بالاصل يتحقق الاستصحاب [illegible]

[illegible] الرجحان الثالث [illegible] الرجحان [illegible] الوجوب [illegible] الاحتمالين لا يلزم ان يكون الرجحان

منفيا بالمنع من الترك فيقيد بالاصل ينفي الرجحان ايضا اذ لا بقاء للجنس بدون الفصل فكيف يحكم بالاستصحاب فاتضح انه

[illegible] من قبيل الجنس بالفصل [illegible] الاحتمالات [illegible] في مقابلة اصل البراءة وهذا ايضا ضعيف

اذ للمورد ان يختار القسم الثالث كما هو الظاهر من كلامه فيكون الرجحان بالاجماع وجواز الترك بالاصل وما ذكره من ان ذلك يؤدي

الى بقاء الجنس بدون فصل [illegible] بانه يكون فصله المنع من الترك فقد دفع بان المنع بقاء الجنس مع انتفاء فصله الخاص في الواقع

[illegible] مع عدم ثبوت فصله الخاص لا ينافي العلم بثبوت فصل الوجوب اعني المنع من الترك يستلزم عدمه في الواقع اذ لا تكليف

الا بعد البيان [illegible] الوجوب في التكليف مجازا او اصطلاحا من الكلام في المعاني دون الالفاظ فقوله لا خفا وهنا في ثبوت

الجنس مقرونا باحد الفصلين في الواقع واما الثالث في تعيينه الجنس فصلا له وتعلقه فنفي احدهما بالاصل الذي هو في معنى اثبات

الآخر بطريق التعيين ما يعتبر به الجاهل لا فعليا تقوم به في الواقع وعرفت البيان فظهر ان الاستصحاب الثابت في المقام حكم

ظاهري لا ملفق منه ومن الواقعي فاتضح ان التمثيل بفصل الجنس هو المطابق لغرض المورد حيث اراد بيان طريق التخلص عن العمل بخبري

الواحد حيث يدور الامر بين الوجوب والاستحباب كما لا يخفى السادس قولهم هنا لم يكن له مندوحة الخ ان اراد التخيير بمعنى الاخذ

فيمنع ان دليل القولين يتساقطان بعد التعارض فلا يبقى شيء في مقابلة اصل البراءة حتى يعدل عنه الى الاصل لطبيعته بل الكلام

في جريان الاصل هنا كالكلام فيه حيث لا نص فيه فانه لا معارض للاصل في ذلك الادلة الا الاحتياط وهي مما لا يلتزم بها المستدل

ولا المورد وان اراد التخيير في العمل باحد القولين حتى انه اذا اختار احدهما تعين عليه كما في التخيير بين الدليلين او الرجوع الى

المجتهدين فهذا لا معنى لاصل البراءة حينئذ لثبوت التكليف فيه على كل من التقديرين وهذا ايضا ضعيف اذ للمورد ان يختار الشق الاول

ويدفع الاشكال المورد عليه بان كلا من الدليلين وان امكن اعتباره في مقابلة الاخر فيتساقطان ويبقى الاصل سليما عن المعارض

لكن يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايضا فيسقط ويتعين العمل بالاصل وبالجملة فكل من الدليلين ساقط عن درجة الاعتبار باعتبار

من معارضته لمثله ومخالفته للاصل وتمثيل المورد به مبني على اعتبار الثاني مع ان الدليلين المتعارضين قد يكون الظن مع احدهما

اقوى فلا يلزم تساقطهما بالنظر الى نفسهما فان قلت العمل بالاصل هنا ينافي العلم الاجمالي بالتكليف قلت للمورد ان يمنع التكليف

الفعلي مع عدم التمكن من الوصول ولو انه يختار الشق الثاني ويدفع الاشكال المورد عليه بان الغرض من البيان المذكور ليس

طرح ما يقابل الاصل من الدليل الظني والعمل به بل المقصود بيان كيفية التخليص بناء على عدم التعويل على الظن في مثل المورد ؛

المذكور وهذا ظ فاتضح مما قررنا ان هذه الاعتراضات غير ناهضة بدفع الايراد المذكور بل التحقيق في دفعه ما قررناه اولا

من ان المقطوع به من الشريعة هو التكليف الفعلي بالعمل بمؤدى ادلة مخصوصة لا سبيل لنا الى تحصيلها بطريق العلم فيتعين

التعويل على الظن فان قلت للمورد ان يقول لا نم انه اذا انسد باب العلم الى معرفة تلك الطرق وجب العمل بالظن لجواز ان يقتصر على

وجوب العمل بمقتضى الطرق القطعية ويعول على اصل البراءة فيما عداها قلت ان اردت الاصل براءة الذمة عن العمل بسائر الادلة حتى

بالاصل فهو غير معقول اذ لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظ ولا بد له من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل وان اردت ان

الاصل البراءة في غير تلك المورد فهذا غير سديد اذ وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بسائر الادلة في كونه مخالفا للاصل

فيبقى الترجيح من غير مرجح نعم لو فقد الظن بذلك صح التعويل عليه ولا كلام لنا لكنه كما ترى ويمكن دفع الايراد المذكور ايضا ؛

بدعوى القطع بعدم مساعدة الطريقة الملقاة من صاحب الشريعة على جواز التعويل على الطريق المذكور في هذا الزمان لادائها غالبا

الى تفويت كثير من الاحكام فيخل بمقصوده فتدبر ثم على هذا الوجه بالتقرير المذكور اشكالان الاول ان مقتضاه حجية جميع

الظنون المتعلقة بالاحكام وهو باطل للقطع بعدم حجية بعض الظنون كالظن الحاصل من القياس والاستحسان ولا سبيل الى ؛

اخراجهما بالاجماع لان القواعد العقلية لا تقبل التخصيص وايضا مفاده حجية الظن من حيث كونه ظنا وهذه جهة واحدة فان صحت

صحت في الكل وان بطلت بطلت في الكل لانها جهة تعليلية فان تمت وجب ان لا يتخلف عن مقتضاها في موارده واجاب عنه الفاضل

المعاصر بوجوه الاول المنع من حصول الظن بالقياس والاستحسان بعد ما ورد في الشرع من النهي عن العمل بهما وح فلا حاجة الى

التخصيص وفيه نظر لان نهي الشارع عن العمل بمقتضاهما لا يوجب عدم حصول الظن بهما فان الظن امر وجداني يضطر اليه النفس عند

[illegible] الشارع من [illegible] وتتبع المخالفات [illegible] وذلك [illegible]
[illegible] الاعم الاغلب [illegible] الظن [illegible] الاعتبار [illegible] الاولى [illegible]
[illegible] الاعتبار [illegible] الظن بالقياس ثم اكد ذلك بالاخبار
الدالة على اول من قاس ابليس حيث لم يعرف الفرق بين التابع الطين وبين آدم ونفسه خلقا من آدم والطين وبادل على بيان
وجه بطلان القياس عن ان الفعل [illegible] والزنا لا يثبت الا باربعة شهداء مع ان القتل اكبر والبول يوجب الوضوء مع
انه من الفضلات وصلوة الحائض لا يقضى مع انها اكثر من الصيام وسهم الرجل نصف الرجل مع انه اقوى منها الى غير ذلك فلا يرد ان العقل فيه
الحكم ادراكا قطعيا لا يجوز الحكم فيه بالاوهام البادية التي تزول بملاحظة ما ذكر اقول دعوى ان القياس لا يفيد الظن بالحكم
اصلا ممنوع لشارع عند في مرتبة دعوى بعض الاجماعية قطعية الاخبار مستدلا وكلا من جهة امر الشارع بالعمل بها وكلاهما كما
يشهد صريح الوجدان على خلافهما وكيف كان فالوجوه المذكورة مندفعة اما الاول فلان العلة في القياس كما تكون معلومة فيتعدى
بتعدى حكم الاصل الى الفرع كذلك قد تكون مظنونة فيلزم منه ظن بالحكم ودعوى ان العلة اما ان تكون معلومة او لا تكون مظنونة
وانه لا واسطة بينهما فالفرق بينهما بالاعتبار والعموم فان اختلاف مراتب الظن يوجب لحصول الاعتقاد قوة وضعفا يوجب اختلاف
آثارها فينبعث منه القطع والظن بمراتبهما كما في الحديث واما تفصيلا فبان النهي عن العمل بامارة لا ينافي حصول الظن منها
وانما تعلق جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهى عن سوء الظن بالمؤمنين ومع ذلك يحصل به عند وجود امارته والا
لامتنع مخالفة هذا النهي ولو كان النهي عن سوء الظن قبل حصوله باعتبار فعل اسبابه المفضية الى حصوله ثم الى بقائه وبعد
حصوله وتعدد وضعه فالنهي عنه باعتبار البناء عليه والعمل على سببه ولو كان النهي عن العمل بالظن موجبا لزوال الظن لما تحقق
الحكم الاخير واما عن بقية الاخبار فبان منها ما يدل على ان حكم الاحكام خفية لا يهتدى اليها وهذا منزل على الغالب فان حكم بعض
الاحكام مستفادة من العقل والشرع ومنها ما يدل على طرق الخطاء والاشتباه الى القياس في موارد عديدة وليس الغرض من
بيان تخلف القياس في تلك الموارد منع حصول الظن به مطلقا لان مثل التخلف المذكور متحقق في الاخبار بدليل وقوع التعارض
فيها الكاشف عن خطأ احد المتعارضين مع انها لا تخرج بذلك عن افادة الظن في الجملة بل المقصود الرد على ابي حنيفة واشباهه
من العامة القائلين بحجية القياس مطلقا والمقصودات كثيرا من انواعه مما لا يعتد بها لانها بمرتبة الامثلة المذكورة او اضعف
منها فلا محيص من الرجوع فيها الى الحجة واما مبنى الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتفقات فلا اثر له في
منع حصول الظن بالقياس والا لاثر في منع حصول العلم في تنقيح المناط بطريق اولى والوجدان اقوى شاهد على ذلك الا ترى
ان حكم الشارع بصحة بيع الفضولي يوجب الظن بالمناط الموجب لسريانها الى العقود وحكمه بايجاب افضاء الزوجة بالدخول بها قبل
التسع لتحريمها عليه مؤبدا ووجوب الانفاق عليها يوجب الظن بالمناط لانتهاب الحكم الى غير الزوجة بل والى الكبيرة والى الافضاء
بغير الدخول وربما كان المناط في البعض منها الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في الفقه مما لا يحصر له الثاني ان التكليف بالاحكام
وانسداد باب العلم لا يوجبان العمل بالظن الواقعي ولا بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا له بل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع
النظر عما يفيد خلافه وح يمكن استثناء القياس والاستحسان وبعد الاستثناء اذا تعارضت سائر الامارات اعتبر الظن الواقعي
ورجح على غيره وفيه ايضا نظر لان الدليل المذكور لو تم فانما يدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له
لا ما له شائبة افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقل بين الظن الشاني اذا تجرد عن الفعلية وبين الشك والوهم فكما ان الوظيفة
الاولية هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا من شأنه افادة العلم كذلك الوظيفة الثانوية المستندة الى انسداد
باب الطرق الى الوظيفة الاولى هي العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا من شأنه افادة الظن على انا نقول لو دل الدليل
المذكور على حجية ما له شائبة افادة الظن لدل عليه من حيث ان له شائبة افادة ذلك الظن وان هذا الوصف هو المناط والعلة
في حكم العقل بحجيته وهذا ايضا جهة واحدة فالا لزم عدم اختلاف حكمها باختلاف مواردها فالعدول عن كون الدليل مفيدا
للظن الفعلي الى الظن الشاني لا يجدي في دفع شيء من الاشكالين ولعل منشأ العدول ان ما يفيد الظن في نفسه لا بد وان
يتعدد حيث يوجد امارة تثبت عدم اعتبارها شرعا اذا كان مقتضاه مخالفا لامارة لم يثبت عدم اعتبارها شرعا صح ترجيح
الثانية لامتناع حكم العقل بجواز العمل بهما معا امتناع حكمه بالتخيير لوجود المرجح الشرعي في البعض فضلا عن حكمه بترجيح المرجوح
والى هذا يرجع محصل الاستثناء فاذا اختلف الامارات واشتمل المرجح الشرعي اعتبر المرجح العقلي فيقدم ما افادت الظن الفعلي على

على غيره وعلى هذا البيان يلغو اعتباره لعدم اعتبار الحيثية فيما افاد الظن في نفسه غاية الامر ان يكون هذه الحيثية فيما اذا اختلف
الامارات مقتضية لحجية احديها دون حجية ما يعارضها كالاصل مع انهم منعوا عن حجيتها على الاطلاق وكذا الكلام في غيرها من
الادلة التي ثبت عدم اعتبارها شرعا كخبر الفاسق عند من يقول به الثالث انا لا نم ان انسداد باب العلم بالنسبة الى مطلق القياس
ونحوه لانا نعلم حرمة العمل بمؤديه فنعلم ان حكم الله غيره وان لم يعلم اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤديهما
نفس مؤداه يعني ان الظن القياسي مثلا اذا اقتضى حكما من الاحكام فذلك الحكم باطل من حيث كونه مؤدى القياس وان كان صحيحا
من حيث كونه مؤدى دليل آخر وح فلا يتوجه الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم انسداد باب العلم فيه وفيه ايضا نظر لان اراد
بالعلم ببطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس العلم ببطلان نفس الحيثية عن تادية القياس كما هو الظاهر من بيانه فهذا راجع الى
العلم بعدم كون القياس حجة ولا جدوى له في دفع الاشكال كيف وبنى الاشكال على العلم بعدم حجية القياس وان اراد العلم ببطلان
نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام دليل آخر الرابع المنع من ثبوت حرمة العمل بالقياس ضرورة حتى في زمن انسداد باب
العلم اقول ان اراد مجرد المنع من كون تحريم العمل بالقياس في زمن انسداد باب العلم ضروريا فمنع تسليمه لا يجدي في دفع الاشكال اذ يكفي
في وروده ثبوت التحريم ولو بالدليل وان اراد المنع من حرمة العمل بالقياس هنا كذلك كما هو ظاهر كلامه بل صريحه فهو عند اصحابنا
الامامية غلط واضح وخطأ فاحش قد سبقه مثل هذه المقالة الواهية عن ابن الجنيد فنقل ان الشيعة قد تبرأت منه حتى انه لم يستطع
المقام بينهم فخرج من بلادهم ثم استبصر وتاب ورجع وبالجملة لا يرتاب احد من اصحابنا في بطلان العمل بالقياس والاستحسان
ما دامت الادلة المعهودة من الكتاب والكتب الاربعة وغيرها موجودة يمكن المراجعة اليها وان قدر ان شيئا منها ليس بقطعي و
منع قيام ضرورتهم على ذلك مكابرة جلية لا يليق بالالتفات اليه واما تمسكه بالاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس على المنع من
التشريع والبدعة والاستقلال لاقتضاء العلة ذلك لان الشارع حكم كذا لاجل العلة كما في العمل بالخبر ضعيفه ما فيه اقول
بل التحقيق في الجواب ان بقي انسداد باب العلم وبقاء التكليف انما تقتضي حجية الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها عند الانسداد
من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجيتها كذلك وهذا مطرد في جميع موارده وبالجملة فالعقل انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم
على العنوان العام ثم يطرؤ عليه التخصيص فالذي يكشف عن ذلك ان العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم بما عدا ذلك من الظنون
المحتملة الحجية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية الظن المطلق انما ينبغي له ان يقول بحجية مطلق الظن الذي لا دليل على عدم حجيته فيعتمد
على كل ما لا دليل على عدم حجيته مما يفيد الظن الفعلي بعد قطع النظر عن معارضة ما ثبت عدم الاعتداد بمعارضته واعلم انا
لو التزمنا بانسداد باب العلم مع بقاء التكليف هنا فلا يخ اما ان نقول بان قضية ذلك عقلا وجوب العمل بالظن فيها واقعا
وح فيشمل المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل على المنع كسائر الاحكام العقلية الظاهرية كالبراءة وشبهها وقد عرفت
مما حققنا ان حكم العقل بحجية الظن هنا حكم ظاهري فلا اشكال في المنع من العمل بالقياس وشبهه فيرجع في موارده بحكم
العقل الى الاقرب الى الواقع ولو مع قطع النظر الى القياس مثلا وان لم يكن ظنا فعليا ويظهر من استشكال الفاضل المعاصر في اخراج
الظن القياسي والتجاؤه الى منع حصول الظن به تارة ومنع بطلان حجيته اخرى ونحو ذلك من الوجوه المتقدمة توهمه كالوجه الاول
وهو كما ترى وكيف كان على الاول كل امارة مفيدة للظن وعلى الثاني كل امارة من الامارات التي لا دليل على عدم حجيتها ولا اقرب
منها في النظر الى اصابة الواقع بعد الاغماض عما ثبت عدم حجيته سواء كان افاد الظن اولا والفرق بين ان تعتبر الامارات على احد
هذين الوجهين وبين ان تعتبر على وجه التعبد لا يعتبر فيها افادتها للظن ولا كونها اقرب في النظر الى الواقع وان فرض حصوله
فليس الحكم بالحجية منوطا به بل كان من المقارنات الاتفاقية كما في العمل باصل البراءة والاستصحاب بخلاف الامارات المعتبرة على
احد هذين الوجهين فان حجيتها منوطة بالوصف المعتبر فيها من الظن او الاقربية ومن هنا يتضح ضعف مناظرة المعاصر المذكور
حيث زعم ان القول بحجية الفتوى في حق المقلد تعبدا لما اشتهر بين الاصحاب من عدم جواز تقليد الميت فان قول الميت
قد يفيد الظن فلا يحصل من فتوى الحي فيكون الرجوع اليه تعبدا لعدم اناطته بحصول الظن وان ذلك ينافي احتجاج بعض
الاصحاب على تقديم الافضل والاورع بكونه ارجح واقوى من المفضول ووجه ضعفه انه لا يكفي في كونه امارة تعبدية عدم
اناطة حجيتها بحصول الظن الفعلي منها بل يعتبر مع ذلك عدم اناطتها بما لا اقربية في نظر العامل كما عرفت والمنع من قبول قول
الميت انما يوجب عدم الاناطة بالظن الفعلي لا الاقربية مل التحقيق ان المنشأ في ذلك ما تقرره من قيام الاجماع والضرورة ودلالة
الكتاب والسنة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم من غير اناطة بوصف الظن والاقربية في نظره وهذا مع اتحاد المفتي موضع
وفاق واما مع تعدده واختلافهم في الافضلية والاورعية فربما يوهم كلام بعضهم انه يؤخذ بما هو الاقوى والارجح في نظره في
اصابة الحكم ولذا قول الافضل والاورع وهذا مع بطلان كليته كما لا يخفى لا ينافي كونه تعبديا بالمعنى الذي ذكرناه اذ لا يلزم من
تقديم الاقوى والارجح من اقوال المفتين اناطته بالظن مع احتمال ان يكون المراد قول الافضل والاورع اقوى وارجح في الحوق

حكم الحجية لم فلا ينافي كونه تعبدا بأصل بل يكون الترجيح تعبدا بأصل التقليد كما في تقديم بعض البينات على بعض عند التعارض فإن
وجوه الترجيح فيها تعبدية كأصل حجيتها ثم إن قلنا بأن حجية خبر الواحد تعبدية محضة فلا كلام وإن قلنا بأن حجيته ليست تعبدية فقد استشكل
الفاضل المذكور من جهة منافاة ذلك لعدم حجية القياس إذا لم يفد الخبر الظن وإفادة القياس فإن القول بأن الخبر حجة إن لم يفد الظن قول
بحجيته تعبدا وأجاب عنه أولا بمنع إفادة القياس الظن لا سيما إذا عارضه خبر وثانيا بأنا لا نعمل بالخبر ولا بالقياس لحرمة العمل بهذا وعدم
حصول الظن بذلك بل نعمل بالأصول والقواعد ونحكم بالتخيير ولو اخترنا العمل بما هو مقتضى القياس فليس من جهة أنه مقتضاه بل
لأنه أحد طرفي التخيير إذ لو قلنا بعدم حجية خبر الواحد تعبدا بناء على حجيته لا بوجه يكون حجيته لحصول الظن الفعلي به خاصة بل لا يمنع
منه ومن الظن الشأني ففي الفرض المذكور لو لم يكن احتمال ثالث بأن كانا على طرفي النقيض أو كان الاحتمال الآخر معلوم البطلان قدم الخبر
على القياس لأنه لو لوحظ في نفسه وجرد النظر عن القياس كان مفيدا للظن ولو كان هناك احتمال آخر معتبر قدم الأقوى منهما ومع
التكافؤ بني على التخيير بينهما ولا يلتفت إلى القياس على التقديرين لأن ما ثبت عدم حجيته ينزل وجوده منزلة العدم في عدم الاعتداد
به وأما الوجهان اللذان أجاب بهما فيمكن من الضعف أما الأول فقد مر ما فيه وأما الثاني فلأنه إن بني على أن قضية الانسداد حجية
كل ظن فعلي واتفاقا فهذا القول بعدم حجية القياس المفيد للظن وإن بني على حجيته ظاهرا كما مر في الوجه الثاني من الوجهين فقد عرفت
أن مقتضاه أعم من الظن الفعلي والأقرب أيضا بعد الثاني يجب على هذا التقدير أن يعمل بالخبر ويترك القياس ولو ادعى أن مقتضاه حجية
الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته خاصة بحيث ينبغي بنى على التخيير ولا يعتبر الظن الشأني فضعفه واضح لأنه إذا كان في مقابل
الظن الفعلي الغير المعتبر أمارات أو أخبار متعارضة مختلفة بالقوة والضعف فإن التزم بالتخيير بين الكل لزم الحكم بمساواة المرجوح
مع الراجح وقد كان مبنى الدليل العقلي على خلافه وإن اعتبر التخيير بين مؤدى القياس وأقوى تلك الأمارات خاصة ففيه أن
الظن القياسي بعد دلالة الدليل على عدم اعتباره يتساوى وجوده وعدمه وكيف يرجح مورده على مورد الذي دل الأمارة
عليه وأيضا لو فرض معارضة الأمارة الضعيفة مع القياس فلا بد من التزام التخيير فيه أيضا فلا وجه لعدم اعتباره عند معارضة
الأقوى معها الثالث أنه لو تم ما ذكر لزم من ثبوته نفيه وذلك لأن مقتضاه حجية كل ظن لم يثبت عدم حجيته من الشرع بالخصوص
والمظنون من الطريقة المتداولة بين الأصحاب عدم حجية كل ظن لم يثبت حجيته بالخصوص وبعبارة أخرى قضية ما ذكر أصالة عدم حجية
الظن بعد انسداد باب العلم والمظنون من الشريعة أصالة عدم حجيته بعد انسداد باب العلم وذلك لأن طريقة أصحابنا قديما وحديثا
جارية على إقامة الدليل على حجية كل ظن عولوا عليه وركنوا إليه ولم يكتفوا فيه بمجرد كونه ظنا لم يقم دليل على خلافه ويعرف ذلك
منهم بالتتبع في مظان كلماتهم ومطاوي مباحثهم وهذا إن لم يفيدنا القطع بأصالة عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم فلا
أقل من أن يفيدنا الظن بذلك لكونها شهرة قريبة من الإجماع معتضدة بعموم الآيات والروايات الدالة على عدم جواز التعويل
على الظن مطلقا فإن كان الأصل في كل ظن أن يكون حجة كان الأصل في كل ظن أن لا يكون حجة وأما ما زعمه بعض المعاصرين
من أن الظن من طريقة الفقهاء العمل بكل ظن لم يقم دليل على خلافه فإن أراد به فقهاءنا كما هو الظاهر فتوجه المنع إليه جلي كما يظهر
من تعرضهم لشروط قبول خبر الواحد إذ لو كان العبرة بإفادة الظن لما كان لذكر تلك الشروط والحكم بعدم جواز العمل بما فقدها
على الإطلاق وجها لظهور أن الظن لا يدور مدارها وأضعف من ذلك فتر بله لتعرضهم للبحث عن حجية خبر الواحد بالخصوص
على أن الغرض إثبات حجيته عند عدم انسداد باب العلم والتنبيه على عدم قيام دليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس إذ لا خفاء
في أن مساق كلماتهم واعتنائهم بمباحث المقام مما لا يساعد على ذلك بل التحقيق في الجواب على مذاقهم أن البرهان المذكور على أصالة
حجية الظن مفيد للعلم بها فيمتنع حصول الظن بخلافه من أمارة لامتناع تعلق العلم والظن بطرفي النقيض وأما أن أصحابنا لم يعولوا على
هذا الأصل في الأحكام فإن ثبت فلا بد أن يكون ذلك لتمكنهم من العلم والطريق العلمي إليها والتقدير في حقنا عدم التمكن من العلم
فلا يكون حكمنا مساويا لحكمهم هذا ولا يخفى ما فيه مما مر في الوجه الأول التاسع ما استدل به العلامة في النهاية وغيره فهو أن خبر
الواحد مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل بالبداهة يعني على تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم
جواز الأخذ بالموهوم الذي هو طرف المرجوح في النظر واختياره على الظن الذي هو الطرف الراجح في النظر وترجيح المرجوح قبيح
بالضرورة ولا يخفى أن هذا الدليل يبتني على عدة المقدمة الأخيرة أعني الظن إلى العلم من غيره من المقدمات المذكورة في الدليل
المتقدم فأصل التقرير هكذا التكليف بمؤدى الأدلة أو بالأحكام ثابت بالضرورة وطريق العلم إليها منسد كما يشهد به الوجدان
فيسقط التكليف بتحصيله لامتناع التكليف بغير المقدور فيجب التعويل على الظن المستفاد من خبر الواحد وإلا لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو باطل فيكون المغايرة بين الدليلين بمجرد المغايرة في أحد المقدمات أقول إن قرر الدليل المذكور على حجية
الظن في الأدلة استقام وكان قريبا من الوجه الذي قررناه وإن قرر دليلا على حجية الظن في الأحكام اتجه عليه ما أوردناه على
التقرير الثاني فإن قيل لا نم أن ترجيح المرجوح في النظر على الراجح فيه قبح وإنما المسلم قبح ترجيح المرجوح بمعنى القبيح على الراجح

بمعنى الحسن ولو سلم القائل منه على التزام صحة ذلك لا دوى الى وجوب العمل بالظن مطلقا وان عارضه دليل شرعي مخالف للقواعد العقلية لا تقبل التخصيص
مع انه معلوم الفساد. قلنا اما المنع المذكور فكابرة فان الضرورة قاضية في الفرض المذكور برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا
راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا واما النقض بصورة المعارضة فمدفوع بان حكم العقل بذلك ليس على
الاطلاق بل مقصور على مورد يقطع بقاء التكليف فيه وينقطع عنه طريق العلم السمعي بالكلية ومثل هذا لا يعقل فيه معارضة
دليل شرعي هذا وبعض المعاصرين بعد ان فسر الترجيح في عبارة الدليل بالاخذ بالاقوى والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله
والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو
الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم والمعنى ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن ووجهه ان الاول
يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح انتهى ملخصا اقول لا يخفى ما في تاويله مع ضعف تعليله
اما الاول فلان تفسير المرجوح والراجح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل الوجه اعتباره في الترجيح فان الاختيار كما يكون بالقول كذلك
يكون بالراي والعمل ثم تفسير الرجحان الذي هو لاشتقاقهما باستحقاق فاعله المدح والذم غير سديد لانه هذا المعنى مبدء لاشتقاقهما
بمعنى آخر ومنه المرجوح في قوله الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح والفرق واضح ثم عطف الذم على المدح في تفسير الرجحان لا يتم الا
واما الثاني فلانه مع اختصاصه بالقول بان المشابهة على تقدير تسليمها لا يقتضي بالمشاركة في الحكم والعينية ممنوعة فان العبرة
في الصدق والكذب بموافقة الخارج دون الاعتقاد فان قلت نعم لكن المدار في الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد قلت لا نم
حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم الصدق هذا وقد يعترض على الدليل المذكور بانه انما يتم اذا ثبت
وجوب الافتاء او العمل عند عدم القطع وهو ممنوع اذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلا والاجماع المدعى عليه ممنوع لمخالفة الاخباريين فيه
ومصيرهم الى وجوب التوقف في الاحتياط وضعفه واضح اذ وجوب الافتاء عند عدم القطع على التفصيل الاتي والعمل ضروري
ومخالفة الاخباريين غيره دحة فانهم يدعون حصول القطع بالاخبار المدونة في الكتب الاربعة وسنتبه على فساده بما لا مزيد
عليه وعلى تقدير عدم حصول القطع بها فلا اظنهم يخالفون في وجوب العمل بالاخبار وعلى تقدير مخالفتهم فهم محجوجون والضرورة
ووجوب التوقف ان كان بالنسبة الى الحكم الظاهري فغير معلوم مع انه لا يجامع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى
الواقع فغير مفيد والالزام بالاحتياط مع انه قد يتعذر في بعض الموارد وحرج وضيق فينافي ما دل على نفيهما عن الشريعة مع انه
لا يصح بالبراءة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافتاء بخلافه بالكلية ان لم يقطع بعدمها فلا يكون التعويل
على الاحتياط قطعيا ايضا العاشرات مخالفة الخبر الواحد مظنة الضرر والاحتراز عن الضرر المظنون واجب فيجب العمل بمقتضاه و
قد اورد عليه تارة بمنع الصغرى واخرى بمنع الكبرى لان ظن الضرر يقتضي اولوية الاحتراز ومحافظة على الاحتياط دون وجوبه
ولو سلم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بامر المعاد فان العقل انما يستقل
بالاول دون الثاني والجواب اما عن الاول فبان الدليل مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف بالاحكام وح فلا علم بعدم
التكليف فما لا يتمكن فيه من العلم اذا اريد به العلم الابتدائي واما اذا اريد به العلم في الجملة ولو من جهة كون الطرق علميا ولو
ظاهرا فالايراد المذكور تاما لا مدفع له لظهور انا لا نم بعد انسداد باب العلم الى الاحكام ببقاء التكليف بها في حقنا مطلقا بل بشرط
مساعدة طريق العلم بحجيته ولو بملاحظة انسداد باب العلم فتوقف ثبوت الضرر بمخالفة المظنون وجوبه او تحريمه على ثبوت
حجية الظن بذلك عندنا فاذا توقف ثبوت حجية الظن بذلك عندنا على ثبوت الضرر كان دورا وعن الثاني بان العقل يستقل
بوجوب دفع الضرر المظنون مطلقا على انه لو ثبت الجواز في المقام ثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل ومنع استقلال العقل بامر المعاد
غير مسموع مع انه يكفي في المقام مجرد ظنه وانكاره مكابرة ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لاقتضى التعويل على الظن
في الادلة ولكنهم قرروا الدليل المذكور على حجية الظن في الاحكام وتعرف ما فيه مما مر ثم يرد على هذا الدليل وسابقه ما مر من الاشكال
والجواب الجواب واعلم ان بعض المعاصرين زعم ان الدليل العقلي الدال على حجية الظن بعد انسداد باب العلم او في اثبات ما هو المطلوب
من القول بحجية خبر الواحد من الادلة المتقدمة لان تلك الادلة انما تدل على حجية المراد من الخبر الواحد لانه المتبادر من النبا والانذار
وهو المستفاد من الاجماع دون ما يفهم من لفظ ذوقه نظر لان النبا والانذار يصدقان على ما يستفاد من كلام المنذر والمنبا سواء
كان بطريق النص او الظهور والاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ عند خلوها عن المعارض مطلقا كما مر واعلم ايضا ان الادلة
المتقدمة على حجية خبر الواحد لثبت مجموعها المفاد فان منها ما يقتضي حجيته تعبدا كالايات والاخبار ومنها ما يقتضي حجيته ما كان
منه مفيدا للظن الفعلي والثاني لا ما كان حجيته مظنونا من الادلة المحتملة للحجية كدليل الانسداد ومنها ما يقتضي حجيته في الجملة
كالاجماع والسيرة وذكر الفاضل المعاصر ان اية النفر وايات النبا تدلان على حجية خبر المفيد للظن من جهة افادته له وفساد هذا
الزعم في اية النفر ظاهر واما اية النبا فربما كان فيه نوع خفاء نظرا الى ان الظاهر من خبر الفاسق فيها ما يتبين وهو طلب ظهور الحال

بقية

فيصدق على الظنون لصدق الظن عليه وايضا لا دليل بان خبر العادل لا يفيد غالبا الا الظن وقد دل صريح الآية على وقوعه فيكون الامر
بالتبين في خبر الفاسق ابلغ به ووجه خبر العادل الى افادة الظن وايضا تعليل الامر بالتبين بالاصابة قوم بجهالة يدل على قبول خبر الفاسق
المفيد للظن اذ لا جهالة على تقدير افادة الظان للشيء لبس بجاهل وايضا مخافة ان تصيبوا ولا خوف على تقدير الظن وفساد هذه الحجج لا
تما لا يكاد يخفى على من ادنى انس بالعلم لكن لا باس بالتنبيه عليه فنقول اما الاول فلان التبين حقيقة في طلب العلم لا الظن
ولهذا يصح ان يقال ما تبين عندي هذا الامر ولكن اظنه فينتفي التبين حقيقة مع اثبات الظن وكذا لفظ البيان والتبيان وتبين
ونحو ذلك وكذا الظهور واطلاقه على الظن اصطلاح مستحدث ولو سلم ان مفهوم الظاهر منعنا المساواة بين المفهومين
واما الثاني فلان الاية على تقدير دلالتها بالمفهوم على حجية خبر العادل لا دلالة لها على ان حجيته من جهة افادته للظن حتى يسري الى
خبر الفاسق المفيد له بل للتعبد كالايات الدالة على حجية الشهادة وما يؤكده ان خبر الفاسق غالبا كخبر العادل وان كان اقل
بالنسبة اليه وح فلا وجه لاطلاق القول بحجية خبر العادل وحجية خبر الفاسق بل كان ينبغي ان يقال ان جاءكم خبر لا يفيد كم الظن
تبينوا او ما يقيد هذا المقام واما الثالث فلان الجهل بنقيض العلم فالظان جاهل قطعا كالشاك والمتوهم ولا يرد ان خبر العادل لا
يفيد العلم غالبا فعلى تقدير اعتبار المفهوم لا يستقيم التعليل لجريانه في خبر العادل ايضا لان العمل بالطريق المعتبر شرعا عمل بالعلم قطعا و
ان كان بالنسبة الى الظن كالعمل بالشهادة ونحوها فلا يجري فيه التعليل اعني العمل بجهالة واما الرابع فلان التقدير كراهة ان تصيبوا
وتقدير الخاطئ غير مناسب للمقام وزعم ايضا ان اخبار العلاج مفيدة لحجية الخبر المفيد للظن الفعلي وهو ايضا كما ترى لان تلك الاخبار
ان نزلت على ظاهرها كان المستفاد منها الترجيح باحدى الامارات المذكورة فيها تعبدا وابن هذا من دعوى دلالتها على حجية الخبر
الواحد من حيث افادته للظن وان نزلت على ان المقصود منها ترجيح الاقوى من المتعارضين بتلك الوجوه ونظائرها فهذا لا يقتضي
حجية ما يفيد منها الظن وان نزلت على ان المقصود منها الظن الفعلي من حيث افادته له فضلا عن افادة ذلك بالنسبة الى الاخبار
الغير المتعارضة لان الخبرين المتعارضين اذا عارضهما امارة غير معتبرة كالقياس اندرجا في عموم تلك الاخبار في وجوب الاخذ
بما هو اقرب منهما مع عدم افادة شيء منهما الظن الفعلي حجة المانعين امور الاول الايات التي تضمنت النهي عن اتباع الظن
والمذم عليه كقوله نعم ولا تقف ما ليس لك به علم فان ما للعموم فيتناول المقام ايضا وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا
يغني من الحق شيئا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك من الايات الدالة على عدم جواز التعويل على الظن وظاهر ان اخبار
الاحاد لا يفيد الا الظن على ما هو المفروض في محل البحث فيندرج في الظن المنهي عن اتباعه والجواب اما اجمالا فهو ان هذه الايات
على تقدير تسليم دلالتها على حرمة العمل بالظن انما يتناول الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم او الاطلاق فهي معارضة بالايات
التي دلت على جواز العمل بخبر الواحد بالخصوص فيتعين تخصيصها وتقييدها فان قيل النسبة بين الايات الواردة في المقام
عموم من وجه لان الايات الدالة على قبول خبر الواحد تتناول الخبر المفيد للعلم وغيره كما ان الايات الدالة على حرمة العمل بالظن
تتناول الظن الحاصل من خبر الواحد وغيره فيبقى ترجيح تخصيص الثانية بالاولى مجردا عن المرجح قلنا لا خفاء في ان خبر الواحد
غالبا لا يفيد العلم فتنزيل الايات الدالة على حجيته على صورة افادته العلم تنزيل لها على الفرد النادر بخلاف العكس وهو
كفي به مرجحا في مثل المقام مضافا الى الادلة السابقة سلمنا لكنهما متكافئان فيتساقطان فيبقى بقية الادلة سليمة عن المعارض
سلمنا لكن تناولها يجمع الازمان والاحوال من باب الظهور دون القطع وهو لا يصلح لمعارضة ما اسلفنا من الادلة القائمة
على حجية الظن عند انسداد باب العلم فيتعين تخصيصها والتحقيق ان لا معارضة بين تلك الايات لان ما دل منها على جواز العمل
بخبر الواحد لم يدل على جوازه من حيث كونه مفيدا للظن بل من حيث كونه خبرا واحدا وما دل على عدم جواز العمل بالظن انما يدل
على عدم جواز العمل به من حيث كونه ظنا لا من حيث كونه خبرا واحدا فلا منافاة بين حرمة العمل على الظن الحاصل من خبر الواحد
وبين جواز التعويل على نفسه كما في الشهادة واخبار ذي اليد ونحو ذلك فان التعويل على الظن الحاصل منها انتزاعي محرم وعليها
من حيث انفسها واجب معتبر واجاب بعض المعاصرين بان مفاد هذه الايات حرمة العمل بالظن مطلقا فان صح لزم منه حرمة العمل بها
ايضا لان مفادها لا تزيد على الظن وما يلزم من وجوده عدمه ممتنع وفيه نظر لان المتبادر من النهي عن العمل بالظن على تقدير
كونه طبقا للنهي عن العمل بما عداها هذا الظن مع ان اعمم حكمه الى نفسه يوجب اللغو المتنع صدوره عن الحكيم على ان المقصود ليس منع
حجية كل ظن بل ليس الغير الكتاب او النص الخاص من خبر الواحد لقيام الاجماع على حجية الظن المستند الى ظاهر الكتاب في حق
المجتهد حيث لا يعارضه ما ثبت حجيته عنده كما هو الشان في كل حجة ظاهرية واما تفصيلا فنقول الحكم في الاية الاولى مختص بالنبي
والمتعدي اليه عند عدم الدليل وهو في الى لزم متنف ويمكن دفعه باية التاسي مع ان عموم الاية مبني على ان يكون ما موصولة
لا موصولة وهو غير ما لم ذكره بعض المعاصرين وهو ضعيف لان الاية على تقدير الثاني ايضا تفيد العموم لان عموم الموصولة
افرادي لا مجموعي وايات لانهم انما وردت في حق الكفار حيث عولوا على الظن في اصول دينهم فلا يدل على تعميمه الى الفروع و

يفيد الظن ٥

عدم ٥

الى غيره ٥

التعويل

والاستصحاب

الفرق

والفرق بين المقامين غير خفي للناظر ثم ويمكن دفع دلالة الآية بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والمورد مع ان بعض الآيات نظا او صريحا
في الاحكام كقوله تعالى قل الذكر الى قوله تعالى ان كنتم صادقين وقوله تعالى قل ان الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله
ما لا تعلمون وقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك والمراد بالعلم في الآية الاخيرة
ما يقابل الظن لشيوع الاطلاق عليه لا ما يختص باليقين وبهذا يجاب عن الآية الاولى وفيه انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا
لقرينة وقد يجاب عنها بان الخطاب فيها شفاهي يتناول غير الحاضرين لمجلس الخطاب او غير الموجودين زمن الخطاب الا
بالاجماع وثبوته ممنوع في محل النزاع ويمكن دفعه بالتمسك في تعميم الحكم بالروايات الدالة بعمومها على التعميم ان ثبت خروجه عن
حد الاحاد لئلا يؤدي حجيتها الى عدم حجيتها ويمكن الجواب بان هذه الآيات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على
حجيته اذ العمل بالظن الذي قام دليل قاطع على حجيته راجع عند التحقيق الى العمل بذلك الدليل القاطع فاذا دلت امارة قام على
وجوب العمل بها قاطع على حكم واقتضت فاتباعنا لها اتباع القطع وقولنا بمقتضاها قول بما نعلم ويؤيد ذلك في الآية الثانية
انها وردت ذما على الكفار في اتباعهم الظن ولا ريب انهم كانوا يتبعون ظنا لا قاطع لهم على حجيتها مع انه لا محض للذم على اتباع
الظن المقطوع بوجوب اتباعه ولهذا الكلام مزيد بيان يأتي في مبحث الاجتهاد والثالث الاخبار الدالة على حرمة العمل بغير العلم
كالموثق اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده الى فيه وفي اخرى لا يسعكم فيما ينزل بكم مما
لا تعلمون الا الكف عنه الحديث وفي الحسن ما حق الله على خلقه فقالوا ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون الى غير ذلك
والجواب ان هذه الاخبار على تقدير تسليم تواترها بالمعنى انما تدل على تحريم القول والعمل بغير العلم ولا ريب ان العمل بما قام على
جواز العمل به قاطع علم بالعلم وان لم يكن في نفسه مفيدا للعلم كما في العمل بالشهادة واخبار ذي اليد وظاهر اللفظ وغير ذلك و
قد بينا الادلة المفيدة للعلم بجواز العمل بخبر الواحد فلا يندرج تحت عموم هذه الاخبار الثالث الاجماع الذي حكاه السيد
في مسائل البانيات فقال انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئت الطوامير وسطروا الاسفار في الاحتجاج
على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل عن طريق العقل ان يتعبدنا الله
بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة
التي انفردها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل البانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او
موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
شعارهم الذي يعلمه منهم كل من خالطهم واجاب في الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع وتقول
انما عمل باخبار الاحاد المتأخرون الذين يتحشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما
فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك كذا نقل عنه في
المعالم والجواب ان الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق عندنا ان لم نقل بتحققه على خلافه ونقل السيد له غير خارج عن كونه خبرا
واحدا ففي التعويل عليه نقض لدعويه على ان حكايته معارضة بحكاية الشيخ على خلافه حيث قال في العدة على ما نقل عنه و
اما ما اختاره من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي او عن
واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان
هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي
يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فانا وجدناها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا
يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان احدا منهم افتى بشيء لا يعرفونه سئلوه من اين قلت فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل
مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن
بعده من الائمة الى زمان الصادق ع جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه فكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان
جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه ولان اجماعهم لا يكون الا عن مستند لا يجوز عليه الغلط والتوهم قال فان قيل كيف تدعي
الاجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم من حالها انها لا ترى
العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر
الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويخصون بطريقتنا ما يكون راويه منهم وطريقة اصحابهم فقد بينا ان المعلوم على
خلاف ذلك وتبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما لحظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العمل بالقياس و
خلاف ذلك انتهى وفي كلامه هذا تعريض لمقالة السيد كما لا يخفى على الفطن العارف ثم لو سلمنا الاجماع الذي حكاه

السيد

جوابه

الاجماع

ثانيا

اذا ثم

هذا

السيد على المنع وانما يتم بالنسبة الى من التمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع كمن لقربه عهده بصاحب الشريعة وتوفر الادلة
عنده وقد نبه على ذلك حيث قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب الائمة وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك
فمعول على اجماع الامامية وفي اثبات الثالث فانه يرجع الى التخيير بين الاقوال اشهى ولا اخفاء في ان ما ادعاه من معلومية معظم الفقه
بالضرورة من المذاهب مما لا سبيل اليه في زماننا هذا بل جملة طرق الفقه مفتقرة في زماننا هذا بالنسبة الى معظم الاحكام
الى الاجماع المذكور اليه وقد اعترف السيد في مسئلة الامر بالشيء يقتضي كون الامر باشتغاله شرطا ان الظن يقوم مقام العلم عند
انسداد الطريق وهذا التزام منه بوجوب العمل بالظن في امثال زماننا هذا ومن هنا يتبين ضعف ما ذكره اخيرا من التخيير
بين الاقوال عند انقطاع طريق العلم اذ قضية ما ذكره هناك وجوب الرجوع حينئذ الى الطرق الظنية ثم ان بعض المتأخرين رام
الجمع بين الاجماع الذي حكاه السيد والاجماع الذي حكاه الشيخ لتناقضهما مع تقارب عهديهما فنزل كلام الشيخ على حجية الاخبار
التي يقطع بصدورها عن المعصوم قطعا عاديا بمعنى ما يطمئن النفس بصدورها عن المعصوم قال وهذا مراد السيد بالعلم لا انه
معناه عرفا ولغة والحمل عليه لا يحتمل التفويض عقلا بمعنى على اصطلاح علماء المعقول وزعم ان ما عول عليه الشيخ من اخبار العدل
والثقات ما يفيد العلم العادي بصحتها وصدقها واستشهد على ذلك بانه اذا اخبر ثقة بما يستند الى المشاهدة او سماعه وجدنا
لانفسنا سكونا وركونا الى خبره وهذا معنى العلم العادي وانت خبير بانه تكلف بارد وتوجيه فاسد فان كلام الشيخ نص في
حجية الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث اعتبر تجردها عن القرائن المفيدة للعلم واورد ذكر الاخبار المحفوفة بالقرائن مع انها لو كانت
مقطوعة الصدور عنده لما كان لاحتجاجه على حجيتها بالاجماع معنى لتنافي ما ذكره والحجية كما لا يخفى ومن هنا يظهر ايضا فساد
ما زعمه صاحب المعالم من انه لم يظهر من الشيخ في العدة للسيد تقرب عهد بعهد ما بين المعصومين ع ووجود القرائن المعاضدة كما ذكره
السيد وقد رد بذلك على العلامة حيث نسب الخلاف الى الشيخ ونزل على ذلك ما ذكره المحقق من ان ما يستفاد من كلام الشيخ تعويله
على هذه الاخبار التي روت عن الائمة ع ودونها الاصحاب دون مطلق الخبر وان كان الراوي عدلا امينا وانت خبير بان كلام
المحقق مما لا دلالة له على ذلك ثم دعوى افادة الخبر الواحد الثقة العلم في نفسه مما يخالف البديهة والعيان ويكذبه الوجدان
لا سيما اذا تعددت الوسائط وخصوصا اذا كان الاخبار عن المطالب العلمية مع ما نرى من كثرة الاختلاف وتوفر اسباب الخطأ
والاشتباه على ان وثاقة كثير من الرواة مما لا يقطع للشيخ ظاهرا فكيف يقطع بما يتفرع عليها ولو كان خبر الثقة في نفسه مفيدا
للعلم لجرى الطريقة على قبول قول الشاهد الواحد العدل قول المدعي وحده اذا كان ثقة وقد يستند للسيد بانه اعتمد فيما ذكره
على اوائل المتكلمين من اصحابنا والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم فغفل عن الدعوى وان الشيخ نظر الى مسلك الفقهاء
والمحدثين من اصحابنا وطريقتهم جارية على العمل بالرابع ان الظن الحاصل من خبر الواحد معارض بالظن الحاصل من اصل البراءة
فيتكافئان فلا يبقى وثوق بالخبر والجواب ان الاصل مجرد لا يفيد الظن بالبراءة لا سيما اذا ورد في مقابله خبر معمول عليه والى
هذا يرجع ما قيل من ان الظن الحاصل من الاصل اضعف من الظن الحاصل من الخبر فلا يصلح لمعارضته الخامس انه حيثما يوجد خبر
واحد فهناك يجوز وجود معارض اقوى منه ولو من نوعه فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى والجواب انه مجرد التجويز
لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض مورثا بعيدا كما هو الفرض المتبادر ان الشيء يوسف في الدين بحذري
البدين حيث قال اشهدت لصلوته ام شيت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبره اخران به وذلك يدل على عدم قبول قول الواحد
الجواب ان الرواية المذكورة في الفرع الثاني تعتبر من امتناع التسهو والتنبيه على السهو ... ولا اشفاء شرط القبول
حقا ولو سلم فلا ريب في ان خبر الراوي انما يقبل مع استجماعه لشرائط القبول فلعل بعضها كان مفقودا في خبر المخبر كما يدل
عليه قوله الشيء عنه انتهى خبر الاخرين انتهى اليه ... ذلك لا يخرجه عن كونه خبر الواحد مع ان المقصود اثبات حجية خبر الواحد في
الاحكام لا في موضوعاتها والرواية انما تدل على المنع في اثنين على ان التمسك بهذه الرواية مع كونها خبر واحد على حجية خبر عدم
الواحد بظاهره وترافع الذات يكون ... الزام القائلين بحجيته ... بشرط في قبول خبر الواحد بناء على
جواز العمل بالمراسيل وهذه الشروط انما تعتبر عند من قال بحجية خبر الواحد من حيث الخصوص كما هو المعروف بين اصحابنا سواء قال
بحجيته من حيث كونه فيدا للظن الشخصي او من حيث نفسه والفرق بينهما عند التحقيق اعتباري اذ على الاول يراعى في وضعه
بالحجية حصول الظن ... قطع النظر عن عارضه الريب الاستناد ... على الثاني وهذا انما يتم على
القول بعدم انسداد باب العلم الى الادلة التي يجب علينا العمل بها اجمالا او تفصيلا وعلى القول بانسداد باب العلم اليها بناء
على ما ... من ... في باب الظن في معرفة الادلة واما ما يبنى عليه جماعة من متأخري المتأخرين من حجية خبر عدم
الواحد من حيث كونه ... الظن ... الظن من ذاته فيكون
... وهذا على ... اعلى عدم حجيته كالقياس ...

وهذا بناء على [illegible] البلوغ فالتحقيق [illegible] الصبي وان كان [illegible] اجماعا [illegible] اكثر
[illegible] بان الصبي [illegible] الضبط [illegible] الفاسق [illegible] الصبي [illegible]
اولى لانه [illegible] على [illegible] التكليف [illegible] من الكذب [illegible] الفاسق [illegible] التكليف [illegible] الكذب ويمكن دفع الاول بان الصبي [illegible] على الاطلاق [illegible] مع [illegible] بان [illegible] الكذب [illegible]
الخشية [illegible] بل قد يكون لسلامة الفطرة او طلبا للكمال او [illegible] من رذائل الاعمال او طلبا للشهرة او الفخر [illegible] بمعايب المفردة
او خوفا من اصابة مكروه دنيوي او عقوبة [illegible] وفي [illegible] دعوى [illegible] الخشية في الفاسق [illegible] بالنسبة الى [illegible] من افراده
كما يشاهد بالعيان بل التحقيق ان يستند في منع قبول خبره بناء على الطريقة التي [illegible] بعدم كونه مما يظن بخبره ان لم يقطع او
يظن بخلافها واما على الطريقة الثانية [illegible] يطلق الظن فلقيام الاجماع على عدم جواز العمل به [illegible] من جملة الظن كما يستثنى الثابت
وشبهه عنها لقيام الدليل عليه ولو منع من تحقق الفصل [illegible] في تحقق المنقول منه بخبر الواحد فان قلنا بحجية خبر الواحد في
الاصول ايضا وجعلنا مثل الاجماع منه [illegible] المنع والا فلا وذهب بعض العامة الى قبول خبر المجهول قياسا بجواز الاقتداء به وقد منع حجية
القياس اولا ومنع الحكم في المقيس عليه ثانيا وبيان الفارق ثالثا بالجزم بالقدوة بالفاسق مع عدم قبول خبره ثم الجزم في هذا
الشرط بالنسبة الى حال الاداء دون النقل فلو تحمله صبيا واداه بعد البلوغ قيل اذا اجتمعت في حقه جميع الشرائط ولهذا اقبلوا رواية
عباس في اخر ايام عمر على الرواية قبل البلوغ ولم يفت في ذلك على منع بالخلاف وما يقال من ان عدم قبول الصدوق لما رواه
محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن انما هو لتعلقه عنه حال صغره غير ثابت اذ النقل قد لا يعتبر خبر المجنون اتفاقا فاذا وجد واضح نعم
لو كان ادواريا واخبر حال افاقته قبل ان استجمع لبقية الشرائط وكذا الحال في النائم والمغمى عليه والسكران الثالث الاسلام و
الاجماع على اعتباره محكي في كلام الخاصة والعامة فلا يقبل رواية الكافر وان اظهر الاسلام في الظاهر كالغالية والناصبة والمجسمة و
من انكر بعض الضروريات من غير شبهة او فعل ما يقتضي بكفر فاعله من الخيانة والاستخفاف بالشرع واما تعويل الاصحاب على رواية
هشام ومعيه بالتجسيم وقبول بعضهم لرواية جابر الجعفي مع رميه بالغلو الى غير ذلك فبنى على عدم ثبوت ذلك عندهم فقبول ما
ثبت عنهم التأويل لقيام امارة او دليل عليه او انهم انما عولوا على خبرهم عند اعتضاده بامارات خارجية مفيدة للوثوق به وهذا
الشرط انما يعتبر عند خلو الخبر عن تلك الامارات كبقية الشرائط ومن هذا الباب اعتمادهم في بعض الموارد على رواية علي بن ابي حمزة
مع رمي بعضهم له بالنصب واحتجوا على اعتبار هذا الشرط بالاجماع وبقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه الدلالة ان الكافر
فاسق في العرف المتقدم كما يظهر بالاستقراء وان اختص في العرف المتأخر بالمسلم الفاسق بجواز حمله ويدل عليه قوله تعالى ومن يكفر بعد
ذلك فاولئك هم الفاسقون ولئن سلم اختصاصه في العرف المتقدم ايضا لدلالة الاية على المنع من قبول خبر الكافر بمفهوم الموافقة
وفيه اولا ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا كانت العلة في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو ممنوع والا لزم اختصاصه ببعض
الفساق لحصول الوثوق بخبر البعض وهو خلاف المنطوق ومع ذلك لا يعم الحكم كل كافر ويمكن دفعه بانه لما كان المناط في قبول الخبر
حصول الوثوق بخبره ولو غالبا وكان الغالب في الفاسق عدم الوثوق به ولم يكن سبيل الى ضبط محل الوثوق منع من قبول قوله مطلقا
والعلة الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيتسرى الحكم اليه وفيه ما فيه وثانيا ان الدلالة بمفهوم الموافقة انما تتم اذا
كانت العلة وهي اشفاء الوثوق والاعتماد بخبر الكافر اقوى من اشفائه بخبر الفاسق وهو ممنوع وانما المسلم المساواة واما ما يقال من
ان الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المحترز عن الكذب فيمكن دفعه بان المراد على نوع الفاسق لا على خصوص فرد منه
فكثرة الاعتماد بالنسبة الى بعض الافراد غير مفيدة والاولى ان يقال تعليل الحكم بما ذكر مستفاد من مساق الاية فهو بمنزلة
منصوص العلة وان لم يصرح بها لفظا او انه من باب تنقيح المناط وذكر الفاضل المعاصر في توجيه الاحتجاج بالاية وجها ثالثا و
هو انا لو سلمنا عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نم تبادر عدمه منه غاية الامر الشك فيه وحيث ان الحكم معلق على الفاسق
الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه فاسقا واقعيا وهو غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم بقبول خبره ويشكل بانه يكفي
في قبول قول الكافر عدم تبادره من الفاسق اذ اللفظ انما يحمل على ما هو المتبادر منه وكانه يريد انا لو سلمنا عدم العلم بتبادر
الكافر من الفاسق فلا نم العلم بعدم تبادره منه كما يدل عليه قوله غاية الامر الشك وح فيتجه الاشكال عليه بعدم اثباته
للمدعى هذا والتحقيق ان الاستدلال بالاية لا يتم كما سنبه عليه فالوجه ان يتمسك بالاجماع المدعى على الاشتراط ان تم والا فان
عول على ما حققناه من ان التعويل بعد انسداد باب العلم الى تعيين ما هو الحجة من الاخبار على الظن فلا ريب ان لا ظن بحجية خبر الكافر
ان لم نظن بعدمها وكذا اذا قلنا بانسداد باب العلم الى الادلة واما على القول بحجية مطلق الظن في الاحكام بعد انسداد باب العلم
فان قلنا بحجية نقل الاجماع في الاصول تم الاحتجاج به ايضا والا فلا يحصل عن القول بحجية ما افاد منه الظن واما ما ذكره بعض المعاصرين
من ان الاجماع المنقول في المقام يضعف الظن الحاصل بخبر الكافر فغير سديد لان غاية ما يلزم منه عدم الظن بحجيته لا عدم الظن بما دل

[illegible] الاجماع [illegible] الشهود [illegible] غير الاماني من [illegible] كالزنا والكبائر
والسرقة والفحشة والواقعة [illegible] الحدود [illegible] الاعتقاد [illegible] احد قوليه وهو الاقرب لان الشيخ قد
نقل اتفاق الطائفة على العمل بخبر [illegible] وعلى [illegible] وعمار [illegible] والظاهر ان [illegible]
[illegible] الحجية [illegible] بجواز العمل بالظن في الاحكام [illegible] وربما يؤيد ما ذكره [illegible] والشيخ
عن الصادق [illegible] اذا رأيت لك حادثة لا تجد حكمها فيما روي عنا فانظر الى ما رووه عن علي [illegible] فاعمل به فحجية عموم قوله
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الا فسق اعظم من عدم الايمان واجيب تارة بانا لا نسلم صدق الفاسق على غير المؤمن اذا كان متورعا
في دينه ملازما للمذهب ومحافظا على الطريقة لا سيما اذا لم يكن متصفا بالفسق بحسب معتقده والقرينة بان غير الامامي اذا لم يكن موثقا
لا تعويل على خبره كما لا تعويل على خبر الامامي الغير الموثق فالكف عن العمل بخبر الامامي بمجرد انه غير موثق ليس من الكذب [illegible]
وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان منع صدق الفاسق في العرف المتقدم على العاصي في الاعتقاد بمجرد محافظته في العمل على
معتقده وتحرزه عن الكذب بعيد لقضاء الاستقراء بخلافه مع بعد العرف ان اقاليم الفسق في الاعتقاد يوقف الى الفسق في
افعال الجوارح ويتم الكلام في غير المتصل [illegible] وفي عدم القول بالفصل واما في الثاني فلان الظاهر من التبين طلب البيان
والظهور وذلك انما يصدق عرفا اذا حصل العلم بالصدق او ما يثبت فانه يقام العلم شرعا والاول معلوم الانتفاء مع خروجه
عن محل الفرض في اثبات الثاني والايراد والتحقيق في الجواب بعد امكان المنع من عموم الاية للقائم من حيث ان من ادلة الاحكام
على ما صرح به جماعة من المحققين ان الخطاب بها متوجه الى المخاطبين المتمكنين من تحصيل الاحكام بالعلم او بطريق يثبت عندهم
قيامه مقام العلم وتعبير في الاحكام الى غيرهم من ذوي الوصف يتوقف على قيام دليل عليه من اجماع او نص واشتهار الاول في
محل النزاع واضح وعموم الثاني محل البحث ثم سلمنا لكن عموم هذه الاية معارض بعموم اية النفر فربما امكن ترجيح عموم الثانية
لاشعار التعليل في الاولى باختصاص حكمها بالموضوعات ولا يقدح عدم صدق الانذار على حكاية رواة الاخبار على ما مر فيما
فيسلم عموم الاية الاولى اذ لا قائل بالفرق على انا نقول حيث اثبتنا بالبرهان المتقدم وجوب التعويل على الظن في المقام عند
انسداد طريق العلم وبقاء التكليف وبينا ان خبر غير الامامي الموثق مظنون الحجية على ما يظهر بالتتبع في طريقة السلف مضافا
الى الاجماع المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم الاية او الرواية به كما يجب تخصيص عموم اية النهي عن اتباع الظن ونظائرها بزيادة
على ان المراد اتباع ما مفاده الظن اذ مساق الكلام واحد وهذا هو المعتمد الخامس العدالة ولنتكلم اولا في بيانها فنقول قد اختلف
الاصحاب في حقيقتها الى اقوال الاول المعروف بين المتاخرين انها ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والمروة واراد
بالملكة الصفة الراسخة التي يعسر زوالها وبنوا ذلك على عدم العبرة بالاحوال وهي التي يسرع زوالها وفسر التقوى جماعة
من اجلاء الاصحاب باجتناب الكبائر والصغائر واخرون باجتناب الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر ثم اختلفوا في تعيين
الكبائر فالمشهور على ما صرح به في كلام بعض كل ذنب توعد الله تعالى عليه العقاب في الكتاب العزيز واحتجوا عليه بجملة من الاخبار
مشتملة على ان الكبائر هي ما توعد الله عليها النار او اوجب النار وهي لا يختص بكون الوعد في الكتاب الا ان يستظهر منها ذلك
بمساعدة الاطلاق والشهرة وكون المذكور فيها من الخاص الموعد عليها في الكتاب وقيل الذنوب كلها كبائر بقوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ لا سيئة غير الكبائر على هذا القول واجيب بان من عزل ذنبا احدهما
اكبر من الاخر وما لا نفسه اليهما بحيث شق عليه الامتناع فترك الاكبر وارتكب الاصغر كان ترك الاكبر كفارة لفعل الاصغر
كالوعد عن الوطي الى اللمس ومنه الى النظر وهذا على اطلاقه غير مستقيم للقطع بان من عزل قتل جماعة فاقتصر على قتل بعضهم
او قتل شخص فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا يعد صغيرة مكفرة بترك الاكبر وربما يقوى في النظر ان الصغيرة هي المعصية التي
عرف من الشرع سهولة الخطب فيها في نظر الشارع وان ما عداها كبيرة ومنه يظهر ان الاصل فيما ثبت تحريمه ان يكون كبيرة ما
لم يثبت الخلاف وذلك تختلف باختلاف الافعال والاحوال ووضوح الحكم عند المكلف وخفائه فمثل النظر الى الاجنبية من
الصغائر ومثل شرب الماء المتنجس وشربه عند الاضطرار الشديد الغير البالغ درجة الرخصة من الصغائر وكذلك بعض المحرمات
المختلف فيها اختلافا يعتد به اذا مال المجتهد فيه الى التحريم فارتكابه في حقه من الصغائر وكذا الوعول المقلد فيها على قول المحرم
مع علمه بمصير غيره ممن يعتد بقوله الى خلافه وربما كان من هذا الباب العمل بالظن القوي الغير المعتبر شرعا في مقابلة الاستصحاب
وشبهه المفيد للتحريم في بعض الموارد كما لو ظن طهارة الماء المتنجس فشربه ولو فرض في هذه الصورة اتيانه لها للعدول عما هو
اكبر منها كان الحكم المذكور فيها اوضح وقسم الشهيد الثاني الاصرار الى فعلي وفسره بالمداومة على نوع واحد من الصغائر بلا توبة
او الاكثار من جنسها بلا توبة والى حكمي وفسره بالعزم عليها بعد الفراغ فعلى هذا لو فعل الصغيرة ولم يخطر بباله التوبة ولا
عزم على فعلها لم يقدح في عدالته وقيل ان الاصرار على الصغائر عبارة عن الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة

يختلف ويقل بل هو المعاونة على نوع واحد منها وقد يقال بان الاصل عدم التوبة ولعل المراد بعدم الذكر مع
احد الاقوال السابقة واما فعل المكروه وترك المندوب فلا يقدح في العدالة اما الرمل فهو بين الناس والاستحباب عند من يقول
الاعتبار في الحرج كونه على بعضهم والا فالمروة على ما صرح به جماعة تتبع عادة البلاد والمعروف عند الناس
التي يتفرع عنها التفرق تؤدن بدنائة فاعلها كالاكل في الاسواق والمجامع والبول في الشوارع عند من لا يبالي بالناس
فيما يحتج ولما يصنعه في البيت الذي لا يناسب حاله وتقبيل الزوجة والاطفال والاكل بقصبة من لا يليق به ذلك لان كان من يحتج
امثال ذلك ولا يقدح عدمه ان هذا يختلف باختلاف الاحوال والازمان والبلاد فقد يكون الفعل الواحد منافيا للمروة
في حال دون حال وفي زمان دون زمان او في بلد دون بلد ثم يحتم على اعتبار ملكة التقوى ما يكفي في صحيح ابن ابي يعفور
وغيرها واما المروة فلم نقف لهم فيها على حجة ولهذا انكر بعض المتاخرين اعتبارها بالمعنى الذي ذكروه في العدالة لخلو الاخبار
الباب عنه وقال انه لم يوجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة وانما هو مذكور في كتب العامة وتبعهم فيه العلامة وتبعه
جماعة ممن تاخر عنه وينبغي القطع باعتبارها ان كان في مخالفتها دلالة على خسة النفس وقصور التميز المورث لعدم الاعتداد
بفتوى صاحبها وشهادته وما اشبه ذلك مما يبنى عليه ذلك قول الكاظم في حديث هشام الا لا دين لمن لا مروة له الا لمن
لا عقل له واما ما ورد في بعض الاخبار من ان المروة اصلاح المعيشة وفي بعضها من ان يضع الرجل ثيابه بفناء داره والهامة ثلاث
مروة في الحضر ومروة في السفر وفي بعضها ستة من المروة ثلثة منها في الحضر وثلثة منها في السفر الحديث فيحمل على بيان اظهر الافراد
والاصح الى البيان بحسب المقام السؤال لا الانحصار كما يظهر من اختلافها في البيان مهيئة وعددا بل ربما كان ذلك صريح الرواية
الاخيرة حيث دلت على ان الستة من المروة لا نفسها واما اذا لم يكن في مخالفتها دلالة على ذلك فعن اعتبارها غير واضح وان كان
الاحوط مراعاته الثاني ما حكي عن جماعة من المتقدمين من انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق وعن الخلاف دعوى
الاجماع عليه بل قال البحث عن عدالة الشهود ما كان ايام النبي ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك
بن عبد الله القاضي ولو كان شرطا لما اجمع اهل الاعصار على تركه واحتج لهذا القول بجملة من الاخبار اظهرها الصحيح المروي عن
ابي عبد الله حيث قال في شهود الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور اجزت شهادتهم الى ان قال
وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وفي حديث علقمة عن الصادق ولو لم يقبل شهادة معترف الذنوب
لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه
شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا وقال الشهيد الثاني الى هذا القول وايده
بان حال السلف يشهد به وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعد و
الجواب المنع من الاجماع والدعوى المذكورة ان سلمت فانما تسلم بالنسبة الى الصحابة والتابعين الذين لا عبرة بمذاهبهم و
اوائهم والاخبار معارضة بما هو اشهر منها فتوى ورواية واقوى سندا ودلالة مع مخالفتها المذهب العامة على ما يدل عليه
حكاية الشيخ وموافقتها للاصل والاحتياط والظاهر قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظ منه اعتبار صفة ثبوتية في
الشاهدين زائدة على كونهما من المسلمين بل الظ منه كونهما معتدلين في امر الدين والاعتدال فيه انما يتحقق بالمحافظة على فعل
الواجبات وترك المحرمات لا بمجرد عدم ظهور الفسق الا ان يجعل ذلك طريقا شرعيا الى معرفته فيتوجه المنع الى ثبوته ومفهوم
القيد وان لم يكن معتبرا في نفسه لكن قد يعتبر بمساعدة المقام عليه كما في المقام ولا يعارضه قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من
رجالكم لان المطلق يحمل على المقيد ولا اختلال في ذلك لظلم الحكام لامكان تعويلهم على حسن الظ المستند الى المعاشرة ولو
في الجملة او الاستفاضة او تعديل من علمت عدالته باحد الطريقين ولا يبعد ان يكون مراد اهل هذا القول بعدم ظهور الفسق
عدم ظهوره بعد معاشرة في الجملة وما في حكمها وفي بعض كلمات الشيخ ما يشير اليه فيرجع الى حسن الظ وهو القول الثالث
نعم ربما امكن الفرق بينهما في تعيين القدر المعتبر من المعاشرة الثالث حسن الظاهر والقول به معزى الى اكثر متاخري
المتاخرين والظ انهم يريدون بحسن الظ ان لا يظهر منه كبيرة بعد الفحص عن حاله او المعاشرة معه قدرا يعتد به في وصفه
بحسن الظ عرفا وليس مرادهم مجرد عدم ظهور الفسق كما توهم لبعده عن ظاهر اللفظ ولرجوعه الى القول الثاني والظ منهم انكاره
واستدل لهذا القول بما رواه في الفقيه في الصحيح عن ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله يعرف عدالة الرجل من المسلمين
حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة
على ذلك كله ان يكون ساتر الجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته
واظهار عدالته في الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبته على الصلوات الخمس وعدم تخلفه عن جماعة المسلمين الا من علة فاذا سئل

عشر قبله ومحتمله لو اما رايناه الاخبار ولما اعلى الصلوة مما هذا الاتفاق في مسئلة ان ذلك يجبر ضعفه وعدالة
بين المسلمين الى ان قال بعد ان ايده على جبر الجماعة ومن لم يجابهم جرى عليه غيبته وتبعه عدالة بينهم ذكره الشيخ
لا يتبعه غير صحيح مع اختلاف شيوخه الفاظه والتحقيق ان هذه الرواية ظاهرة المفاد في ان العدالة هي بحسب الكلام بل ملكيا
كما هو الظاهر من الامر وقد بينا عليه وان حسن الظن طريق الى معرفة ذلك يدل على الاول قوله من يعرف منه بالستر والصلاح وقوله
ويعرف باجتناب الكبائر بناء على ان الثاني بيان للاول وتوضيح له فلا يحمل ما سيا كما تحمله بعض الافاضل على اعتبار تحقق
الصغائر ايضا وهو بعيد وعلى الثاني قوله والدلالة على ذلك كله الخ وقوله ومن لم يجاهر المسلمين الخ ولعل اهل هذا القول لا
يتحاشون عن ذلك وان تسامحوا في التعبير حيث فسروا العدالة بحسن الظاهر فيرجع مفادهم في تعبيرهم الى القول الاول وربما
يرجع القول الثاني اليه كما بينا عليه ثم يبقى الكلام في معرفة القرائن التي تبني القطع بكفاية حسن الظاهر المذكور مع بقاء
الدلالة هذه الرواية عليه وتعذر تحصيل اخرى ذلك او تفسيره كما عرفت وكما يعرف وجهه من كلام الشهيد الثاني ويمكن
تنزيل الاجماع الذي حكاه الشيخ على ذلك وما يؤكد ذلك ما ورد في الموثق من قبول شهادة النساء اذا كن مستورات
معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج وما ورد في حسنة البزنطي من ان قذف على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق
بعد ان يعرف منه خير وما ورد في الخبر اذا كان الرجل لا يعرف بالشر فلا يعرف منه خلافه واعتد بصلوته الى غير ذلك
وربما كان في المسئلة قول آخر وهو انه يكفي العدالة بان يكون المكلف بحيث لا يرتكب المعاصي الا على سبيل الندرة ويكون
في غالب اوقاته متقيا عنها فلو اتفق صدور معصية منه تذكر واستغفر كما قال تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا
انفسهم ذكروا الله واستغفروا لذنوبهم وهذا القول غير واضح لان اريد ان صدور المعصية على سبيل الندرة لا يقدح
في العدالة حال صدورها او قبل التوبة عنها وان كانت كبيرة فضعيف واضح وان اريد انه بعد الاستغفار يحكم بعدالته فلا
يخالف القول المختار هذا وقد يطلق العدالة ويراد بها الملكة المذكورة بالنسبة الى مذهب صاحبها او حسن الظن بالنسبة الى
طريقة صاحبه وهي هذا المعنى اعم منه وبالمعنى الاول اخص اما المعنى الاول بالاتفاق بخلاف الثاني وحيث يطلق العدالة فالظاهر
منها هو المعنى الاول والدلالة على غيره يحتاج الى قرينة هذا فقول هذا الشرط قد ذكره جماعة ونسب الى المشهور والشيخ في العدة
نفى الخلاف عنه والشهرة غير ثابتة وكلام الشيخ مؤول بما سيأتي وذهب جماعة الى كفاية تحرز الراوي عن تعمد الكذب وان كان
فاسقا بجوارحه وادعى الشيخ في كتاب الحديث ان الطائفة عملت باخبار جماعة هذه صفتهم قال المحقق بعد نقله ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها انتهى وقد
تقدم من الشيخ نقل الاجماع على اشتراط العدالة فيتحقق التعارض بين كلاميه ويمكن الجمع بحمل العدالة هناك على معناها الاعم
بقرينة كلامه هذا لكن يشكل بتصريحه هنا بكونه فاسقا بجوارحه وهو لا يجتمع مع العدالة بمعنيها الا ان يريد ما لا يكون فسقا في
مذهبه وهو بعيد او يريد بالعدالة هناك مجرد التحرز عن الكذب وهو اطلاق غير معروف ويمكن الجمع ايضا بتنزيل كلامه الاول على ان
العدالة شرط في جواز العمل بالخبر وان تجرد عن معاضد خارجي وكلامه هذا على جواز العمل به مع وجود المعاضد وربما يؤيد ذلك
ما ذكره المحقق في المعتبر حيث قال افراط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا الكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان جملة
الاخبار قول النبي ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه وان اقتصر بعض عن هذا الافراط
فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة و
قدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل الى آخر ما ذكره لكن كلامه هنا ينافي ما حكيناه عنه
من منع العمل بخبر غير العدل في غير ما ثبت اجماع الصحابة فيه بالخصوص ويمكن الجمع بتنزيل ذلك على ما اذا تجرد عن معاضد خارجي
او بتنزيل كلامه هنا على العمل مع ثبوت الاجماع لكن التأييد انما يتم على الوجه الاول وكيف كان فالاقرب عندي الاكتفاء بكون الراوي
مدوحا بما يوجب الظن بتحرزه عن الكذب ويحصل الاعتماد على روايته وان لم يبلغ درجة التوثيق لا سيما اذا كان اماميا وخصوصا
اذا لم يصرح بكونه فاسقا بجوارحه لنا ان المدار في جواز العمل بخبر الواحد في امثال زماننا على الظن بصدقه وصحة صدوره اما
باعتبار ضبط الراوي وتحرزه عن الكذب او باحتفافه بامارة خارجية مفيدة للوثوق به كالشهرة وعمل الطائفة وهذا هو الذي
يظهر من طريقة المتقدمين من اصحابنا فانا نراهم كثيرا ما يعملون بالمراسيل ويعتمدون على الروايات الضعيفة الاسانيد بل ربما
يقدمون بطرحون الاخبار الصحيحة ويعملون بالاخبار الضعيفة لاعتضادها بالامارات المرجحة يعرف ذلك بالتتبع في كلماتهم والتصفح
في مطاوي مصنفاتهم واما الجرد على الاخبار الصحيحة فقط او مع الموثقة كما ارتكبه المحقق وجماعة ممن تأخر عنه فمع عدم مساعدة
دليل عليه كما سنبينه عليه مخالف للاعتبار فان صحة كثير من تلك الاخبار وتوثيق رجالها والتمييز بين مشتركاتها ظنية مبنية على
امارات اجتهادية مستنبطة من قرائن الاحوال او مستفادة من كلمات علماء الرجال والترجيح بين مختلفات الاقوال ولا خفاء في ان التعويل

التعويل على تلك الظنون انما هو لتحصيل الظن بصدق الرواية وصحة صدورها فاذا حصل الظن بذلك من غير جهة عدالة الراوي
بل من جهة الظن بتحرزه عن الكذب ساوى تلك الظنون في الافادة وقضية وحدة المناط عدم الفرق بينهما في الحجية مع انا قد
بينا حجية الظن في الادلة وحجية مثل هذه الاخبار وان لم تكن قطعية بل الاقل من ان يكون ظنية بما لا يظن فلذا ذكرناه فتكون حجة و
هو المطلوب احتج المشترطون للعدالة بوجهين الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واجيب بان الوقوف على الموثوق نوع
تبين وان التعليل باصابة قوم بجهالة انما يجري في الفاسق الغير الموثوق اذ نبأ الفاسق الموثوق يفيد الظن كالعادل فلا يصدق
في حقه الاصابة بجهالة فيختص الحكم به لموافق التعليل ويشكل الاول بان التبين تطلب البيان ولا يصدق على صورة الظن ولهذا
لا يقول الظان تبينت لي كذا وهذا بين جدا والثاني بان الجهالة ليس معناها عدم الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن
فيها كاخويه من الشك والوهم ولا يعارض ذلك بان العلم كثيرا ما لا يحصل بخبر العادل فيلزم ان يكون العمل فيها بجهالة لان المراد
بالعلم الذي يقابل به الجهالة ما يعم العلم العقلي والشرعي وبعبارة اخرى ما يكفي اول العلم الواقعي والظاهري فالعامل بما يؤدي
الشارع طريقا عامل بالعلم كالعامل بالعلم العقلي والعالم بغير العلم بنوعيه عامل بالجهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا
هو التحقيق في توجيه التعليل وظهر ان لا منافاة بين ظاهر التعليل واطلاق ما علل به هذا بل الوجه في الجواب ما بيناه عليه انفا من
منع العموم وعلى تقدير تسليمه يخص بما مر من الادلة الثاني ما ذكره المحقق من ان دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد
والجواب منع الاستبعاد لانا نرى بالعيان ان كثيرا من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ فيه درجة
الوسواس ولا يبالي لغيره من المعاصي ثم ان بعض العامة ذهب الى جواز العمل بخبر مجهول الحال ومال اليه بعض متأخري اصحابنا واحتجوا
عليه بمفهوم الاية السابقة ووجهوا الاحتجاج بها بان الفاسق من علم فسقه فيندرج مجهول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق المفهوم
فلا يجب التبين في نبائه والجواب بعد منع مفهوم الاية كما عرفت ان الفاسق موضوع لمن اتصف بالفسق واقعا لا لمن علم فسقه لان
الالفاظ على ما هو التحقيق موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الاعتقادية بدليل التبادر وصحة السلب مع ان من يجعلها موضوعة
بازاء معانيها الاعتقادية يريد به معتقد المستعمل لا مطلق الاعتقاد ولا معتقد المخاطب كما يفصح عنه دليله فلا اثر لمعتقد
المخاطب فيه كما هو مبنى الاستدلال قال بعض الافاضل اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا
قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا لانحصر
فائدة الخبر في افادة لازم معناه ولصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به ولما كان اثبات المتكلم لتحقق المحمول
في نفس الامر اثباتا لما اخبر به ولما صح طلب اقامة الدليل عليه لانه بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بذلك وبطلان اللوازم
كلها بينة نظرا الى ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق الواقعي اشعر ملخصا واورد عليه بعض المعاصرين بانه من الاشتباه بين النسبة
الخبرية المصرحة اعني النسبة الثابتة التي بين المحمول والموضوع والنسبة التقييدية الحاصلة بين ذات الموضوع والمحمول ووصفيهما
العنوانيين الثابتين لهما فان معنى زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع والتعبير عن المحمول ليس بجيد والوجه
ما هو صالح في الواقع فكلمة في الواقع في الموضعين قيد للنسبتين التقييديتين الماخوذتين في طرفي النسبة الخبرية وليس المراد
بالواقع هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرادف الفعلية بل ما يقابل معتقد المخاطب ولا ما هو واقع في معتقد المتكلم بل ما هو
واقع في الواقع واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته
للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد
المخاطب حتى يتفرع عليه اللوازم المذكورة فالملازمة ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا اقول وهذا الايراد غير منتج
المفاد ولا منتج المراد ولم يجد لحصله بعد التأمل تعلقا بمقالة المجيب بل الوجه في الدفع ان يقال من يدعي ان الالفاظ موضوعة
بازاء معانيها الاعتقادية يجعل مدلول الالفاظ ومصاديقها دائرة مدار الاعتقاد فما يعتقد كونه مسمى للفظ يصح استعماله
فيه وما يعتقد كونه مصداقا للمسمى يصح اطلاقه عليه فمعنى زيد صالح ان ما يسمى زيدا في الاعتقاد هو ما يسمى صالحا في
الاعتقاد وبعبارة اخرى ما يعتقد كونه مدلول زيد هو ما يعتقد كونه مدلول صالح والمراد بالنسبة الماخوذة في الجملة الخبرية
ما يعتقد كونه معناها وهو غير اعتقاد وقوع معناها ولو اطلق على رجل وقيل جائني صالح او جائني صالح فالمراد ما يعتقد
كونه فردا لما يعتقد كونه مدلولا لصالح لهذا المفهوم وعليه مبنى الاستدلال بناء على حمل الاعتقاد على اعتقاد المخاطب او على
ما تناوله فاتضح الفرق بين النسب التقييدية الماخوذة في اطلاق الكلي على الفرد كما هو محط كلام المستدل وبين النسب الخبرية
الماخوذة في الجمل الحملية كما هو مورد كلام المجيب فان وقوع النسبة في الاول ماخوذ بحسب الاعتقاد فيتم الاستدلال وفي الثاني
ماخوذ باعتبار الخارج فلا يستقيم الجواب نعم لو التزم المستدل بان الوقوع في النسب الخبرية ماخوذ انما بحسب اعتقاد المخاطب فلا
محصل له عن الاشكالات المذكورة فان قلت احد النسبة [illegible] المحمول [illegible] كما في مرتب اللوازم المذكورة

علم فانه

عليه فاذا كان معنى صالح ذات له الصلاح في المعتقد كان معنى زيد صالح زيد ذات له الصلاح في المعتقد فيجري فيه الاشكالات
ثلث هذا مع ابتنائه على القول بان مدلول المشتق مركب من مفهوم ذات له المبدء وانه ليس بمعنى بسيط منتزع من الذات باعتبار
قيام المبدء به انما يتم اذا اخذت النسبة الثابتة فيه باعتبار الاعتقاد دون الواقع فانه اذا اعتقد بان زيدا له الصلاح ولم
يعلم بانه زيد فيقال زيد هو ذا له يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ مفاد المحمول ح ذات مخصوصة لا بل يشترط في صحة الحمل قيام
المحمول بالموضوع فاذا كان المحمول الصلاح المعتقد فلا قيام له بزيد حيث لا يعتقده المخاطب لانا نقول ليس المحمول هو الصلاح المعتقد
قيامه بزيد حتى يلزم ما ذكر بل الصلاح المعتقد قيامه بذات ما فلا يلزم المحذور ثم يتجه الاشكال فيما اذا لم يعتقد المخاطب اتصاف
ذات بالصلاح لكنه غير مذكور في الجواب هذا ولا يذهب عليك انه قد اضطرب كلام المجيب في تعيين الاعتقاد فتارة جعله اعتقاد
المتكلم كما يظهر من دليله الاول فانه لا يلزم الخبر على ما هو المعروف اعتقاد المتكلم دون المخاطب واخرى جعله اعتقاد المخاطب كما
يدل عليه دليله الثالث وبه صرح في الفصول حيث قال لا يحسب معتقد المخاطب وهذا انسب هو المناسب لسياق الجواب فان مبنى
الاستدلال على ان معنى الفاسق من كان فاسقا في معتقد المخاطبين فيتحقق مجهول الحال بالنسبة اليه ويخرج عن عنوان المنطوق
لا من كان فاسقا عنده ثم يرجع الى الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا بمجرد الاعتبار ولا يتحقق ح مجهول الحال ولو نزل
كلام المستدل على ان قضيته قانون الوضع ان يحمل كل من المتكلم والسامع الالفاظ بازاء ما يعتقده من المعاني ارتفع التنافي
في كلام المجيب لكن يستدعي تطبيق دليله الاول على ما عرفت الى اخره ومقدمته ولو اراد المستدل ان الالفاظ وان كانت موضوعة
للمعاني الواقعية الا ان الاعتقاد طريق الى معرفتها وبعد تمام حكم الطريق الى مفاد المنطوق يرجع المحصل الى وجوب التبين في
خبر من علم فسقه فيكون المفهوم عدم وجوب التبين في خبر من لم يعلم فسقه فيندرج فيه مجهول الحال لتوقفه عليه ان الحكم في
المنطوق والمفهوم على القول بان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية معلق على من كان فاسقا في الواقع وعلى من لم يكن فاسقا
في الواقع ونسبة كون العلم طريقا الى كل منهما على حد واحد وليس التعليق في المنطوق معتبرا بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى يتم
المقصود وبهذا يندفع فساد ما يقال من انه ترتب على وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به للزوم
التكليف بالمح فيكون المراد الفسق المعلوم فاشتماء الامر بالتثبت ليس بالزوم كونه اسوخا لا من معلوم الفسق وهو بطل
بل بالقبول وهو المقصود وذلك لان لزوم التكليف بالمح لا يوجب ان يكون التعليق اللفظي على العلم بالفسق والدليل انما يتم
به واما الاحتجاج بالاصل في نفي الفسق فمدفوع بان الفسق والعدالة كلاهما وصفان وجوديان فكما ان الاصل عدم الاول
كذلك الاصل عدم الثاني لكن يشكل هذا على القول بان المناط في القبول عدم الفسق المتحقق في العادل والواسطة فيتجه استصحابه
او استصحاب حكمه من قبول نبائه ولا يعارضه العلم بطريان احد الوصفين من الفسق والعدالة بعد مضي مدة قضاء لحكم العادة انه
لم يكن ذلك علما بطريان الرافع القادح في جريان الاستصحاب ويمكن الفصل عنه بوجهين الاول ان استصحاب عدم الفسق معارض بانه
فان الغالب في المكلفين ثبوت وصف الفسق فيهم فيتساقطان ويحتاج اثبات كل منهما الى دليل وهذا الوجه وان اندرج بانه في
المقام حيث ان التعويل في تعديل الراوي وجرحه على الظنون الاجتهادية الا انه لا يجري في سائر المواضع لمنع حجية الظن حيث لا دليل
على حجيته فلا يقاوم الاصل الثاني ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم الامتثال والخروج عن عهدة ما ثبت في حقه
من التكاليف الموجب لثبوت وصف الفسق فيه بل هو عينه لا يقال لو تم هذا الاصل الجاري في مستصحب العدالة فيتعارض الاصلان
فيه فيلزم ان لا يثبت عدالة بالاستصحاب لانا نقول لا تعارض بين الاصلين بل يحكم كل منهما في مورده كاصالة بقاء حيوة
الغائب واصالة عدم تنفسه مثلا يترتب على كل منهما حكمه الشرعي ان كان له حكم شرعي على انا نقول قضية بقاء ملكة العدالة
قيام صاحبها بالوظائف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة لانه من توابعها الثابتة بثبوتها شرعا وليس
اثباتها بنفس الاستصحاب لعدم الاعتداد بالاصول المثبتة كما يأتي بل لان دقة الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم
الفسق المجرد عن الملكة الثابت في اول البلوغ فانه لا يقتضي الظن بقيام صاحبه بشيء بل قضية الشهوات الموجودة في المكلف
خروجه عن الحدود الشرعية بالاختيار ما لم يمنع منه مانع وحيث ان وجود المانع حادث فقضية الاصل عدمه واما ما يقال
من ان افعال المسلمين يحمل على الصحة فشمولها لجميع الافعال ثم ولو سلم فشمولها للتروك ثم ولو سلم فمنع كون المقصود اثبات جميع لوازم
الصحة به حتى العدالة وهذا ظ واذا اتضح عندك ما حققنا ان الوجه في منع صدق الفاسق حقيقة على غير الفاسق الواقعي
انما هو التبادر وصحة سلبه عن الفاسق الاعتقادي الغير الواقعي فنقول قضية التعليق في الاية وجوب التبين في نبأ الفاسق
الواقعي وعدم وجوبه في غيره وحيث لا واسطة في محل الحاجة بين كون المخبر عادلا في الواقع وبين كونه فاسقا فيه يثبت ودخبر
المجهول الحال بين وجوب العمل وبين حرمة العمل به اذ لا قائل بالاباحة هنا فيترجح الثاني اما على الضابطة المعروفة من ترجيح جانب
التحريم حيث يدور الامر بين الوجوب والتحريم لان مرجع ذلك الى التردد بين حجيته وعدم حجيته فيرجح الثاني لاصالة عدم

المجيز وانما قيدنا الحكم بعدم الواسطة بمحل الحاجة اعني باطل الرواية لامكان تحقق الواسطة في غيرها فان المكلف في اوائل بلوغه اذا لم يكن
له ملكة حاجزة ولم يصدر عنه بعد معصية لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا
المكلف اذا كانت له ملكة حاجزة عن فعل المعاصي مع ارتكابه لمناقيات المروة فان قضية اعتبارهم لشكهم في تحقق العدالة عدم
صدقها بدونه هذا كله بحسب الواقع واما بحسب الظاهر فربما يتعسر العلم بعدم الاتصاف بالفسق في غير الصورة الاخيرة لان جملة
من اسبابها الباطنية يبعد العلم باشتمالها مع عدم العلم بوجود الملكة ويشكل بجواز العلم بوجود الملكة بالنسبة الى اسبابها الباطنية مع
العلم بعدم صدور البواقي منه او يكفي في تركها بالظن المستند الى ظاهر الحال كما هو قضية الاكتفاء بحسن الظن في طريق الملكة وقد
يستند في منع العمل بخبر الواسطة بدلالة التعليل بالاصابة عليه لمشاركة الفاسق في خوف الاصابة والوقوع في الندم اذ المتشاعد
الملكة دون وقوع الفسق فيه التاسع الضبط وهو ان يكون حفظه غالبا على سهوه ونسيانه ولا خلاف ظاهرا في اعتباره
فان من لا ضبط له لا يوثق بخبره لاحتمال الزيادة في روايته والنقصان والتغيير والتحريف احتمالا مساويا لعدمها او قريبا منه
فلا يبقى تعويل على خبره واعتبار هذا الشرط على قاعدة انسداد باب العلم وهي المعتمد عليها في الباب على ما مر واضح واما على تقدير
التعويل على الايات والاخبار فلا بد من تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بذلك لما عرفت في التعليل المذكور وفي اية النبأ ايماء
اليه هذا والعبرة بالضبط في الرواية فلا يقدح عدم الضبط في غيرها مما لا تعلق له بها وان بعد الفرض ولو كان ضابطا للالفاظ
والمعاني عول على نقله باللفظ مطلقا وبالمعنى بناء على جوازه ولو كان ضابطا في احدهما خاصة جاز التعويل عليه فيه خاصة و
لو كان ضابطا في حال دون حال عول على نقله في حال الضبط واختص المنع بغيره وكذا لو كان ضابطا في الاخبار المتعلقة
ابواب الفقه كالطهارة والصلوة دون بعض كالحيض وكان ضابطا مع عدم تطاول الزمان مع العلم به او اخبار ضابط به
او اخباره مع ضبطه فيه لا مع تطاوله ولو تدارك غير الضابط بالكتابة ونحوها على وجه يحصل الوثوق بخبره جاز التعويل عليه
وهل يثبت الضبط على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عروض المانع المنفي بالاصل وبشهادة الغالب فلا حاجة الى
التصريح به بل يكفي عدم التصريح بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثة والاصل عدمها وجهان اقويهما الاول
لا سيما بالنسبة الى مقام الرواية لما عرفت من ان التعويل فيها على الظن وبهذا يتضح الوجه في جواز الاعتماد على قولهم صالح
او متدين او نحو ذلك مما لا ايماء فيه الى الضبط واما قولهم ثقة فهو متضمن للضبط اذ لا وثوق بغير الضابط ومثله قولهم
مسكون الى روايته او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك **فصل** تعرف عدالة الراوي بالاختبار و
الصحبة الكاشفة عن وجود الملكة فيه كشفا قطعيا او ظنيا مستندا الى دلالة حسن ظاهره عليه وربما يظهر من بعضهم
الاقتصار على القسم الاول وهو بعيد جدا لتعذره غالبا مع ان التعديل ما يتوفر الدواعي عليه ويكثر الاحتياج اليه و
من تتبع احوال الرسول وخلفاء المعصومين علم بان سيرتهم وطريقتهم كانت جارية على التعويل في العدالة على حسن
الظن اما لانه العدالة او لانه طريق اليها وفي بعض الاخبار المعتبرة السابقة دلالة واضحة عليه وفي حكم المعاشرة الوقوف على
جملة من احواله واما الكاشفة عن وجود الملكة وحسن الظن فيه وبتزكية العدلين فما زاد وهو موضع وفاق وبالشهادة
من الناس خصوصا بين العلماء والمحدثين ومعاملتهم معه معاملة العدل الثقة بالرجوع اليه والقبول لما يرويه وان لم يصرح
بتوثيقه كالصدوق ويمكن ارجاعه الى الطريقة السابقة الكاشفة عن حسن الظن وبتزكية العدل الواحد على المشهور وقيل بل
يعتبر التعدد ومرجع النزاع الى ان تزكية الراوي هل هي من باب الشهادة او من باب الرواية او مبناها على الظنون الاجتهادية
فمن اعتبر فيها التعدد بعدها من القسم الاول ومن لم يعتبر فيها التعدد جعلها من احد القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان
الشهادة والرواية تفترقان بعد اشتراكهما في كونهما من نوع الخبر في ان الشهادة يتوقف قبولها على تعدد المخبر وما في حكمه
بخلاف الرواية وهذا مبني على محرر الاصطلاح فلا يترتب عليه ثمرة ولا يتطرق اليه المناقشة وفرق الشهيد في قواعده بعد
ان شرك في نوع الخبر القطعي بان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فهو الرواية وان اختص بمعين فهو الشهادة ثم قال ويقع
اللبس بينهما في مواضع منها رؤية الهلال من حيث ان الصوم لا يختص بمعين ومن حيث اختصاصه بهذا العام بل هذا الشهر ومنها المترجم
من حيث عبر ودقه عاما للترجمة ومن حيث اخباره عن كلام معين [illegible] المفتي والخارص والقاسم من حيث كونهم منصوبين
لمطلق التقويم والخرص والقسمة ومن حيث ان اخبارهم الزام بمعين او [illegible] المخبر عن عدد الركعات والاشواط من حيث
الزامه لحفظه فهو كالرواية من انه الزام بمعين [illegible] الحر بالعبادة [illegible] الوقف والقبلة قال ويمكن الفرق بين
طهارته ونجاسته فيقبل في الاول لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني [illegible] فلا شك في القبول ثم نفى الخلاف في
قبول قول المفتي والحاكم وعلل الثاني بانه ناقل عن الله تعالى فهو كالراوي [illegible] في دخول
الدار ونحو ذلك فليس لكونه من باب الرواية لانه خاص بل للتسامح [illegible] بيانهم قال ما

لفظ

لفظه ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية كان قويا وليس اخبارا لعدم الا يعتبر الامين المخبر عن فعله لا
شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وعدم هذا مركى او مية قلما في يده وقول الوكيل بعت او اتا وكيل وهذا ملكه انتهى ملخصا ويظهر مما ذكره
اخيرا وجه فرق اخر وهو ان الرواية خبر مقتضاها الالزام بحقه ثم فيكون الشهادة بمقتضى المقابلة عبارة عن خبر مقتضاها الالزام بحق
غيره ثم لكنه صرف الفرق عن ظاهره ولم يراع التقابل نظرا الى عدم مساعدة مقام عليه فوجه كون الاخبار بالمذكورات شهادة بكونها
اخبارا بمعين وهو لا يقابل الاول الا ان يكون قد اعتبر فيه الالزام بحقه ثم لا على وجه التعيين بقرينة المقابلة فيشكل بعدم جريانه
في مثل عدد الركعات والاشواط المنتهى وبالجملة فالذي تحصل من كلامه ان عموم المخبر عنه وكونه حقا لله ثم من خواص الخبر وكون
المخبر عنه خاصا من خواص الشهادات وهذا بظاهره الفساد لان الرواية بالمعنى المصطلح اخبار عن خصوص قول المعصوم او فعله
او تقريره فيلزم خروجها عن عنوان الرواية واندراجها في عنوان الشهادة واما ما اورد عليه من النقض باخبار زيد بحق ولده
فانه رواية مع ان المخبر عنه خاص فغير وارد لان كونه رواية بالمعنى المبحوث عنه بدليل انه لا يكتفى في ثبوته شرعا باخبار عدل
اذا اعتبر العموم والخصوص في نفس المخبر عنه كما هو الظاهر وان اعتبرا بالنسبة الى ما يترتب عليه من اللوازم فلا ريب في ان الشهادة
يترتب عليها احكام عامة كعدم جواز التصرف لاحد في المال بدون اذن المشهود له وجواز بيعه وصلحه واجارته عموما الى غير ذلك
ويترتب على الرواية احكام خاصة متفرعة على ثبوت الاحكام العامة كعدم ثبوت الشفعة في هذا المال الذي لا يقبل القسمة لعموم لا
شفعة فيما لا يقسم والاولى في توجيه الفرق بالعموم والخصوص ان يقال الحكم الشرعي الثابت اولا بالخبر ان كان عام المورد فرواية وان كان
خاص المورد فشهادة فيندفع الاشكال بما مر ان الحكم الشرعي الاول الثابت في الاول خاص وهو كون المال لزيد والاحكام العامة
متفرعة عليه وفي الثاني عام والاحكام الخاصة متفرعة عليه ولعل هذا مراد الشهيد وان قصر كلامه عن بيانه لكن يرد على حد
الرواية الاخبار المتعلقة بموضوعات خاصة كالخواص وكتوثيقه مثل زرارة وجرحه مثل احمد بن هلال وتحديده للجابر وبيانه
خروج الحجر عن البيت وامثال ذلك وعلى حد الشهادة الاخبار بان هذه العين وقف عام ولا يجدي ما اعتذر به بعض المعاصرين من
ان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليه الوقف بالخصوص فهو في الحقيقة متعين من حيث المورد وان لزم الشيوع والاستمرار بالتبع
في افراد الموقوف عليه واشخاصه هذا لفظه وذلك لان الوقف عبارة عن حبس الاصل وتسبيل المنفعة على الموقوف عليهم وخصوصية
المورد انما يتحقق بالنسبة الى مورد التحبيس دون مورد التسبيل والموقوف عليهم سواء اعتبرت الفضيلة فيهما حقيقية او خارجية نعم
يمكن ان يقال الوقف عبارة عن امر جعلي وهو فعل خاص وان كان متعلقه او اثره عاما لكن ربما يرد مثله في الرواية ومع ذلك يبقى
الاشكال بما اذا كانت الشهادة على الاثر الحاصل الا ان يمنع صحة الاشهاد حينئذ لا وجه له واما الشهادة على النسب فلا اشكال فيها
على هذا التوجيه لان موردها خاص وان ترتب عليها احكام عامة ثم ما ذكره الشهيد من امكان الفرق بين طهارته ونجاسته واضح
السقوط لان الاصل فيما علم نجاسته النجاسة كما ان الاصل فيما علم طهارته الطهارة فنسبة الاصل اليهما سواء نعم لو كان الشيء معلوم
الطهارة فاخبر بانه نجس او تنجس فطهره يبنى على طهارته لا من جهة اخباره بل من جهة الاصل وعدم الاعتداد بشيء من الخبرين ثم جعله
الحاكم من باب النائل عن الله تعالى غير سديد بل الحكم انشاء كما يظهر من الالفاظ المقررة له وقد صرح هو به انتهى في غير المقام ولو ذكر
هذا التعليل للفتوى كان الانسب وما ذكره من ان قول الواحد في الهدية والاذن في دخول الدار انما يقبل لاعتضاده بقرائن علم
انما يتم اذا لم يكن المخبر كاملا او لم يكن له يد على الهدية وعلى الدار والا فلا اشكال في القبول وقوله وليس اخبارا غير واضح ولعله يريد
انه ليس اخبارا بالمعنى المصطلح في الاصول او يريد بالخبر الذي قسمه الى القسمين الخبر الذي لا يعتضد بدلالة قطعية او امارة شرعية كاليد
في المثال الذي ذكره وكذا الكلام في قبول قول الامين والوكيل لان كون المخبر امينا او وكيلا امارة شرعية ولا يخفى ما فيه من
التعسف هذا قوله هذا ملكي لا تعلق لمسئلة الوكيل له وجه ان يكون عطفا على الوكيل والمراد قول ذي اليد ذلك والتحقيق ان عد الاخبار
بتلك الامور رواية او شهادة متفرع على ثبوت الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه لا ان الاكتفاء بالواحد فيها وعدمه متفرع على كونها
رواية او شهادة كما يظهر من كلام الشهيد اذ لا نص على ان كل رواية يكتفى فيها بالواحد وكل شهادة يعتبر فيها التعدد بل الامر في ذلك
مبني على مجرد الاصطلاح كما عرفت والمنع في موارد الحكم هو الدليل فادل على قبول خبر الواحد فيه يلحق بالاول وما دل على اعتبار
التعدد فيه يلحق بالثاني واما الفرق بين الوجهين فواضح فان المدار في الاول منها على نقل الثقة ان دل الظن او لم يفده وفي
الثاني على حصول الظن حصل من قول الثقة العدل او من غيره وحيث ان قول الثقة من حيث نفسه يفيد الظن ما لم يعارضه امارة
خارجية صح اطلاق القول بقبول تزكية العدل الواحد اذ المراد قبولها عند تجردها عن المعارض اذا عرفت هذا فالمختار عندي جواز
التعويل في تعديل الراوي او اثبات تحرزه عن الكذب على قول العدل الواحد بل على مطلق الظن سواء استند الى تزكية العدل
او الى سائر الامارات الاجتهادية لنا انه قد ثبت مما حققنا سابقا ان التعويل في اخبار الاحاد على الاخبار الموثوق بصدقها و
صحة صدورها وهو يحصل بالظن بعد الله الراوي وتحرزه عن الكذب فما يفيد الوثوق بصدق الرواية فيجب التعويل عليه وايضا

[illegible] في ان التعيين بين الاثنين [illegible] وغيره كثيرا ما يتعذر الا بالاعتماد على الظنون والاحتمالات كالاحتياط [illegible]
[illegible] الرواية وما اشبه ذلك وقد جرى [illegible] على مرارا تعذر الظنون ولم يقف على من يصرح باعتبار خصوص
شهادة العدلين او العدل الواحد في ذلك وصاحب المنتقى مع [illegible] الى ان تزكية الراوي من باب الشهادة وانه يعتبر فيها التعدد
[illegible] تعبير الشركات على [illegible] كما لا يخفى [illegible] موارد [illegible] في كلامه [illegible] ان حصل التزكية من احد الثابت
بان الاقدام على تقدير ما تعين الخصم ولو باعتماد الظن يعين لان الاعتماد في [illegible] الحد على مطلق الظن وفي تزكية على شهادة
العدلين او رواية العدل الواحد تكلف [illegible] نعم محض [illegible] ما اسلفناه من حجية الظن في الطريق وتاكد الحجة على القول
بكونها شهادة بان علماء الرجال الذين في علم الرجال الذين على امر اليهم التعويل في الجرح والتعديل كالكشي والنجاشي والشيخ لم
يباشروا اكثر الرجال الذين وثقوهم لتعويلهم في تعديلهم وجرحهم على اليس الاعلى قول غيرهم فهم لما شهود فرع وما شهود فرع
فرع والشهادة في الثاني مردودة مطلقا وفي الاول مقصود على مواضع ليس الكلام منها ودعوى علمهم بعدالتهم بالاخبار المتواترة
او المحفوف بالقرائن العلمية [illegible] ظاهر كلامهم بما لا يساعد عليه وجدان اولى الانظار المستقيمة نعم يجب ان يقع تعويلهم على تعديل
غيرهم لا يتال كونهم شهود اصل على التزكية فان طريق شاهد الاصل قد يكون ظنا معتبرا عنده كما في الشاهد على الملكية بظاهر
اليد والاستصحاب ولنا بلزم كونهم شهود فرع اذا شهد واشهادة غيرهم واما ما ذكره بعض المتاخرين من ان موافقة اثنين من
علماء الرجال في التزكية انما يصح على القول باشتراط التعدد اذا علم من مذهبهم اعتبار التعدد وهو غير معلوم بل قد علم خلافه من بعضهم
كالمحقق الاردبيلي حيث اكتفى بتزكية الواحد قال انه غير وارد اذ لا يعتبر في قبول الشهادة العلم بصحة ما عول عليه الشاهد من الطريق بل يكفي
عدم العلم بالفساد ثم المعروف بينهم في الاحتجاج على جواز التعويل على تعديل العدل الواحد امور الاول ان التعديل شرط في قبول
الرواية وقول الواحد مقبول فيها فيجب قبوله فيه والا لزم زيادة الشرط على مشروطه واجاب عنه في المعالم بالمنع من عدم زيادة الشرط
على المشروط اذ لا دليل عليه سلمنا لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى معرفة الشرط سلمنا لكن زيادة
الشرط بهذا المعنى على مشروطه هذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين بعضهم ان العامل
بخبر الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول في موارد ها غالبا على خبر الواحد فانه يكتفي في الحكم بصحة عقد او ايقاع مثلا بخبر
الواحد ولا يكتفي في وقوع ذلك العقد او الايقاع بشهادة الواحد واعترض بعض الافاضل المتاخرين عنه على الوجه الاول بان الظاهر
من الاكتفاء في المشروط بخبر الواحد الاكتفاء به في شرطه ايضا والا لوجب البيان ويشكل بان الظهور المدعى ان كان بالنسبة الى
الخطاب الذي دل على حجية خبر الواحد في الاحكام فمم وان كان بالنسبة الى نفس الحكم فاستحسان وقياس لا نقول به وعلى الثاني بان
العدالة والتعديل سيان في جريان ما ذكره في كل منهما والاظهر ان يقال ان قبل قول الواحد في ثبوت العدالة يبطل اشتراط التعدد
الا لزم بطلان ما سلمه من زيادة الشرط على المشروط وعلى الثالث بان ثبوت احكام تلك المهيات المكتفى فيها بخبر الفاسق ليس مشروطا
بثبوت وقوع افرادها المتوقف على شهادة العدلين حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط نعم يجب ذلك
في هلال شهر رمضان على قول من اعتبر قول العدل الواحد لكن لا يتم به البيان اقول بل يجب ذلك ايضا في اخبار العدل عن فتوى
المفتي اذ الظاهر عدم التامل في كفاية الواحد فيه وعدم قبول تعديل الواحد له وكذا اخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة الفتوى
عند من يكتفي باخباره فان شرط قبوله عدالته ولا يكتفي فيها بشهادة الواحد كذلك اخبار الاجير بقيامه بالعبادة المستاجر
عليها فانه يكتفي بخبره مع عدالته ولا يثبت عدالته بشهادة الواحد ومثله الكلام في الوكيل على تفريق الصدقات فانه يكتفي فيه
بخبره مع عدالته ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات المالية فانه لا يقبل فيها احد الامرين من شهادة
العدلين وشهادة الواحد مع اليمين ولا يقبل في تعديل الشاهد الا الشاهدان فان الشرط يزيد على مشروطه من حيث ان في التعيين
مزيد كلفة بالنسبة الى التخيير وقس على ذلك الحال في نظائرها ويمكن ان ينزل كلام المعالم على هذا الوجه فيندفع عنه الاشكال
المذكور لكن لا يلائم ذلك قوله عند من يعمل بخبر الواحد فانه اوفق بما ذكره المعترض ويمكن دفع الاشكال على تقديره ايضا بان
مقصوده ان عدم زيادة حكم الشرط على المشروط انما هو من حيث كون الشرط فرعا والمشروط اصلا والفرع لا يزيد على الاصل وان
هذا فاسد من حيث ان الضوابط الشرعية مع كونها اصلا بالنسبة الى مواردها الجزئية تثبت عند العامل بخبر الواحد بخبر الواحد
ولا يثبت مواردها الجزئية الا بشهادة العدلين لكن يشكل بان الذي يتوقف على شهادة العدلين اثبات نفس الموضوع والذي
يكتفي فيه بخبر الواحد اثبات حكمه عموما او خصوصا وليس الموضوع فرعا للحكم الا ان يقال الامر بالعكس الثالث ما تمسك به المعترض
المذكور من انه لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع اذ لا نص في المقام وهو لا يساعد على اعتبارها بعد تزكية الواحد وبعبارة
اخرى لا يساعد الاجماع على اعتبارها على وجه لا يثبت بتزكية الواحد وفيه نظر لان الاجماع ان تم فانما يدل على اشتراط العدالة
واما جواز التعويل فيها على تزكية الواحد على القول به فانما هو من حيث كونها طريقا الى الشرط [illegible] شهادة العدلين لا

من جهة تعارضهما فلا بد من اقامة الدليل على جواز التعويل عليهما وكونهما طريقا معتبرا في الاثبات وهذا يتضح مع ان حصر الدليل
في الاجماع غير واضح لان الاصل وان كان الاجماع على الاجماع الثالث قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه دل بمفهومه على ان خبر
العادل لم يتبين وفيه تأمل لان بيانه ايضا واقع على وفق المعتبر بان معنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له
هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم باتصافه بالعدالة بالنظر الى قول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم الاية
على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم
توقف قبول الخبر على العلم باتصافه صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار باستوفى
العدالة بهذا الكلام ثم اورد على نفسه النقض بشهادة العدلين حيث انها لا يفيد العلم ثم اجاب بان ما دل على قبول شهادة العدلين
دليل خارجي يجوز تخصيص الاية به ولا يخفى ما فيه اذ ليس في الاية دلالة على توقف قبول خبر الواحد على العلم باتصافه
صفة الفسق عنه وانما يدل على توقفه على اتصافه صفة الفسق عن الواقع سواء علم به او لم يعلم ومن حيث لا سبيل الى الوقوف على
الواقع الا بطريق موصل اليه فالمقصود انما يحتمل بكون العلم طريقا واما غيره فان قام دليل على كونه طريقا جاز التعويل عليه والا
لم يجز لا لدلالة الاية عليه بل لحكم العقل بلزوم عدم كون ما لم يثبت كونه طريقا طريقا فاذا سلم ان الاية تدل بمفهومها على جواز
التعويل على قول غير الفاسق فلو كانت ناهضة باثبات كونه طريقا معتبرا تصح في حكم الاسقاط ولا تناقض وكذا الحال في شهادة العدلين
فان ما دل على قبولها لا يختص الاية كما زعم المعترض بل يرفع الحكم الثابت بالظن واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان العادل
والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مظنون العدالة والفسق بل في مقابل مجهول الحال والمراد بهما من يطلق اسم العادل والفاسق
وهما يطلقان على من ظن عدالته وفسقه وكذا الكلام في اضرار الصوم للمريض واثبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان المراد بها
ما يطلق عليه الاضرار وهما يطلقان على ما يظن كونه مشتملا على الاضرار او الاثبات والاشتداد باخبار الطبيب واهل الخبرة
فلا يخفى ما فيه فان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مجهول الحال بدليل ان مجهول الحال اما عادل واقعي او فاسق
واقعي فكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما ودعوى صحة الاطلاق على المظنون اتصافه باحد الوصفين ممنوعة على الاطلاق بل الاطلاق
الغير هنا مشروط بالادلة ودليل على اعتبار ذلك الظن واما جواز الافطار عند الاخبار باضرار الصوم فليس لصدق الضرر بل
لتحقق خوف الضرر ولهذا يجوز الافطار وان لم يستند الظن الى اخبار احد واما اثبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فلا يجوز
فيهما مجرد الظن بل لا بد من القطع او ما ثبت قيامه مقامه كشهادة العدلين القاطعين بهما ولو بحسب العادة ثم قال مع ان اشتراط
العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها ولا يخفى ما فيه مامر فان اشتراط العلم مستفاد من القاعدة
العقلية لا من الخطاب مع انه على تقدير استفادته منه فهو مستفاد من المفهوم دون المنطوق كما لا يخفى وبما حققنا يظهر جواز
الاعتماد على تعديل غير الامامي للراوي ممن يحصل الظن بتوثيقه كحسن بن علي بن فضال وكذا الكلام في الجرح والتفصيل بقبول
الاول منه دون الثاني كما نقل عن البهائي لا وجه له الا ان يمنع حصول الظن بجرحه وهو على اطلاقه ثم وحكي عن العلامة انه لم يقبل
رواية ابان بن عثمان لكونه ناووسيا ولعله نظر الى ما رواه الكشي عن علي بن حسن بن فضال من ان ابان كان ناووسيا و
يشكل بان الجارح على هذا التقدير غير مقبول فكيف يعتد بجرحه الا ان يكون مبنيا على الاعتماد على مطلق الظن في الرجال خاصة او يكون
عاثرا على مستند اخر حجة القول باشتراط التعدد قيام الاجماع على ثبوت العدالة بتعديل العدلين واشفاء الدليل فيما عداه
عليه ويرجع في غيره الى الاصل وجوابه ظ مامر **فصل** اختلفوا في قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب فذهب قوم الى
القبول مطلقا وفصل ثالث فقبله في الجرح دون التعديل ورابع فعكس وذكر الفاضل المعاصر ان هذه الاقوال الاربعة للعامة وهو
كما ترى وخامس فقبله فيهما ان كان المزكي والجارح عارفين بالاسباب والا فلا وهو مختار العلامة تبعا للرازي وسادس فقبله
فيهما ان علم عدم المخالفة والا فلا وهو مختار صاحب المعالم وحكاه عن والده الشهيد الثاني وهو راجع الى القول الثاني كما
لا يخفى والاقرب عندي هو القول الاول لنا ان العدالة عبارة عن حالة لها مقتضيات منها قبول قول صاحبها في الشهادة
والجرح عبارة عن حالة لها مقتضيات منها رد قول صاحبها في الشهادة فاذا قامت الحجة الشرعية من البينة المعتبرة على وجود
تلك الحالة وكشفت عن تحققها وجب القبول ولا يقدح وقوع الاختلاف في تعيين معنى العدالة واسبابها وابتنا الشهادة
على راي الشاهد المجهول اعتباره اذ لا تعويل عندنا على تعديل غير اصحابنا والمعروف بينهم عدم الاكتفاء بما دون حسن الظ
وقد عرفت انا وان استظهرنا القول بانها الملكة لكن نكتفي بحسن الظ طريقا اليها وهو كالملكة حالة لها مقتضياتها ولو بواسطة
الكشف عنها والاختلاف في الاسباب لا يقدح في قبول الشهادة بالمؤدى والا لم تقبل الشهادة بالملك والنكاح والحرية و
الرقية وما اشبه ذلك مما وقع الاختلاف في اسبابها الا بعد بيان السبب وبطلانه واضح وعموم الادلة واطلاقها حجة عليه
مضافا الى ما سبق من كلام المعلم العدالة على المعنى الصحيح مع صلوحه له واما عدم قبول الشهادة على الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن

فيمكن استثناؤه من القاعدة نظرا الى انعقاد الاجماع عليه اذ ترد الشهادة القاصر في الاطلاق ادلة الشهادة او عمومها فيرجع فيه
الى حكم الاصل من عدم القبول مع عدم ذكر السبب ويمكن تنزيل ذلك على الضوابط من حيث الشهادة على الاجماع المحرم شهادة على
وقوع فعل يقتضي التحريم فيقبل الشهادة على الفعل دون الاقتضاء لان نوع الاشتباه الاجتهادية التي لا تعتبر البتة فيها تعارض الشهادة
على المذكورات فهذا ليست شهادة على الحكم اجتهادية بل على امور اسبابها وطرقها اجتهادية فيقبل الشهادة فيها دون اسبابها
وطرقها واما الشهادة على الاخوة الرضاعية او البنوة الرضاعية او غيرهما فيمكن توجيه المنع من قبول الاطلاق فيها لو تم بانه
لم يثبت اعتبار الشارع لهذه الاحوال الا بسبب الشهرة فلا يثبت على الاستقلال ويمكن ان يقال لا يعتبر الاخوة الرضاعية الا
الشاهدة في الرضاع المحرم وعلى قياسها الباقي فيرجع الى الوجه الاول مع ان عمل الحاكم انما هو تعديل الراوي والامر فيه سهل
لان يعتمد على ما عرف ليس تعديلا بل عبارة مدار الظن ولا يشترط فيه مع الاطلاق لا سيما مع الاكتفاء بالظن عن الكذب
لك ان تقول الاختلاف في تفسير العدالة راجع عند التحقيق الى الاختلاف في الطرق معرفتها لا في نفسها لانها عند الكل عبارة عن
صفة خاصة هي ملكة الاستقامة في امر الدين والملازمة عليه ومن فسرها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق او بحسن الظاهر بان
ذلك طريق الى معرفتها والحكم بها وكذا الجرح بالفسق ليس الا معنى واحدا وهو عدم الاستقامة المذكورة فلا ينافي الاشكال
ايضا باعتبار تعيين معناه نعم هو كالتعديل في وقوع الخلاف في اسبابه فينافي الاشكال السابق فيه ويندفع بما مر من الجواب و
احتج موافقوه بان شهادة العدل من غير بصيرة يقدح في عدالته والفرض خلافه واجيب بان الخلاف في الاسباب لا يقع فلعله يقول
بسببية لا براءة الاخر وقد يقال بان العادل متى اطلق التعديل في محل الخلاف وجب ان يريد المعنى المتفق عليه والا لكان مدلسا وهو
يقدح في عدالته وفيه انه اذا اخبر بما يراه عدالة او فسقا فلا تدليس لظهور ان كل مخبر انما يخبر على حسب معتقده وبالجملة فالتدليس
في الاخبار عبارة عن ارادة الواقع على خلاف ما هو عليه عند المخبر فاذا اعتقد المزكي ان الواقع هو العدالة وشهد به لم يكن مدلسا
وان علم ان معتقد الحاكم خلافه بل لو شهد على حسب معتقد الحاكم ولم يصرح به كان لارادته ما هو الواقع عنده على خلافه وقد يوجه
المدعى في المقام بان علماء الرجال انما صنفوا الكتب وتعرضوا فيها لاحوال الرجال جرحا وتعديلا ليرجع اليها عامة المجتهدين و
يعولوا على مقالتهم وقد علموا باختلاف المذاهب في ذلك فحيث يطلقون فالظاهر انهم انما يريدون المعنى المتفق عليه لئلا ينتفي
الغرض الداعي الى تاليف تلك الكتب وفيه تعسف نعم يتجه ان يقال ليس مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظاهر دون مجرد
الاسلام مع عدم ظهور الفسق والا لم يبق لصاحب هذا المذهب مجهول في الرجال وهو خلاف ما يظهر من كثيرهم فمن يكتفي بحسن الظاهر
على انه العدالة او الطريق اليها يلزمه قبول تعديلهم من هذه الجهة احتج الثاني مطلقا بانه لو ثبت مع الاطلاق لثبت مع الشك اذ
لا يزيد ذلك عليه لمكان الاختلاف واجيب بمنع الملازمة لان قول العدل يفيد الظن اذ لو لم يعرف لم يقبل ويمكن دفعه بانه
ان اريد افادته للظن بالمعنى المعتبر عنده فلا يجدي في القبول وعندنا فم لوقوع الخلاف وجوابه يعرف مما حققناه في حجة القول
المختار واعلم انا لو تنزلنا والتزمنا بالدليل المذكور فالحجة على تقديره تفصيل لا تعرض لبيانه في كلامهم وتوضيحه ان الاطلاق في
المقام يتضمن الابهام من وجهين الاول ما يختص بالتعديل غالبا وهو عدم تعيين المحض المراد منه من الملكة او حسن الظاهر او
ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وانما قيدنا بالغالب احترازا عما لو كان الجرح بنفي العدالة فانه يشارك التعديل في الابهام
المذكور في الجملة والثاني ما يعم الجرح ايضا وهو عدم تعيين الكبائر والصغائر مع تكثر الاختلاف وتشتت الاقوال فيهما فرب ما يرى
المزكي ما مر به كبيرة صغيرة فلا يقدح في العدالة بفعلها ولو من غير اصرار اما الاول فقبول الاطلاق فيه مما لا اشكال فيه عند
من يرى القول الاخير لكنه قول غير معروف بين اصحابنا او يرى القول بانها حسن الظاهر او انها الملكة وحسن الظاهر طريق اليها كما هو
المختار لما عرفت نعم من يرى القول بانها الملكة ولا يعتد بحسن الظاهر طريقا اليها ويمنع اتحاد معنى العدالة يلزمه عدم الاعتداد بالاطلاق
لكنه بمعزل عن مقام التحقيق ولو كان الجرح بنفي العدالة فلا ريب في كونه مقبولا عندنا باي معنى فسرها نعم من يرى العدالة مجرد حسن
الظاهر او ما هو اعم منه يلزمه بمقتضى الدليل المذكور عدم الاعتداد بالاطلاق اما الثاني فالتحقيق فيه ان العبرة في كون المعصية
كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان العبرة في كون الفعل معصية وعدمه بمذهبه فكما انه اذا اعتقد الحرام جائزا عن طريق شرعي
لم يكن حراما في حقه كذلك اذا اعتقد الكبيرة صغيرة عن طريق شرعي كانت صغيرة في حقه لان مرجع ذلك الى ضعف مرتبة المعصية
وقوتها فكما ان اصل ثبوتها يتبع معتقده كذلك وصفها بالقوة والضعف يتبع معتقده لان المناط في ذلك الحقيقي والجزئي وهو
انما يتبع معتقد الفاعل باصله ووصفه دون الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا انهما بطريق معتبر مع علمه بكونه معصية اتبع الواقع
على الظاهر فلو كانت كبيرة حسبت عليه كبيرة لانتفاء العذر والمانع ويمكن ان يبنى على هذا قوله تعالى ويحسبونه هينا وهو عند الله
على بعض الوجوه وكذا اذا جهل بحال الفاعل في فسقه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في تعيينه وكذا الحال فيما
لو اعتقد تحريم ما ليس بحرام او وجوب ما ليس بواجب سواء كان ذلك لخطائه في الموضوع او في الحكم فانه يتبع معتقده في كون

كالمزكي والجارح فيما لو كان الخلاف في جانب الموضوع فدون الحكم على ما مر فيه وكذا لو جهل سببه الا كان الجهل
فاصل الاعتقاد في التبيين كما ترى اما اذا كان في جانب الحكم يحتمل الحكم بكونها كبيرة لانها الاصل في المعاصي والحكم بكونها
لاصالة عدم حصول زيادة الجرح وعدم ثبوت حكم الكثرة في حقه وقد يستند هذا باستصحاب العدالة وذلك حيث تقدم ثبوتها
كان الاول قد يعتمد استصحاب عدمها وذلك حيث تقدم عدمها يحتمل التفصيل بالاخذ بمقتضى الاستصحابين ايضا وهذه
الاحتمالات جارية على تقدير الجهل بالاعتقاد ايضا ثم ان كان ما قررناه موضع وفاق او علم موافقة مذهب الجارح والمزكي فلا اشكال
في قبول الاطلاق ان علم تعمد علم الفاعل عن الاعتقاد او بعلمنا به او علم موافقة مذهبه في الحل والجهل والا وجه المنع على ما مر
احتج من اكتفى بالاطلاق في التعديل دون الجرح بانه لو اكتفى به في الجرح كان تقليدا للجارح في الجرح لوقوع الخلاف في اسبابه و
جوابه اما اولا فبالنقض بالتعديل اذ الخلاف واقع فيه ايضا لفرق محكم واما ثانيا فبالحل وقد عرفت بيانه مما اوردناه في حجة
المذهب المختار واحتج من عكس الامر بان الجرح كثيرا ما يقع في العدالة لكثرة التشنيع بها بخلاف الجرح والجواب ان ذكر الاسباب لا يوجب
رفع اللبس واحتمال التشنيع كما لا يخفى مع ان اللبس قد يقع في الجرح ايضا فيجب عدم قبول الاطلاق فيه ايضا والخلاص عن الكل واحد وهو
اصالة عدم حصول الانتباس وعدم احتماله لا يكفي احتج العلامة على ما نسب اليه بانه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم
يكن معنى للاستفسار وان لم يكن فهم لم يصلح للتزكية واحتج عليه الرازي ايضا بانا لو اثبتنا العدالة بقول غير العالم بالاسباب لاثبتنا
مع الشك خلاف الغالب والجواب ان فرض العدالة من اعتبار البصيرة او مع عدمها لا يقدم على الشهادة والا لم يتوقف على وصف العدالة
اللهم الا ان يراد بالبصيرة الموافقة في المذهب فيرجع الى القول الثاني وقد ذكر في مقابله او يراد اشتراط العلم بذلك بعد العلم
بالعدالة فلا ينهض الحجة باثباته ويمكن ان يقال قد يخطئ العدل العاصي في معنى العدالة والفسق على وجه يعتقد فيه فيزعم فيما
ما لا يقول به احد فالمراد ان يكون المزكي والجارح ممن يظن في حقه الوقوف على معناها بطريق يعتد صاحبه من ذوي البصائر و
اهل الخبرة فيها عرفا ثم يرد على المحتجين ان مجرد كون المزكي والجارح من ذوي البصائر لا يغني عن وجوب الاستفسار لجواز ان
يستندا فيما لا يصلح للاستناد اليه عندنا او يفسر الفسق بما لا نراه تفسيرا لها لمكان الخلاف ولا مخلص عنه الا بما ذكرناه في
تحرير حجتنا على ما ذهبنا اليه **فصل** اذا تعارض الجرح والتعديل قيل يقدم الجرح مطلقا وقيل يقدم التعديل مطلقا وفصل بعضهم و
فرجح الجرح ان كان التعارض من حيث الاطلاق واوجب الرجوع الى المرجحات كالاكثرية والاورعية ان كان التعارض من حيث الخصوص
وذلك كالقول الجارح وجدته يشرب الخمر في وقت كذا فقال المزكي انه وجدته في ذلك الوقت نائما او مصليا او انه توفي قبل ذلك
الوقت او ما اشبه ذلك وهذا هو الاظهر لنا ان مرجع الجرح الى دعوى الاطلاع على الفسق ومرجع التعديل غالبا مع الاطلاق الى دعوى
الاطلاع على حسن الظاهر وعدم الاطلاع على الفسق ولا ريب ان قول من يدعي الاطلاع مقدم على قول من يدعي عدم الاطلاع نعم قد يشكل
ذلك فيما لو ادعى المزكي القطع بوجود الملكة العاصمة لكنه موهون ببعد الاطلاع على السرائر فيرجح قول الجارح لانه ابعد من الخطأ
ولا خفاء في ان ما ذكرناه لا يجري فيما اذا كان التعارض من حيث الخصوص والا فيتعين الرجوع فيه الى المرجحات ثم هذا التفصيل انما
يتجه في تزكية غير الراوي واما تزكية الراوي فقد عرفت مما حققناه انها من باب الظنون الاجتهادية فهذا التفصيل انما يتجه فيها
لبيان مظان الظن والا فقد ترجح قول المزكي الواحد على الجارح وان كانا مطلقين بل وان تعدد الجارح وذلك حيث يكون المزكي
اثبت بحيث يكون الظن معه اقوى كترجيحنا تزكية الغاضري على جرح الشيخ وتزكيتهما على جرح ابن الغضائري وابن داود او كان
هناك ما يحتمل ان يكون هو الذي عده الجارح سببا للجرح مع انه لا يصلح له او صرح بنوع السبب ولم يكن لنا تعويل على نظره فيه
كتضعيف جماعة لجابر الجعفي ورميه بالغلو مع توثيق المفيد له فان الظاهر ان منشأ التضعيف والرمي بالغلو انما هو تصديه
لنقل الاخبار التي لم يساعد عليها افهام الاكثرين لاسيما اوايل المتقدمين على ما يظهر بالتتبع في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرمون
الرجل بالغلو ويتهمونه به بادنى مقاله كانت تصدر عنه في حق النبي والائمة حتى على بعضهم في ذلك فعد منه نفي السهو عنهم
عنهم مع انه قد كاد ان يكون من ضروريات المذهب وبما كان الجارح ممن عدلهم معولا في جرحه على مجرد اشتهاره بينهم **فصل**
يعرف توثيق المزكي للراوي بمعنى قوله فيه بكونه اماميا عدلا ضابطا بالتصريح بالاوصاف او بقوله ثقة او من الثقات فان
الظاهر من هذه الكلمات عند الاطلاق ذلك كما نص عليه جماعة وهو الظاهر من طريقة الاخرين حتى انا لم نعثر فيه على مخالف والوجه
في استفادتهم من اطلاق التوثيق كون الموثق اماميا اما وقوفهم على مصطلحهم ولو بطريق الاستنباط من فحاوى كلماتهم و
مطاوي عباراتهم فان دابهم عدم التعرض غالبا لبيان مذهب الموثق او كونه الظاهر من اطلاق الثقة حمله للكل على الفرد الكامل
او التعويل على الظاهر في حق المسلم لاسيما اذا اثبت وثاقته وكذا الكلام في المدح المسكوت عن بيان مذهبه الا ان الدلالة
هنا تختلف قوة وضعفا باختلاف طرق المدح ولو كان التوثيق او المدح في كلام غير الامامي ففضية الوجهين الاولين

في موافقته لرأي المذهب في قضية الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقدح في ذلك انهم كثيرا ما يوثقون الرجل ثم يتبينون الى بعض
المذاهب الفاسدة كما فعلوا ذلك في جماعة من الفطحية والواقفية وغيرهم لان ذلك بمنزلة القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه ومن هنا
قد يقع التعارض بين توثيق بعض وتضعيف اخر بانه من غير الامامية كما في داود بن حصين عن الخاصي المطلق توثيقه والشيخ صحيح
بانه من الواقفية ولا يخفى من ملاحظة المرجح والاصل يقتضي تقديم النص الا ان يترجح الظن بالاتفاق فلا يبعد ترجيح ظ مقالة الخاصي
هناك على تصريح الشيخ هذا كله اذا اطلق التوثيق واما اذا قيد كقولهم ثقة في الحديث فيمكن ان يكون التقييد قرينة على ارادة مجرد
الاعتماد عليه في الحديث وبيان تحرزه فيه عن الكذب فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول بانه يفيد
التعديل وهو غير واضح وفي حكم توثيق الرجل عد الحديث المشتمل عليه صحيحا حيث لا يكون من مشايخ الاجازة ولا يتقدم اسمه من
اصحاب الاجماع ان كان ممن يصطلح فيها يكون جميع رواته موثقين كما هو المتداول في كتب العلامة ومن تاخر عنه دون ما يصح
التعويل عليه كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا يعتد بتصحيح الكليني والصدوق لما رويا في كتابي الكافي والفقيه توثيقا
لرواتها ولو علم من مذهبهما انه لا يكتفي في تصحيح الرواية بصحتها الى اصحاب الاجماع كما هو المعروف دل على التوثيق وقريب من ذلك
ما لو عمل بالرواية من لا يقول بحجية غير الصحيح واقوى منه ما لو عارضه صحيح فطرحه وعمل بالاول الصحيح طلبا للجمع بينهما وقس على ذلك
الحال فيما لو صرح بكون الخبر موثقا الا حسنا ثم ان عمل الرجال قد اطلقوا في حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل
نصا او ظهورا ومنها ما لا يدل عليه بل على مجرد المدح فلنعرض لبيانها منها قولهم ورع او تقي او دين والاولان نص في التعديل
والاخير ظاهر فيه بل لا يبعد اختصاصه عرفا به وقريب منه قولهم صالح او خير ومنها قولهم عين او وجه او وجه من وجوه اصحابنا فقد
عده بعض الافاضل تعديلا وهو غير بعيد ويمكن ان يقال لا دلالة لهذا القول على تعديل الناقل وانما يدل على تعديل الذين نسب
اليهم كلا او جلا اذ من البعيد ان يصير من لا يعتقدون بعدالته وجها لهم والاظهر انه يفيد مدحا يصح الاعتماد معه على روايته لا
سيما الاخير ولنا قولهم اوجه من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة فانه قوي في المدح ويحتمل قويا عدم توثيقه ومنها قولهم لصدوق لهجة
من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة والظاهر انه يفيد مدحا يعتد به في العمل بروايته وكذا لو كان المفضل عليه هنا وفيما مر
مدحا مما يصح الاعتماد على روايته ومنها قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا عند الاكثر على ما قيل يدل على
توثيق من قيل ذلك في حقه ولعل هذه الدلالة مستفادة منه بالالتزام نظرا الى استبعاد اجماعهم على الاعتماد على روايات غير
الثقة والا فهذه العبارة منقولة عن المتقدمين وقد عرفت ان تصحيحهم لا يقتضي التوثيق وربما قيل بانها تدل على وثاقة الرجال
الذين بعده ايضا وهو بعيد لان اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لا يدل على توثيقه بشيء من الدلالات الا ترى ان
علي بن حسكة قد ذكر الشيخ في حقه انه واقفي وذكر النجاشي انه احد عمد الواقفة وقال علي بن الحسن بن فضال انه كذاب متهم ملعون
وقال ابن الغضائري هو اصل الوقف واشد الناس عداوة للولي من بعد ابي ابراهيم وروى الكشي في ذمه روايات ولم يجئ عن
احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر الشيخ في الفهرست ان له اصلا نقل عنه ابن ابي عمير وصفوان الى غير ذلك من النظائر مما يطلع عليه
المتتبع الماهر واما ما يتوهم من ان اصحابنا الامامية كانوا يعتبرون من الفرق المخالفين لهم لا سيما الواقفية وكانوا يسمونهم الكلاب
الممطورة فكيف يعقل ركونهم اليهم وروايتهم عنهم بل كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون في حال استقامتهم فمما لا
يصلح للذي يظهر ان اصحابنا كانوا يعتمدون على الاخبار المحفوفة بامارة الوثوق وان كان الراوي غير اماني وكفاك في
ذلك روايتهم عن الفطحي والشكوكي مع انهما عاميان ولم يكن لهما حال استقامة ومنها قولهم لا باس به فعده بعضهم توثيقا لظهور
النكرة المنفية في العموم ومنهم من منع كونه مدحا وهاهنا في طرفي افراط وتفريط والاكثر على انه مدح ويظهر من بعضهم انه يفيد
مدحا يعتد به وهو الظ ومنها قولهم مسند عنه وبعضهم جعله كالتوثيق واولى من قولهم لا باس به لان معناه رواية الشيوخ
عنه الحديث على سبيل الاسناد والاعتماد ولم نقف على ما اخذ هذا التعبير لظهور قصور اللفظ عن افادة كون الراوي شيخا فضلا
عن كونه شيخا للشيوخ وكونهم معتمدين على روايته مع ان ذلك بمجرده لا يكفي ما لم يثبت وثاقة بعضهم وقد يوجه ذلك بانه لو اريد
به مطلق الاسناد لم يتوجه التخصيص البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك انما يقتضي ارادة خصوص نوع من الاسناد
فيبقى تعيين النوع المذكور بلا شاهد ومنها قولهم من اولياء احد الائمة او صاحبه وجعله بعضهم دليلا على العدالة وهو مشكل
ومنها قولهم فقيه او فاضل ولا دلالة له على التعديل ظاهرا لا سيما الثاني نعم فيه نوع مدح واما شاعر او فصيح او اديب فهو
مدح بما لا يرجع الى سند الرواية ومنها قولهم سليم الجنبة وفسر بسلامة الاحاديث والطريقة فيفيد مدحا يعتد به ومنها قولهم
مضطلع الرواية قيل اي قوي الرواية او عالم الرواية فيفيد المدح ومنها قولهم خاص عده بعضهم مدحا وهو انما يتم اذا اريد به
كونه من خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلق في مقابلة العامي وهو غير ثابت ومنها قولهم قريب الامر وعده بعضهم مدحا وله
وجه ومنها قولهم بعد ذكره والحق انه انما يدل على كونه اماميا واما كونه ثقة فلا نعم يشعر بنوع مدح لكليهما يشهد به تخصيصهم لذكر

الثقة

الترجم بالبعض وقد يعد من اسباب التعديل امور اخر منها كون الراوي وكيلا لاحد الائمة لانهم لا يوكلون الفاسق ووجهه غير ظاهر نعم
لو كان التوكيل فيما يشترط فيه العدالة دل عليها لكنه فاد ومثله نصبه قيما على الصغير او امره بالاتيان وتحو ذلك ومنها كونه كثير الرواية
وهو غير بعيد فيما اذا اكثر الثقة الجليل منه كما في ابرهيم بن هاشم او اكثر القميون منه الرواية لا سيما احمد بن محمد بن عيسى منهم فان
طريقتهم معروفة ومنها كونه من مشايخ الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وربما يشكل بجواز ان يكون الغرض اتصال
السند في كتاب معروف او يكون روايته في مقام معتضدة بما مارات يوجب الوثوق بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار والعمل
الاعتضاد والاحتمال الاخير لا يخ من بعد ومن هنا يتقوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة انما تقاة لا حاجة في السند اليهم ومنها
ان يروي عنه من قيل في حقه لا يروي الا عن ثقة ويضعف عدم اعتداد الاكثرين به في امر التوثيق مع احتمال ان يراد به انه لا يروي
الا عن من يوثق به ولو في خصوص الرواية التي يرويها لدلالة امارة عليه نعم يدل بظاهره على نوع اعتماد عليه ولهم في الجرح
ايضا الفاظ منها قولهم كذاب يضع الحديث او من الكذابين المشهورين او ملعون او ما اشبه ذلك ومنها قولهم غال او من الطيارة وهو
بظاهره يوجب القدح ما لم يقم من الخارج اعتبارات تقتضي عدم الاعتداد برميهم كما نبهنا عليه سابقا ومنها قولهم ضعيف او ضعيف
في الحديث وهو غير صريح في التفسيق لجواز ان يكون التضعيف من حيث الاعتماد على المراسيل كما هو الظاهر او لو صح بذلك
لم يقدح قطعا وان عده بعضهم قادحا كما عن كثير من القميين ومنها قولهم غمز عليه والكلام فيه كسابقه ومنها قولهم يعرف حديثه
تارة وينكر اخرى فان اريد ان حديثه يقبل عند اسناده الى ثقة وينكر عند اسناده الى غير ثقة دل على مدحه بل وثاقته وكان الطعن
فيمن يروي عنه وان اريد ان حديثه يعرف عند اعتضاده بامارات الوثوق وينكر عند تجرده عنها دل على الطعن فيه والثاني اقرب
بدليل تخصيصه بالبعض ومنها قولهم مضطرب الحديث ومختلط الحديث وليس بنقي الحديث وفيه دلالة على الطعن فيه او في روايته
وربما امكن ان يجامع ذلك مع التوثيق واما قولهم ليس حديثه بذلك النقي فدلالته على المدح اقرب من دلالته على القدح ومنها
قولهم ليس بذاك وعده بعضهم ذما وبعضهم مدحا والاول مبني على ان المراد ليس بثقة والثاني مبني على ان المراد ليس بحيث يوثق
به وثوقا تاما والكل محتمل ولعل الثاني اقرب ومنها ما رميه بعض المذاهب الخاسدة وقد عرفت منا جواز التعويل على روايته مع
ثبوت وثاقته وتحرزه عن الكذب **فصل** اذا قال العدل او العدلان بناء على اعتبار التعدد حدثنا عدل فقيل لا كفاية به بناء
على اشتراط العدالة في الراوي وعدمه قولان فذهب المحقق الى الاول والشهيد الثاني الى الثاني وهو مختار صاحب المعالم و
الاقرب القبول مع تعذر الاطلاع على ما يعارضه او تعسره لنا ان المقتضي للقبول وهو تزكية العدل موجود وما يتخيل مانعا من
عدم تعيين الراوي لا يصلح مانعا لما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانع مع عدم ما يصلح له سواه واما عدم القبول مع امكان
الاطلاع على المعارض فلان وظيفة المجتهد استفراغ الوسع في تحصيل الحكم ولا يتحقق ذلك الا بالتعويل على تعديل العدل بدون
الفحص عن المعارض مع امكانه ولا فرق في ذلك بين من ذكر مبهما او معينا احتج صاحب المعالم بان تعديل العدل انما يقبل مع
انتفاء معارضة الجرح وانما يعلم ذلك مع تعيين المعدل لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يدري من وجوده والشك في فيه بالاصل
غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة قال وبالجملة لا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض
حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص انتهى والجواب ان الحجة الشرعية لا تطرح بمجرد
احتمال وجود معارض لها اذ لو يعثر عليه بعد الفحص او تعذر الفحص بل لا بد من ثبوته وعلمنا بان بعض افراد التعديل مقدوح بالجرح
انما يقتضي عدم جواز التعويل على ذلك البعض بالخصوص ولا يتسرى الى ما لا علم بوجود المعارض له بعد الفحص او تعذره كيف و
لو اثر ذلك لادى الى عدم قبول التعديل غالبا وان عين الشخص اذ لا مسد لاحتمال وجود المعارض وان لم يعثر عليه فان الشك في
معارضة المعارض الموجود هنا بمنزلة الشك في اصل المعارض كما لا يخفى هذا ان قرر وجه المنع باعتبار التعديل وان قرر باعتبار
الشخص المعدل من حيث اتصافه لان يكون ممن ثبت الجرح في حقه فيلزم ان لا يقبل التعديل في حقه من جهة الاشتباه ففيه ان تحقق
الجرح في حق البعض لا يوجب عدم القبول في حق من لا علم بكونه منهم كيف وليس علمنا من جهة جرح الجارح باتصاف صفة العدالة عن البعض
المعين المحتمل لكونه ذلك المعدل المبهم باولى من علمنا اجمالا من جهة العادة باتصافها عن البعض المحتمل لكونه المعدل المعين
ولا اشكال المذكور ولو تطرق الى الاول لتطرق الى الثاني ايضا فيلزم ان لا يصح التعويل على تعديل اصلا ولو اكتفى بالتعديل الثاني
طريقا الى استعلام خروج المعدل بعينه عمن علم انه لا يعدم عدالتهم فليكتف به في الاول ايضا طريقا الى استعلام خروج المعدل
اجمالا عمن علم عدم عدالتهم تفصيلا وقوله ومع الابهام لا يدري الخ مردود بانه ان اراد عدم حصول القطع به فهو غير حاصل مع استعلام
غالبا يجب عدم القبول فيه ايضا وان اراد عدم حصول الظن بصحة التعديل مع الابهام فضعيف لان اثبات عدالة المعدل
الجرح والمكافاة وهو يوجب الظن بصحة التعديل ما لم يعثر على معارضه مع ان هذا انما لا يستقيم منه من جهة ان الاعتراف
تعديل العدل عنده من باب الشهادة ولهذا اعتبر التعدد فيه وحجيته تعبدية لا [illegible] يظن بها وقوله وبالجملة الخ [illegible]

المجتهد انما يجب عليه الفحص مع امكانه ويجوز الاطلاع على المعارض لا مطلقا ثم بعد الفحص ان لم نعثر شيئا يخالف الامارة التي وجدها لا بد
منها يجري احتمال وجوده والا لما جاز له العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص وعدم الوقوف عليه ايضا وكذا الحال في سائر الادلة الظنية و
قد ذكرنا ان الاعتماد على التعديل هنا انما يصح مع الفحص وعدم العثور على المعارض او مع تعدده اذا عرفت هذا فاعلم ان تعديل بعض الاصحاب
لبعض الاخبار صحيحا او موثقا او حسنا من هذا الباب فلا يصح التعويل عليه مع امكان الرجوع والاستعلام ويجوز مع منع المجال او
عدم كتاب يستعلم به الحال وقس على ما ذكرنا قول الراوي حدثني صالح او ما اخبرني ثقة او من لا يعتد بروايته او غير عدل او حكم الفقيه
بضعف الرواية فان الكلام في ذلك كله كالكلام فيما مر فتبصر واعلم ايضا انه لا يكفي في قبول الرواية قول العدل او العدلين حدثنا
اصحابنا لان مجرد كونه من الاصحاب لا يوجب الاعتماد على روايته وكذا الوقوف من بعض اصحابنا والعجب من المحقق انه مع اشتراط العدالة
في الراوي وقوله بان التزكية من باب الشهادة فرق بين العبارتين واكتفى بالعبارة الاولى في تعديل الراوي اذا اراد بها
كونه اماميا لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول ومنع منه في الثانية
لامكان ان يريد بها مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم ووجه سقوطه غير خفي على المتامل **فصل** قد تداول بين اصحابنا
التسامح في ادلة السنن والمكروهات باثباتها بالرواية الضعيفة الغير المجبرة وحمل الاخبار المفيدة للوجوب او التحريم على الاستحباب
او الكراهة عند ضعف السند وعدم الجابر وخالف في ذلك بعض متاخري المتاخرين فمنع من اثبات الاستحباب والكراهة الا بما
يمكن اثبات الوجوب والتحريم به من الاخبار المعتبرة وربما يظهر من الصدوق وشيخه ابن الوليد ذلك قال الصدوق في كتاب الصوم
من الفقيه واما خبر صلوة غدير خم والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد لا يصححه ويقول انه من طريق
محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى والمذهب
المشهور هو المتصور ويدل عليه امران الاول الاحتياط الثابت بحجانه بالعقل والنقل اما الاول فلان الاتيان بالفعل المحتمل
للمطلوبية دون المبغوضية لاحتمال المطلوبية وترك الفعل المحتمل للمبغوضية دون المطلوبية لاحتمال المبغوضية راجح عند العقل
رجحانا ظاهرا بالضرورة ولا يناقشه احتمال التشريع المحرم لانه ان قيس الفعل بالنسبة الى جهة الواقعية فلا ادخال اذ نسبة التشريع
الى الحكم والفعل سواء فكما ان احتمالنا لدخول شيء في الدين عند الشك في دخوله فيه ليس تشريعا كذلك اتيانه بالفعل لذلك الاحتمال
ليس تشريعا وانما التشريع هو الحكم بالدخول او الاتيان به على انه داخل وان كان بالقياس الى الظن فقد عرفت ان العقل قاطع
برجحانه الظاهري ح فالادخال بهذا الاعتبار محقق لكن بعد ثبوت كونه من الدين بدلالة العقل فلا يكون تشريعا ايضا واما
الثاني فلما سيجيء في محله من قوله احتط لدينك وغيره وكما يصدق الاحتياط على المحافظة على فعل الواجب وترك المحرم كذلك يصدق
على المحافظة على فعل المندوب وترك المكروه ولو سلم عدم الشمول امكن تمام القول بعدم الفارق مضافا الى شمول سائر الادلة
له الثاني وهو المعروف الاخبار منها الصحيح المروي في المحاسن وثواب الاعمال عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله انه قال من بلغه
شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله ورواه في الثاني بسند معتبر عن صفوان
ايضا ومنها الصحيح المروي في الكافي عن هشام ايضا عنه انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن
على ما بلغه وفيه ايضا عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر يقول من بلغه ثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه
وان لم يكن الحديث كما بلغه ووجه الاستدلال ان هذه الاخبار بعمومها تشمل ما اذا كان الخبر ضعيفا وحيث انها لم تتضمن الا
ترتب الثواب على العمل لم يلزم منها ثبوت وجوب او تحريم به وقد اورد على هذا بوجوه الاول ان الظاهر من هذه الاخبار ان الاعتماد
على مطلق الخبر انما هو في ترتب قدر من الثواب على عمل ثابت الرجحان لا في اثبات اصل الرجحان بدليل قوله في الرواية الاولى على شيء
من الخير اذ لا بد من ثبوت خيرية العمل ليحكم بما يندرج الخبر الضعيف المشتمل على بيان ثوابه في عموم الرواية الدالة على القبول والجواب ان
الظهور المذكور انما يتم في الرواية الاولى حيث اشتملت على لفظ خير مع امكان ان يقال المراد به ما هو خير بمقتضى التبليغ فيتم واما
الروايتان الاخيرتان فالمذكور فيهما لفظ شيء وعمل وهما تنادان ماكان ثابت الرجحان وغيره لا سبيل الى تقييد الاطلاق فيهما
بما في الرواية الاولى اذ لا موجب له فان ارتكاب التقييد انما يجري في مقام الامر دون الاخبار وان استلزم الامر كما في المقام فان
قلت الرواية الاخيرة ضعيفة وقضية اتحاد الراوي في الرواية الاولى والثانية مع اتحاد المورد ان يتحد متن الرواية فيكون
الاختلاف ناشئا من جهة النقل فيتعين الاقتصار على القدر المتيقن وهو الاخذ بمقتضى الرواية الاولى وهي كما مر دلالة
لها على المقصود قلت ضعف الرواية الاخيرة منجبر بالشهرة واتحاد الراوي والمورد لا يقتضي اتحاد المتن فلا يبعد ان يكون الاختلاف
من جهة نقله بالمعنى فيتعين ح ان يكون الرواية الثانية اما حكاية لقوله او مطابقا لمعناه والا كان النقل خطاء لامتناع
نقل الخاص بطريق العموم بخلاف العكس حيث يكون العام نصا في شمول الخاص ولا ريب ان نقل الثقة انما يحمل على الصحيح مع الامكان
دون الخطاء الثاني انها على تقدير التسليم دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي اخبر ترتبه عليه ولو بطريق ضعيف لا تدل على

الاذن في الاتيان بذلك العمل بل غايته ما يستفاد منها الاخبار بسعة فضله وكرمه تعالى وانه يتطول على عباده بما يرجون به من المثوبة وهذا
لا يقتضي ان يكون ما تضمنه الخبر من الطلب حجة حتى يثبت به الدعوى بل يفيد اباحة الفعل فضلا عن استحبابه اذ الحكم الشرعي يتوقف
على صدور الخطاب ولا يكفي فيه مجرد ترتب الثواب والجواب اما اولا فلان الاخبار ينادي بالترغيب في ذلك العمل كما لا يخفى
على من كان له ادنى خبرة بالمحاورات ولهذا يعم استحباب كثير من الافعال بالاخبار الدالة على ما يترتب عليه من الاجر والثواب و
اما انكار دلالة ذلك على الاذن فاوضح فسادا اذ لا يعقل ترتب الثواب على عمل لم يؤذن فيه ويجازيه بوعد الى تجويز ترتب الثواب
على ارتكاب المعاصي وتناول المحرمات وهو مناف القواعد العدلية فان قلت قد ورد في حجامة حجم النبي فابتلع ما مصه من الدم
انه نهاه عن ذلك واخبره بانه قد حرم بذلك جسده على النار فكيف جاز ترتب هذه الفائدة الجليلة وهي من اعظم المثوبات على
ابتلاع دمه وهو محرم بدليل نهيه عن ذلك قلت بعد تسليم الرواية ان تلك الفائدة انما ترتب على ابتلاعه قبل وقوع النهي و
الظ انه قصد التبرك بذلك ولم يتنبه لتحريمه فلم يكن فعله محرما فان القليل ربما كان مندوبا لنظير ذلك ولو سلم تحريمه في حقه فيمكن
ان يكون المثوبة مترتبة على ما يترتب على الابتلاع من انتشار الدم في البدن وصيرورته منه لا على نفس الابتلاع فلا ينافي تحريمه
لامكان نيل السعادة بشيء مع العصيان بفعل مقدمته والعقوبة لا تختص في التعذيب بالنار هذا وان اراد المورد ان الحكم
الشرعي بانواعه يتوقف على ورود خطاب لفظي به فحيث لا يتحقق الخطاب اللفظي لا يتحقق حكم اصلا لم يلزمه تجويز ترتب الثواب
على المحرمات لكن يتوجه عليه منع التوقف كما سيأتي بيانه في محله واما ثانيا فلانه اذا ثبت بهذه الاخبار ترتب الثواب على العمل
تناوله عموم الخطابات الدالة على الامر بالاستباق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة والجنة اذ لا ريب في ان ما يترتب عليه الثواب
مندرج في الخيرات والثواب الذي يتضمن الخبر ترتبه على العمل قد يكون مغفرة ثم او دخول الجنة واما يستلزم دخولها من
نيل ما فيها حورا وقصور فيتناوله الامر بالمسارعة مع ان عموم قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يقتضي تحقق المغفرة
ولو في الجملة الثالث انها على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب انما يدل عليه في الخبر المشتمل على ذكر الثواب ولا ما لا يكون عملا
بل تركا كما في المكروه والجواب ان بلوغ الثواب اعم من التصريح وغيره والخبر المفيد للترجيح مفيد لترتب الثواب فيشمله الرواية و
العمل والشيء اعم من الفعل والترك ولهذا كان قوله تعالى لا يضيع عمل عامل منكم شاملا للاعمال الوجودية والعدمية وهذا الاعتبار
صح عد الصوم من الاعمال والشرف ان الترك ما لم يقترن بقصد القربة لا يترتب عليه الثواب كالفعل واذا اقترن به عد في العرف عملا
ولو سلم فالمناط منتفي والاجماع المركب ثابت فالمناقش بمنع العموم مباهت الرابع ان عموم هذه الاخبار يعارض عموم منطوق آية
النبأ معارضة العامين من وجه فان رجحنا عموم الآية لكونها اقوى في الحجية والافلا اقل من التساوي فيتساقطان فلا يبقى
دليل على الحجية والجواب ان تناول اخبار الباب لخبر الفاسق اقوى من تناول آية النبأ الثواب لان المطلقات التي في سياق العموم
كالرجل في قولك من اكرم رجلا فله كذا تفيد العموم تبعا لالفاظ العموم للتلازم فان قضية شمول العام المقيد بمطلق اقراره هناك
شمول المطلق لافراده لا محالة مضافا الى اعتضاد عموم الاخبار بالشهرة وبظاهر العقل كما عرفت وينبغي التنبيه هنا على امور الاول
يظهر من بعض الاصحاب انه انما يتسامح في ادلة السنن اذا كان مشروعية اصل العمل معلوما كالصلوة فان رجحانها في نفسها
معلوم فيتسامح في اثبات رجحانها في خصوص مورد دل الخبر الضعيف على استحبابها فيه قال في المعتبر بعد ان اورد رواية عمار
الدالة على ان المنفرد اذا اذن واقام ثم اراد الجماعة اعادهما ان مضمونها تكرار الاذان والاقامة وهو ذكر الله وذكر الله حسن
انتهى وفيه ايما الى اختياره ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه فان الحكم برجحان خصوصية من غير دليل شرعي كالحكم برجحان اصل العمل
بدونه فان اعتمد في ذلك على هذه الاخبار فنسبتها الى المقامين سواء الثاني سري بعض الاصحاب امر التسامح الى الاكتفاء بفتوى
الفقيه المعتبر قال في المعتبر بعد ان نقل عن ابي الصلاح كراهة الصلوة الى انسان مواجه او ثياب مفتوح ما لفظه هو احد الاعيان فلا نأس
باتباع فتويه اشهى ويمكن ادراج عموم الروايات المتقدمة واما الفقيه الغير المعتبر كالفقيه العامي فينبغي القطع بعدم الاعتداد
بفتويه وفي سرايته حكم التسامح الى العمل بما رواه المخالفون في كتبهم عن النبي او احد المعصومين مع عدم اخباره بعمل الاصحاب
الثالث لا يثبت السنن عندنا بالقياس والاستحسان لعموم الادلة المانعة عن العمل بهما وربما يظهر من عبارة المدارك المبادرة
الى ثبوتهما بذلك فانه بعد ان اورد الرواية الدالة على كراهة الصلوة اذا كان بين يدي المصلي مصحف مفتوح قال انه يتسامح
به كل مكتوب ومنقوش وهو جيد للمسامحة في ادلة السنن وان كان للمناقشة في هذه المعاني المستنبطة مجال اشهى ولا يخفى
ضعفه فان الاستحباب حكم شرعي فلا يجوز الافتاء به من غير مستند معلوم الاعتبار والادلة الناهية عن القول على الله بما
لا يعلم شاملة لذلك وقد عرفت ان الدليل انما قام على التسامح من حيث السند فلا يتعدى الى غيره وعند التحقيق اطلاق التسامح
هنا مبني على التسامح اذ لا مسامحة حقيقة بعد وجود الدليل القطعي ولو في الظ على قبول مطلق الخبر ولو تمسك هنا على الكراهة
بفتوى الشيخ كان متجها كما عرفت الرابع الكراهة التي تثبت في صورة التسامح هو مجرد ترتب الثواب على الترك لا ترتب مفسدة دينية

[illegible]

[illegible] الاعتماد على الاطلاق [illegible] الاعتماد على الاطلاق [illegible] الاعتماد على الاطلاق [

سيّما في تحصيل الالفاظ [illegible] الاصل في الاعيان
[illegible]
[illegible] الاولى [illegible] الاصل [illegible] وكذا الى من
فيها من باب التشديد بل تنافيا على التنزل كما مرّ **فصل** يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى [illegible]
[illegible] اصحابنا [illegible] الى المنع [illegible]
[illegible]
[illegible] نقل القصة الواحدة [illegible] واطلاق الاسناد ونقل اللفظ نظرا
الى تعلق القصد به فالباقية لا يجوز نقله بالمعنى من غير ضرورة تدل عليه [illegible] الى الاصل مع احتمال
التغيير اخذا باطلاق المنع لنا اولا جريان طريقة السلف على ذلك كما يظهر بالتتبع والفحص [illegible]
على العامل مع ما نرى من اكثارهم الانكار والتشنيع [illegible] والتعويل على الوسايط
وما اشبه الى غير ذلك الجامع منهم على جوازه وحجيته وهو المطلوب وثانيا انا نقطع [illegible] والاعتداد به مع
تعذر الوصول الى الاصل لا سيما [illegible] الغرض من الخطاب افادة المعاني ولا غرض بخصوص الالفاظ
وربما التزم [illegible] القصص [illegible] العرب [illegible] ما وقع [illegible] بلفظ واسلوب
آخر لاشتمال الاعجاز [illegible] القصة الواحدة بعبارات مختلفة مع
ان الواقع [illegible] وهي الوجوه المذكورة فلا
اشكال فيه لانه نقل بالمعنى [illegible] تنزيلا على الظن وثانيا
شهادة بعض الاخبار بذلك كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد
معانيه فلا بأس لا يقال لعل المراد الزيادة والنقصان في مقام التفسير [illegible] والتفريع او النقل المقرون بالقرينة لانا نقول
اطلاق الرواية يقتضي عدم الاختصاص بذلك والتقييد يستدعي دليلا واذ ليس فليس ويمكن الاحتجاج على حجية المنقول بالمعنى
ايضا بالدليل العقلي اذ الوجوه المذكورة اذا لم تفد القطع بحجيته فلا اقل من ان تفيد الظن بها وقد عرفت حجية الظن في الطريق
حجة المنع وجوه منها ان قول الراوي قال ظاهر في صدور اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى فقط كان كذبا وتدليسا والجواب المنع من
ظهوره في ذلك لجريان العادة في الحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعاني غالبا دون الالفاظ لتعسر ضبطها مع عراها
عن فائدة يعتد بها فلفظ القول اما حقيقة في القدر المشترك او مجاز شايع فيه بحيث لا ينصرف عند الاطلاق الى نقل اللفظ و
منها ان فهم المعاني من الالفاظ بالاجتهاد وتعويل الفقيه فيه على نظر الراوي تقليد له والجواب المنع من كونه تقليدا له بل
التعويل عليه من حيث افادته للظن بالمراد كالتعويل على نقل اللغوي بل كالتعويل عليه في نقل اللفظ ولو سلم ان مثل ذلك
تقليد مطلقا [illegible] والتقليد ممنوع مع ان الخطاب الشفاهي كثيرا ما يفهم منه معانيه بطريق الضرورة فاطلاق القول بان المعنى
يفهم بالاجتهاد [illegible] ومنها انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرر لادى الى تغيير المطلوب اذ النقل لا ينفك عن تفاوت واختلاف ولو
يسيرا والجواب انا لا نجوز النقل مطلقا بل عند خلوصه عن التفاوت والاختلاف كما سيأتي ومنع امكانه عادة واضح الفساد و
منها قوله نضّر الله من سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها وفي رواية رحم الله وقوله فرب حامل فقه الى من هو افقه منه
وفي رواية الى من لا فقه له والجواب ان الرواية الاولى دعاء ولا دلالة فيها على الوجوب سلمنا لكن يصدق اذا ادى المعنى من غير
تفاوت انه اداه كما سمعه سلمنا لكن معارضة بما هو اقوى منها سندا ودلالة وقضية الجمع تنزيلها على تادية المعنى كما سمع او على
الاستحباب والرواية الاخيرة لا تنافي النقل بالمعنى اذ مدار الفقاهة والتفريع على الاستنباط من المعاني غالبا مع انها انما تدل
على وقوع النقل باللفظ لا على اختصاص جوازه به ولا يذهب عليك ان هذه الوجوه لو تمت لدل بعضها على منع الجواز وبعضها على
منع الحجية ولا خفاء فيه على الناظر الفطن **فصل** اشترط القائلون بجواز نقل الحديث بالمعنى في جوازه امورا منها ان
يكون الناقل عالما بمواقع الالفاظ وهذا الشرط كما يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول منه كذلك يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول
اليه والمراد من العلم بمواقع الالفاظ العلم بمدلولها وبما يلزمها باعتبار الهيئات والاحوال سواء علم ذلك بمساعدة الطبع او
باعمال القواعد المقررة والظاهر منه اعتبار العلم التفصيلي فيتوجه عليه الاشكال بامكان التعويل في ذلك على قول النقلة
العارف بوحدة المفاد فيصح الاستناد مع انتفاء الشرط ويمكن التفصي عنه بان يراد بالعلم ما يعم التفصيلي والاجمالي الذي
في الغرض المذكور فان علم الناقل فيه بوحدة المفادين علم بمواقع تلك الالفاظ اجمالا او يعتبر الاشتراط بالنسبة الى الناقل
من قبل نفسه كما هو الغالب ومنها ان لا يقصر النقل عن افادة المراد ولعل المراد ان لا يكون النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد

[illegible]

كنقل المقيد بمطلق مجرد عن القيد والحق فيه جواز مجرد عن القرينة واما مجرد القصور عن الافادة ولو كنقل المبين بلفظ مجمل فلا دليل
على منعه في غير مقام الحاجة ومنها ان يكون مسندا وبالاصل في الوضوح والخفاء لان التخاطب الشرعي يكون تارة بالحكم واخرى
بالمتشابه بحكم واسرار لا يصل اليها عقول الناس فلو نقل احدهما بلفظ الاجتزاء الى عزات تلك المصلحة كذا علله بعضهم ويشكل
بان تلك المصلحة لعلها كانت مقصورة على زمن ورود الحديث فتكون منتفية بالنسبة الى النقل ولو سلم فلعلها مصلحة يسوغ
للناقل اهمالها كما لنكات البيانية التي لا تعلق لها بافادة المراد مع انا نمنع كون اصل الدعوى قطعية بل هي احتمالية ولو اثر مثل
هذا الاحتمال لادى الى منع النقل بالمعنى مطلقا لجواز ان يكون قد روعي في لفظ الحديث مصلحة لا يوجد في غيره ويمكن توجيه المنع
بتبديل النقل بالنص باداة الى الخلاف طريق الجمع عند التعارض مع ان الغالب وقوعه واما مع العلم بوجود المعارض وحصول
الاختلاف فاوضح وهذا لا يجري في عكسه اذ غاية الامر ان لا يترتب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة فيجب المساواة
لما مر **فصل** ينقسم الخبر عند المتقدمين الى صحيح وغير صحيح فالصحيح عندهم ما كان معتضدا باماراتٍ توجب الوثوق و
الاعتماد عليه كوثاقة رواته او وجوده في كثير من الاصول او في البعض بطرق متعددة او في اصل احد الجماعة الذين اجمعوا على
تصحيح ما يصح عنهم كصفوان وابن ابي عمير او تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم او على العمل بروايتهم كعمار او اعتضاده بعمل الطائفة او
اعتماد الشيخ الجليل عليه كما يظهر من اعتماد الصدوق على شيخه محمد بن الحسن ابن الوليد حتى انه صرح في صوم الفقيه بان ما صححه
شيخه هو الصحيح وما لم يصححه فليس بمعتمد الى غير ذلك من الامارات التي كانت توجب وثوقهم به واما المتاخرون فلما طال
تباعدهم عن زمن الائمة والتزوات الدرس في البين كثير من الشواهد والامارات حتى انحصر معظم اسباب الوثوق عندهم في
وثاقة الراوي وتحرزه عن الكذب ولم يعتمدوا على اعتماد جليل على رواية لانه يشبه التقليد والبصيرة وهم بمعزل عنه
بالكلية ولتكثر الاجلاء واختلافهم في الاراء ولم يجدوا للشيخ حجة ما يميز الشيخ عن سائر العلماء فقسموا الرواية بهذا الاعتبار
الى اقسام اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده امامية موثقين مع الاتصال بالمعصوم صريحا او مفهوما بالفحوى
والاماراتٍ كضمائر ساعة فان الذي يظهر ان عود الضمير فيها الى المعصوم كان امرا معلوما في الاصل لسبق ذكره مع مساعدة
السياق عليه وانما نشا الخفاء في الظهور من جهة تفكيك الروايات وتفريقها على الابواب ولو علم وثاقة البعض بالقرائن والامارات
فكذلك ولهذا حكم بعض متاخري المتاخرين بصحة جملة من الاخبار التي في طريقها ابراهيم بن هاشم مع انه لا نص بتوثيقه نعم
يستفاد وثاقته من تعويل ابنه على النقل الجليل عليه واكثار الرواية منه مضافا الى امارات اخر مقررة في محلها واشترط
بعض العامة ان لا يكون معللا اي لا يكون متن او سنده مشتملا على علة خفية لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فما ظاهره الاتصال
وخالفه لدلالة العقل والشرط الثاني غير معتبر عندنا اذ طرح الرواية لا ينافي صحة الاصطلاحية والاول مستغن عنه بما قررنا
وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين ويراد به اشتمال السند اليه على شرائط الصحة وان اعتريه بعد ذلك ضعف او ارسال
فيقال صحيح ابن عمير عن فلان او عن رجل وقد يطلق ايضا على جملة محذوفة من السند للاختصار مع السكوت عن حال المذكورين
فيقال روى الشيخ في الصحيح عن محمد بن سنان والمراد به اشتمال المذكورين قبل محمد على شرائط الصحة وهذان الاطلاقان انما يرتكبا
حيث يكون حال المذكور او ما بعده غير معلوم حال الاطلاق او يكون نزاع في وثاقتهما او نوع قوة في روايتهما او ما اشبه ذلك فيصرح
بالاسم ليرتفع عند التكرر او ليبني كل ذي مذهب على مذهبه او ليعرف مقدار قوة السند وقد يكون بعض اصحاب الاجماع في
السند ويطرح بعدهم ضعف او ارسال فيصرح بالصحة اليهم ويأتي ببقية السند على وجهه ليتبين حال الرواية حسب الاراء الثاني
الحسن وهو ما كان جميع سنده امامية ممدوحين بما يعتد به مع عدم توثيق الكل الثالث الموثق وهو ما كان جميع سنده
موثقين مع عدم كون الكل امامية وقد يسمى هذا القسم بالقوي ايضا ولو تركب السند من القسم الاول واحد القسمين الاخيرين الحق
بما اشتمل عليه من احد القسمين الاخيرين ولقد كان في تحديدها ما يدل على ذلك ولو تركب من القسمين الاخيرين ولو بمشاركة
القسم الاول فهو الحاق بالحسن او الموثق قولان مبنيان على الخلاف في تعيين المرجح منهما لان حال السند تتبع لحال الخبر رجاله
والتحقيق ان مراتب المدح والتوثيق متفاوتة فقد يتكافان وقد يترجح احدهما على الاخر فليس هناك قاعدة كلية يرجع اليها وان
كان الغالب ترجيح الموثق واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان مهية الموثق ارجح من مهية الحسن فيلحق هذا النوع بالحسن وان كان
الحسن قد يترجح على الموثق لخصوص مدح في خصوص رجل فكانه ليس على ما ينبغي واعلم ان الحسن والموثق قد يطلقان مضافين
الى راو معين او على جملة محذوفة من السند كما مر في اطلاق الصحيح ووجهه ما عرفته هناك وقد عرفت ما حققنا حجية هذه
الاقسام الثلثة الرابع الضعيف وهو ما لا يتصف بعض رجال سنده باحد الاوصاف المتقدمة وهذا ينقسم الى قسمين الاول
ان يكون جميع رجال السند غير امامية وممدوحين بغير التوثيق بما يوجب الوثوق بحيث يؤمن عن الكذب او يكون بعضهم كذلك و
يكون الباقون من احد الاقسام الثلثة السابقة وليس هذا القسم قويا الثاني ان لا يكون كذلك اما القسم الاول فقضية ما تقدم

سابقا بحجيته وكذا القسم الاخير فليس في نفسه حجة نعم يجبر بما ضم سابق كالشهرة فيكون حجة واعلم ان التقسيم الذي اورده
في العام ليس باعتبار الواقع بل باعتبار الاعتقاد فالمراد بالاقسام الثلثة الاول ما يعتقد حق جاء بالاتصال بالاوصاف المذكورة
وبالقسم الاخير ما لا يعتقد في حقهم كذا وبعضا ذلك فيدخل ما كان في طريقه المجهول فيه **فصل** لا بد للراوي من طريق يستند
اليه في الرواية فان كانت الرواية عن المعصوم فله وجوه منها السماع منه مع توجه الخطاب اليه وحده او مع غيره وهذا اعلاها لسلامته من
احتمال الاشتباه والقصور المتطرق الى ما عداه وفي حكمه ما لو ذكر الرواية المعصوم فاقره عليها او عرض مكتوبها عليه فنظر فيه
واعترف بصحته ومنها السماع منه مع كون الخاطب غيره وهذا دون الاول لجواز ان يكون من المتكلم والخاطب قرائن توجب
صرف اللفظ عن ظاهره او تدل على بعض مراده لم يقف عليها السامع فاقتصر على نقل ما سمعه فاوهم خلاف المراد وان جاز
التعويل على اصالة عدمها ثم هذا يكون على وجهين الاول ان يعلم المعصوم بكونه سامعا الثاني ان لا يعلم به والاول اقوى من
الثاني لان علم المعصوم بسماعه ربما يوجب ان ينبهه على المراد اذا رآه يتعاطى اللفظ عليه صونا له عن الاشتباه بخلاف ما لو لم يعلم به
ويجوز للراوي في هذه الوجوه الثلثة ان يقول قال لي كذا او في الاول قال لي كذا او حدثني وفي الاخيرين سمعته يقول كذا او ما
افاد ذلك وربما كان لفظ حدثني او سمعته يقول اوقال لي اصح من قوله قال كذا في الدلالة على السماع واما نحو امر بكذا او
نهى عن كذا فليس بصريح في السماع ولا ظاهر فيه وانما هو ظاهر في العلم بالامر والنهي وسيأتي الكلام في حجيته ولو قال امرني او نهاني
فظاهره السماع ويقول فيما لو اقره على الرواية التي ذكرها له او اعترف بصحة المكتوب منها ما يدل عليه وكذا الحال في رواية
الفعل والتقرير ومنها مكاتبته اليه او الى غيره ولا بد من علمه بكون الخطاب خطه ولو بمساعدة القرائن والامارات و
ليس له ان يقول قال او سمعته يقول بل يقول كتب او كتب بخطه الي او اليه او ما اشبه ذلك وهذا دون السماع بالوجه الاول
قطعا لاحتمال الكتابة وربما يتطرق اليه التزوير بخلاف السماع والقسم الثاني دون السماع بالوجه الثالث ايضا وفي رجحان الثالث عليه
وجهان ولعل اظهرهما ذلك ومنها العلم بكونه قول الامام بالنظر الى قرائن الاحوال وليس له ان يقول قال لانه ظ في
السماع الا ان يكون معه قرينة تدل على خلافه كتاخر زمانه عن زمان من يستند اليه القول لكن ليس في مجرد قوله قال
دلالة على علمه بالقول لجواز كونه رواية متروكة الاسناد لاختصاره كما نرى مثله عن الصدوق وغيره ثم على تقدير ثبوت
دعوى العلم بالقول نفي جواز الاعتماد على مثل هذا النقل وجهان مبنيان على ما مر في حجية نقل الاجماع والمختار القبول الا
انه دون الوجوه السابقة لتطرق الخطاء كثيرا في الحدسيات دون الحسيات ولو ظن قول المعصوم اما من جهة السماع الغير
المفيد للعلم بعين اللفظ او لطريان النسيان فيما سمعه او لوقوفه عليه في كتاب لا يؤمن عليه من التزوير او لقرائن غير بالغة
حد العلم فلا ريب في عدم جواز التعويل عليه نعم يجوز ان يخرج مؤيدا وكانت الرواية عن غير المعصوم فلتحملها عنه ايضا وجوه منها
السماع من الشيخ ولا فرق بين روايته له من كتاب او حفظا وان كان الاول اقرب الى الضبط فان قصده بالسماع ولو مع غيره
قال حدثني او اخبرني او ما اشبه ذلك وان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث بكذا او نحوه والسماع على ما صرح به غير واحد منهم
على وجوه التحمل لان الراوي اعرف بوجوه ضبط الحديث وبكيفية تاديته من الفصل والوصل والبناء والاعراب وغير ذلك مما
يختلف باختلاف المعنى فربما ينبه السامع على الوجه المأثور بكيفية تاديته وهذا الوجه انما يتضح جريانه فيما اذا كان الراوي
متحملا بالسماع وتبينه لا بالاجازة والمناولة ونحوهما ولانه خليفة المعصوم وسفيره الى الرعية فينبغي الاخذ منه كالاخذ منه وهذا
الوجه لا يقتضي كون السماع اعلى من حيث الحجية بل من حيث كونه انسب بالتادب ولان توجه السامع للحديث اليه اقوى من توجه
القارئ اليه ولهذا نرى انه يحفظ السامع ما لا يحفظ القارئ ولا يعارضه قراءته من جانب الراوي لان سبق خبره بالرواية
بل تكرر مراجعته اليها اغنى عن اعتبار مزيد توجه حال الرواية اليها بخلاف المتعلم لها ولصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت
لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاخبرهم ولا اقرؤه عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره
حديثا فاقضاؤه على قراءة الاحاديث الثلثة عند الفجر يدل على رجحان قراءة الجميع عند عدمه ومنها عرض الحديث على الشيخ وقراءته
عليه مع اقراره به وفي حكم الاقرار سكوته الدال عليه بقرائن الاحوال فيقول قرأته عليه فاقر به او حدثني او اخبرني قراءة عليه
ومنع السيد من الاخيرين لان معنى قوله حدثني واخبرني السماع فيناقضه قوله قراءة عليه وضعفه ظ اذ لا مناقضة له مع المعنى المجازي
ومناقضته مع المعنى الحقيقي غير ضائر والا لانسد باب المجاز واجاز بعضهم حدثني واخبرني بدون قوله قراءة عليه ويشكل
بان ظاهره سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قرائن على خلافه فيكون في حكم التقييد ومنها الاجازة وهي الرخصة
في رواية الحديث عنه عمن يرويه عنه بقوله اجزت لك ان تروي عني او اروي عنه هذا او ما افاد ذلك ثم الاجازة كما قد يكون
في كتاب معين مشخص كان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يبعد ان يكون الكتاب مأمونا عليه من الغلط والتصحيف
او يجيز له الرواية بعد التصحيح او في كتاب معين غير مشخص كان يقول اجزت لك ان تروي عني صحيح عندك من كتابي المعهود او من كتابي

كتاب التهذيب مثلا او كتاب غير معين مع علمه بان فيه كتبا لم يعرف انها من تصنيف من هو عنده ايضا من الكتب كما
قد يكون في بعض معين كما هو مقتضى القول بالقبول في غير معين كما هو الاقوى فيجتمع هذا الشرط والاخر وهو فتح انواع الاجازة او ان
او يعلم اجازته مسموعا او غير مسموع من شيخ او غير معين كما في اجازة الموجود الكامل كل بحسب اجازة غيره كالصغير والمعدوم
مفردا ومنضما او يعتبر اجازة غير المشافه بل عنها اليه بطريق العلم او يجوز من يستجيز غيره ولا بد لاح من التنبيه على ذلك والاصل
ان يقول للمستجيز اجزتك لما دلت على المشافهة وفائدة الاجازة انما يظهر في الاعتماد على الاصل حيث لا يثبت طريق التواتر و
الا فلا فائدة لها سوى تجويز المحافظة على اتصال السند للتيمن ومن هذا الباب اجازات اصحابنا المتاخرين عن المشايخ
الثلثة لكتبهم المعروفة كالكافي والفقيه والتهذيبين ومنها المناولة وهي ان يتناول الكتاب ويقول هذا سماعي او رواياتي
عن فلان او نحو ذلك من الفاظ الكتاب فان انضم اليها الاجازة فلا كلام في القبول والا ففي القبول قولان والمحكي عن
الاكثر المنع والقول بالقبول اوفق بطريقة السيرة بالتعامل لا بالرخصة ومنها المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه ويرسل برسول او غيره
ولا بد من علمه بالخط او خبر من يقوم مقامه فان انضم اليها الاجازة فلا اشكال في القبول والا ففيه قولان وحكي عن
الاكثر هنا القبول وهو ينافي ما حكي عنهم في الصورة السابقة من عدم القبول اذ لا فرق بينهما الا في السماع والكتابة
ولا ريب ان السماع اقوى في عبارته ان يقول اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي وجدان احاديث بخط من يروي
معاصرا كان او لا والظ جواز الاعتماد عليها مع انضمام القرائن الحالية الدالة على ارادة الرواية **فصل** كما لا يكفي عندنا
في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة ما لم تشتمل على شرائط القبول وسيأتي تحقيق ذلك في مبحث الاجتهاد كذلك لا
يصلح في حجيتها عند اشتمالها على شرائط القبول خلو تلك الكتب عنها اذا وجدت في كتاب معلوم النسبة الى مؤلفه كالعيون
والخصال فان الادلة التي تمسكنا بها على حجية خبر الواحد لا تقتضي حجية خصوص ما يوجد منه في الكتب الاربعة وطريقة الاصحاب
جارية على العمل بها وبغيرها كما يظهر بتصفح كتبهم وان كان العمل بها بغيرها قليل لقلة ما يشتمل عليه من الاخبار المتعلقة بالاحكام
الفروع والتسبب في اشتهار الكتب الاربعة بين الاصحاب بعد ما انتخبها واستبان من جلالة مصنفيها وعظم قدرهم بينهم
احاطة كتبهم بمعظم الاخبار المتعلقة بالفروع بل الاصول ايضا مع حسن ترتيبها وجمعها للاخبار المتعلقة بكل كتاب او باب
فيه غالبا بحيث يسهل على الطالب المراجعة اليها في محل الحاجة ولهذا تركوا مراجعة الاصول والرسائل المشتملة على الاخبار
حتى اضمحلت وانعدمت بل تركوا غالبا مراجعة غيرها من الكتب المعروفة لصعوبة الوقوف فيها على الاخبار المتعلقة بمحل الحاجة
ليعرفها في ابواب تلك الكتب من حيث وضعها لبيان مقاصدها مع ندرة ما فيها من الاخبار المعتبرة المتعلقة بالفروع
الخارجة مما احاط به تلك الكتب وليس في تلك الاخبار في الكتب الاربعة دلالة على شهادتهم بعد التعويل عليها اذ لم يظهر
من اربابها قصد الاحاطة بجميع ما يعتمد عليه من الاخبار فيها لتعذرها عادة وللزوم تعارض شهاداتهم فيما لا يجمعون على
نقله مع ان ذلك على تقدير ثبوته مبني على اجتهادهم وليس وظيفة غيرهم تقليدهم فيه بل الظ انهم انما جمعوا ما تيسر لهم عند
التاليف جمعه او تعلق به غرضهم ولم يقصدوا بذلك نفي الاعتداد بما عداها واما الكتب المهجورة التي لم تشتهر انتسابها
الى الامام ع ولا الى مؤلف معول عليه فلا يجوز التعويل عليها ما لم يعاضدها معاضد بحيث يوجب الوثوق بها ومن جملة
هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب الى الرضا ع وقد اعتمد عليه جماعة من متاخري المتاخرين وهو كتاب ظهر في زمن المولى التقي
المجلسي ره واول من اطلع عليه واستحسنه القاضي امير حسين بن حيدر وهو ابن بنت المحقق الكركي قال جاء في بعض سنين
مجاورتي لبيت الله الحرام جماعة من اهل قم حاجين ومعهم كتاب قديم كتب في زمن ابي الحسن الرضا ع وكان في موضع منه
خطه وكان على ذلك اجازة جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي بانه تاليفه فاستنسخته وقابلته ثم انه
انه جاء بالنسخة الى اصبهان وعرضها على المجلسي واخبره بالحال وفي بعض عبارات الكتاب ما يدل على انه تاليفه ففي اوله يقول
عبد الله علي بن موسى الرضا ع اما بعد فان اول ما افترض الله على عباده واوجب على خلقه معرفة الوحدانية الخ وفي باب
الاغتسال ليلة تسع عشر من شهر رمضان الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت روى ابي عن
ابي عبد الله ع وفي كتاب الزكوة ابي اوصى عن ابي العالم وفي باب الربا بعد ذكر حديث اللؤلؤ وقد امرني ابي ففعلت وفي موضع
اخر وما ندام به نحن معاشر اهل البيت وذكر في باب الغنائم والخمس بعد ذكر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية فنزل علينا بذلك
امتنانا منه ورحمة ويدل على ذلك ايضا ان كثيرا من فتاوى الصدوقين مطابقة له في اللفظ وموافقة له في العبارة لا سيما عبارة
الشرائع وان جملة من روايات الفقيه التي ترك فيها الاسناد موجودة في الكتاب ومثله مقنعة المفيد فيظن بذلك ان الكتاب
المذكور كان عندهم وانهم كانوا يعولون عليه ويستندون اليه مع ما استبان من طريقة الصدوقين من الاقتصار على
متون الاخبار وايراد نفسها في مقام بيان الفتوى ولهذا عد الصدوق رسالة والده اليه من الكتب التي عليها المعول و

وقد الرجع وكان جماعة من الاصحاب يعملون بترجيح الصدوق بعد الجواز الشرعي ان لم يسر فيه ما ذكرناه وانما اتخذ علماء
الفقهاء التي لا دليل عليها لا امر موجود فيه فيظهر ان كان مرجعهم في تلك الفتاوى ومستندهم فيها فيسقط عنهم ما اوردوه الكتاب
عليهم من عدم الدليل عليها وانما نقل بعض الاعاظم انه وجد نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية مثل
كتب عليها ان الامام علي بن موسى الرضا صنف هذا الكتاب لمحمد بن مسكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام
وكان بالخط الكوفي فنقله الموفق المحدث محمد الخط النسخي نقل عن بعض اعلام اصحابنا المتقدمين وجالة الموضوع لذكر العلامة
المتاخر عن الشيخ الطوسي ما لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرحلة ثم قال والظاهر ان المراد
بكتاب الرضا هو هذا الكتاب ويكون صاحبه انتهى اجازة الكتاب اليه والا فتوجه اصحابنا المتاخرين الذين لم يدركوا
اعصار الائمة هذا وما بعد كونه تاليفه عدم اشارة احد من علماء السلف اليه في شيء من المصنفات التي بلغت الينا مع ما
يرى من خوضهم في جمع الاخبار وتوغلهم في ضبط الآثار المروية عن الائمة لا لجمادهم بل العادة تحكم بانه لو ثبت عندهم مثل
هذا الكتاب لاشتهر بينهم غاية الاشتهار وطرحوا العمل بها على العمل بسائر الاصول والاخبار لما يتطرق اليها من احتمال سهو الراوي
او نسيانه او قصوره في فهم المراد او في تادية المفهوم او تعمده الكذب لا سيما مع تعدد الوسائط وسلامة الكتاب المذكور
عن ذلك وبعد ما فيه عن التقية بخلاف غيره مع ان الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الاخبار والآثار
المروية عن الرضا فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله ولو منعه عنه طول الكتاب لنبه على وجوده واكتفى بذكر بعض مضامينه
مضافا الى شواهد التحريف في نفس الكتاب بالاطلاع بما ذكرناه منها ان اكثر عبارات الكتاب المذكور مما لا يشبه عبارة الامام
كما لا يخفى لمن تامله ومنها اكثاره من قول روي وروي عن العالم وروي من العالم وهذا مما لا يليق في كلام الامام في غير الكتاب
المذكور ولا في كلام غيره من سائر الائمة ومنها اشتماله على نقل اخبار متعارضة في موارد عديدة من غير اشارة الى طريق الجمع بينها ولا
الى ما هو الحق منها والصواب ولا الى انه مما يجوز الاخذ بكل منها من باب التسليم فيستفاد منه قاعدة كلية افيد من بيان ما هو المعتبر
في خصوص الواقعة وذلك كقوله فاغسل ثوبك منه يعني من الحيض ومن البول والمني قبل ان كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم
تعلم وقد روي في المني اذا لم تعلم به من قبل ان تصلي فلا اعادة عليك وكقوله وروي في دم الرعاف يصيب الثوب والبدن انه
قال يجوز الصلوة فيه وروي انه لا يجوز وكقوله في الاضحية وتجزي البقرة عن خمسة وروي عن سبعة وروي انها لا تجزي الا عن
واحد الى غير ذلك ومنها انه قال في باب القدر سالت العالم اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله اعدل من ذلك فقلت له ففوض
اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له فصف لنا المنزلة بين المنزلتين الخ ولا خفاء في ان مثل هذا السؤال انما يصدر عن الامام
واما الوجوه التي يتمسك بها على انه تاليفه فمع ضعف بعضها في نفسه غير صالحة لمعارضة ما قدمناه اذ قطع واحد التحرير بالخطوط
التي شاهدها عليها بانه من تاليفه موهون بقاعدة العصر وعدم معهودية خط او باب تلك الخطوط وقرب التدليس اليه ولو
سلم فوجود خطه في موضع من الكتاب لا يوجب كون الكتاب بتمامه تاليفه لا سيما مع احتمال الالحاق واجازة الرواية لا يوجب
الاعتماد على الكتاب كما يعرف من طريقتهم في الاجازة وقوله في اول الكتاب يقول علي بن موسى الرضا اما بعد آخر الحديث غير صريح
فيما ظن لجواز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور منه او وجده بخطه فنقله عنه محافظا على كلمة اما بعد الموجودة في
كلامه لمناسبتها لاول الكتاب ولا يلزم التدليس لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث الى نقل احاديث
آخر بقوله وروي عن بعض العلماء وقوله بعد ذلك واروي ونحو ذلك مما يدل على ان الاسناد المذكور مقصور على الحديث الاول
وقوله ضرب سجدتا يحتمل ان يكون من تتمة قول ابي عبد الله المتقدم ذكره ولو سلم كونه من كلام المؤلف فالازم منه كونه علويا
لا اماما وقوله روي ابي عبد الله لا دلالة على كونه موسى بن جعفر اذ لا يختص الرواية عنه به وقوله اروي عن ابي العالم يحتمل ان يكون
بزيادة الياء من ابي او يحذف عن عن العالم ومثل هذا التصحيف غير بعيد فيما يجد فيه النسخة ويحتمل ايضا حمل الاب او العالم على خلاف
ظاهره وحديث اللؤلؤة غير واضح فيما ذكر لانه قال بعد ذكره وروي في خبر آخر بمثله لا باس وقد امرني ابي ففعلت مثل هذا ولا
يبعد ان يكون قوله وقد امرني ابي من تتمة الرواية مع انه لا يبعد تعويل راو على قول ابيه كما يشهد به تعويل الصدوق على رسالة ابيه
اليه وما مر يظهر ضعف الاستشهاد بقوله وما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وقوله فطول يمكن ان يكون من تتمة الرواية السابقة
عليه وليس في سوق العبارة ما ينافيه وان يكون من كلام صاحب الكتاب فلا يدل الا على كونه هاشميا لتحقق الطول او الامشاء
في حقه ايضا بالنسبة الى ما يستحقه من الخمس مع احتمال ان يكون الطول والامشاء باعتبار الامر بالاعطاء ايضا فلا يدل على ذلك
ايضا واما مطابقة جملة من عبارات المفيد والصدوقين لما فيه فما لا دلالة فيها على اخذها من الكتاب المذكور لجواز العكس او
كونهما ماخوذين من ثالث ومثله الفتاوى التي صدرت عن قدماء اصحابنا بلا مستند معلوم مع ان بعض فتاويهم مما لا يوجد
ماخذه فيه ايضا واما ما وجد مكتوبا على النسخة الموقوفة فليس بمعتمد اذ لم يثبت وثاقة الكاتب مع احتمال ان يكون وهما منه

عن ابي

في النقل

في النقل الذي اسلفناه فان الظ من الذي نسب اليه النقل هو صاحب الرجال المعروف ولو كان هو العائر عليه لنبه عليه في بعض كتبه
او نبه عليه بعض علماء الذين عاصروه او تاخروا عنه واما ما ذكره البعض في محمد بن احمد من انه صاحب كتاب الرضاع فلا دلالة فيه على
ان اجازة هذا الكتاب منتهية اليه لجواز ان يكون المراد به بعض رسائله مما رواها الصدوق في العيون ولو سلم ان المراد به الكتاب
المذكور فلا دلالة في كونه صاحبه على انه كان يرويه بطريق معتبر لجواز ان يكون واجدا له او راويا بطريق غير معتبر ولا يبعد ان يكون
الكتاب المذكور من تصانيف بعض اصحاب الرضاع قد اكثر فيه من نقل الاخبار التي يصح اخذها منه م بواسطة وبدونها كما يستفاد من
قوله روى عن العالم وادوى عن العالم بناء على ان يكون المراد بالعالم هو الرضاع ويصح نسبة الكتاب اليه نظرا الى ان الغالب حكايته
كلامه اذ لا يلزم في النسبة ان يكون اصل النسخة بخطه ورتما نسب الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعا ولا يقدح
فيه موافقة اكثر احكامه للمذهب اذ قد يتعلق قصد الواضع بدس القليل بل هذا اقرب الى حصول مطلوبه لكونه اقرب الى القبول
وبالجملة فالتحقيق انه لا تعويل على الفتاوى المذكورة فيه نعم ما فيه من الروايات فيخرج بحكم الروايات المرسلة لا يجوز التعويل
على شيء مما اشتمل عليه الا بعد الاخبار بما يصلح جابرا لها ولو استظهرنا اعتماد مثل المفيد والصدوقين عليه في جملة من مواضعه
فذلك لا يفيد حجيته في حقنا لانه مبني على نظرهم واجتهادهم وليس وظيفتنا في مثل ذلك اتباعهم والا لكانت الاخبار الضعيفة
التي عولوا عليها حجة في حقنا فان ظننا بتعويلهم على جملة من روايات كتاب اذا افاد حجية مجموع الكتاب في حقنا لكان علمنا
بتعويلهم على رواية معينة مفيدا لحجيتها في حقنا بطريق اولى **القول في الفعل والتقرير فصل** اختلفوا في التاسي بفعل
النبي ص فذهبوا فيه الى مذاهب فقيل بالوجوب وقيل بالاستحباب وقيل بالاباحة وقيل بالوقف وموضع النزاع ما لو فعل في
غير مقام البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن في نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب والنوم او كان ولكن اوقعه على وجه غير عادي
كداومة الافطار بالحلو والقيلولة والمختار عندي هو القول بالاستحباب لنا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فان المستفاد منه حسن التاسي والاقتداء بافعاله ص وهو يفيد الرجحان المشترك بين الوجوب
والاستحباب ولا سبيل الى حمله على الوجوب وان قلنا بان الظ من اطلاق الطلبات اكثر افعاله ص مندوبة في حق الكل وبعض
ما وجب عليه مندوب في حقنا فلا يتصور وجوب الاقتداء بها وتخصيصه بما ثبت عدم وجوبه موجب للتخصيص بالاكثر
وهو ابعد من حمل الامر على الاستحباب وحمله على خصوص الافعال الواجبة في حقه مع التخصيص بالبعض او في حقنا بعيد عن
مساق الاية فتنزيل الطلب المستفاد منه على مطلق الرجحان اولى ويمكن الاستدلال ايضا بالاحتياط وبان شانه ص عن ارتكاب يعاقب
عنه الراجح بل قد يحكى عن بعض الصلحاء تورعه بعد الاستكمال عن ارتكاب غير الواجب والمندوب والنبي ص اولى بذلك منه في
جملة عمره ويشكل هذا بان كون فعله الخاص راجحا لا يوجب ان يكون راجحا لنفسه او لغيره اللازم ترتبه عليه ليترجح التاسي به مطلقا
لجواز ان يكون راجحا لغيره المترتب عليه في خصوص مقام الفعل وان لم نطلع عليه مع ان خلاف الاولى بل المكروه قد يجوز صدوره
عن الانبياء على وجه الندرة كما يدل عليه قصة ادم وموسى ويونس وداود فصدور المباح اولى فيتسرى الاحتمال الى نبينا ص مع
مساعدة ظ ايتي العفو عنه في الاذن والمنفرة لما تقدم من ذنبه وما تاخر عليه ويمكن دفع الثاني بعد تسليمه بما مر من مراعاة
الغالب الا انه لا دليل على حجيته في مثل المقام احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها الاية السابقة وقد عرفت عدم دلالتها على
الوجوب بالبيان الذي سلف وقد اجاب عنها العلامة بان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي
فعله فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا وان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته
وفيه انه اذا اتى به على وجه الاباحة لم يكف في صدق الاسوة فيه اعتقاد اباحته مع تركه كما يرشد اليه تفسيرها فان ذلك اسوة
في الاعتقاد لا في الفعل ومن هنا يظهر ان ظ الاية نفي وقوع ما عدا الواجب والمندوب منه ص اذ مفاد الامر رجحان المتابعة و
لا يعقل رجحان المباح والمكروه الا ان يدعى ان جهة المتابعة مفيدة لرجحانه في حقنا وان تجرد عنه حين صدوره منه ص وهو
بعيد او يبقى فعل المباح بغية كونه مباحا راجح لما فيه من اظهار الانقياد والتمسك بشعائر العبودية ويدل عليه ظ قوله ان
الله احب ان ياخذ برخصه كما احب ان ياخذ بعزائمه بتنزيله على الاخذ برخصه لكونها رخصة لئلا ينافي ثبوت المباح او رجحان
ما اتى به ص فلا ينافي الاية فعله ص للمباح بهذا الاعتبار لكونه راجحا لكنه لا ينافي الحصر المدعى والتحقيق ان الاسوة عبارة
عن مجرد المتابعة فاذا فعل ص فعلا ولم يعلم وجهه تابعناه فيه بقصد القربة المطلقة كان ذلك تاسيا به لانه ان كان فعله
بقصد القربة المطلقة ايضا فلا كلام وان كان فعله بغية الوجوب والندب لم يقدح في صدق التاسي قصدنا فيه القربة المطلقة
لما بيناه في محله من ان نية الوجه غير معتبرة وان كان على وجه الاباحة مثلا بناء على جواز صدور المباح منه ص فان قلنا برجحان
التاسي فيه ايضا فلا اشكال ولا عبرة بكون الرجحان ح من حيث كونه تاسيا خاصة لا من حيث نفس الفعل ايضا كما في الاولين اذ
تعيين هذه الجهات غير لازم في صحة العمل بل القدر اللازم المتابعة بقصد القربة والا كان عموم رجحان التاسي مخصوصا به

ولا يصاد

ولا يصل اليه الا بعد ثبوته فيخرج عن محل الفرض حتى لو فرض انه اتى بالفعل بنية الوجوب ولم نعلم به وفعلناه بنية الندب تعويلا
على الاصل صح العمل ايضا اذ مجرد نية الندب في الواجب لا يوجب الفساد لا سيما اذا كان لدليل شرعي وح فيحصل التاسي فيه من
حيث اتيانا بالفعل بقصد القربة وان لم يحصل التاسي في نية الوجوب ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع بمعنى اتباعه في الفعل
والقول فيجب اتباعه في الفعل وهو المقصود وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فان مفاده ان من احب الله فاتبع الرسول فيتعكس
بعكس النقيض الى قولنا من لم يتبع الرسول لم يحب الله لكن حبه تعالى واجب كما يدل عليه قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله و
قوله تعالى قل ان كان آباؤكم الى قوله احب اليكم من الله الآية وفي هذا البيان نظر والاولى ان يقال اذا ثبت وجوب الاتباع على تقدير
المحبة ثبت على تقدير عدمها اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الظاهر من الاتباع اتباع اوامره ونواهيه مسلما لكن لا بد من حمل
الامر على مطلق الطلب لئلا يلزم التخصيص بالاكثر المرجوح على تقدير جوازه بالنسبة الى حمل الامر على مطلق الطلب لا سيما اذا قلنا
بانه حقيقة فيه كما هو المختار وان كان التخصيص في نفسه راجحا على اغلب وجوه التصرف وقد يقال الاتباع في الفعل انما يتحقق باتباعه
على الوجه الذي اوقع عليه كما مر في التاسي فيتوقف على العلم به فلا يتم مع عدمه كما هو محل البحث وفيه ما مر ومنها ان اطاعته
واجبة فيجب التاسي به اما الاول فلقوله تعالى اطيعوا الله والرسول وقوله تعالى من اطاع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك
عليهم حفيظا فان المقابلة دليل على وجوب الاطاعة واما الثاني فلان الاطاعة بمعنى اتباعه فيتم المتابعة في الافعال و
الاقوال والجواب ان المفهوم من الاطاعة هي المتابعة في الاقوال كما في اطاعته تعالى دون الافعال بدلالة العرف مع اصالة عدم
النقل ولو سلم التعميم كان اللازم حمل الامر على الطلب المطلق بقرينة ما مر ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فان
الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته دليل الوجوب والجواب ان الامر كما يطلق لغة على الفعل كذلك يطلق على الطلب الا ترى
كما بيناه سابقا والظاهر منه في الآية هو الثاني ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال المستلزم للاجمال فلا يتم الاستدلال وذلك
ما حققناه سابقا من بطلان ما ذهب اليه البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه حسب عدم القرينة ومنها الاحتياط لاحتمال
الوجوب والجواب ان الاحتياط انما يفيد الاستحباب دون الوجوب وقد يجاب بان الاحتياط في الفعل انما يثبت مع امن الضرر
وهنا ليس كذلك لجواز كون جوازه من الخصائص ويضعف بتعدد الخصائص فيقوى احتمال الوجوب على احتمال التحريم فيقوى فيقوى
الاحتياط في احتمال الوجوب تنبيهات الاول اذا وقع صلى في مقام البيان سواء كان المبين عبادة كالصلوة والحج او معاملة
وما يحكمها كالبيع والتطهير فما علم من حاله اعتباره في المبين شطرا او شرطا ثبت اعتباره فيه كذلك وما علم عدم اعتباره فيه وكونه
من المقارنات ثبت عدم اعتباره فيه وما يستظهر من حاله اعتباره فيه على احد الوجهين ثبت ايضا اعتباره فيه كذلك كالمن ما
يستظهر من حاله عدم اعتباره فيه يثبت عدم اعتباره فيه والدليل على حجية الظهور هنا هو الدليل على حجيته في الالفاظ فان
العادة جارية على الاعتماد عليه في المفاهيم فيجب على الحكيم المبين بفعله نصب الامارة على ما هو الظاهر من فعله المسوق في مقام
البيان عند مخالفته لما عنده كما يجب عليه نصبها على خلاف ما هو الظاهر من كلامه عند عدم ارادته له حذرا من الاغراء بالجهل .
واما موارد الشك مما يحتمل اعتباره في المبين وعدمه عند الخبير بحال البيان فالوجه عدم اعتباره فيه كما في مواضع الشك من دلالة
اللفظ عند الخاطب الخبير بمدلول الالفاظ واما بالنسبة الى غيره فالكلام في جريان اصل البراءة واصل العدم فيه ولزوم الاحتياط
ما مر غير مرة الثاني اذا علم بانه صلى اتى بالفعل بنية الوجوب ولم يظهر منه انه من الخواص فالظاهر وجوبه في حق الامة ايضا خلافا
لظاهر اية التاسي واخباره فان المستفاد منها رجحان الاتيان بما فعله على الوجه الذي فعله فيجب اذا فعله على وجه الوجوب
اذ لا معنى لاستحباب الاتيان بالفعل على وجه الوجوب ولا يقدح احتمال كونه من الخصائص كالتهجد لندرتها مع ان مجرد الاحتمال
لا يوجب المصير عن ظاهر الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم ما يقاعه صلى له بنية الندب فيثبت الندب في حق الامة ايضا والقول بعدم
ثبوت التاسي هنا لجواز كونه من الخصائص ضعيف ايضا ومثله القول في المعاملات فاذا اوقع صلى معاملة دل على صحتها في حق
الامة ما لم يقم دليل على كونها من الخصائص كما في العقد على ما فوق الاربع وقبوله صلى هبة المرأة نفسها له على الزوجية وامثال
ذلك بعد دلالة الظ على الشركة في الحكم عموم ادلة التاسي فانها تدل على صحة المعاملة في حقنا على تقدير قصد القربة بها لا
الصحة على تقدير عدم قصده بضميمة ما دل على عدم اشتراطها به ولو احتمل كونها من المعاملات المشوبة بالعبادة كالعتق تقصد
في الحكم بالصحة على تقدير قصد القربة وقد مر انا يظهر ضعف تفصيل البعض بين العبادات والمعاملات حيث منع التاسي في
الثاني لجواز كونه من الخصائص الثالث اذا اتى صلى بعمل على كيفية مخصوصة تثبت لنا بها [illegible] اصل العدم مع ما [illegible]
يستظهر اعتباره فيه شطرا او شرطا من الافعال والاحوال من الزمان والمكان والكيفية والحالة فما احتمل اعتباره فيه مأمور
ولو اتى بالفعل مرة واحدة يثبت التاسي بالنسبة الى المرة ما لم يعلم او يستظهر من قرائن الاحوال عدم مدخليته مرة في رجحانه
ولو اتى به مرات عديدة فكذلك وكذا لو داوم عليه مدة العمر ولو نزلت فيدل على عدم وجوبه في حقه قطعا وفي حق غيره بناء على اصالة

يستحق فاعل الامر الذي حسنه الشارع او يتجه المدح او الذم في حكم العقل فان هذا في الحقيقة قول بالحسن والقبح العقليين
ولو باعتبار جهة خاصة هي جهة تحسين الشارع والتقبيح بل يمكن ان لا حكم للعقل بهما في الافعال اصلا لا مع ملاحظة حكم الشارع
بهما ولا بدونه وانما الثابت بمجرد حكم الشارع بهما وقول بعضهم بان العدلية او المعتزلة ينكرون كون الشارع حاكما ويجعلون
اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية فالظاهر انه وهم في معرفة مقصودهم او مبني على توهم من لا يعتد به منهم لان
ايجابه تعالى لبعض الافعال وتحريمه لبعضها وكذلك تشريعه لبقية الاحكام من واضحات الشريعة بل ضروريات الجملة المصرح بها في
الكتاب والسنة في مواضع عديدة فكيف يتأتى من احد انكارها مع ان اولهم وتعم ونواهيه على الوهم المذكور تكون ارشادات
محضة مجردة عن معنى الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه من استعمال الامر في الكتاب والسنة في الوجوب تارة وفي الندب
اخرى واستعمال النهي في التحريم تارة وفي التنزيه اخرى ومصيرهم كلا او جلا الى تعيين حملهما على معناهما الاول عند فقد
القرائن حملا للفظ على معناه الحقيقي وكان منشأ هذا الوهم ان العدلية لما التزموا بالملازمة جعلوا اوامر الشرع ونواهيه
كاشفة عن جهات محسنة ومقبحة عقلا فتوهم انهم يجعلون تلك الاوامر والنواهي لمجرد الكشف عن تلك الجهات كاوامر الطبيب
ونواهيه مع ان مقصودهم انما هو الكشف بطريق الالتزام للحكم الشرعي كما يظهر من الوجوه التي قررنا وكذا ما سبق الى
بعض الاوهام من ان حكم الشرع تابع لحكم العقل فان افساد هذا الكلام غني عن البيان بل معلوم بالضرورة من جميع المذاهب
والاديان لاتفاق الكل على علمه تعالى بجميع الاشياء ازلا وابدا وحكمة الموجبين لغاية من مراعات الجهات الداعية الى تشريع
الاحكام عن متابعة العقل وغيره من المخلوقات كيف والعقل انما وصل الى تلك الجهات وحكم بمقتضاها باقاضة تعالى عليه
الصور العلمية بعد خلقه اياه حكيما مراعيا للجهات فكيف يكون تابعا له فان قلت قد ورد في جملة من الاخبار ان الله تعالى
ادب نبيه وفوض اليه الاحكام وان النبي اوجب شيئا او حرمه وانه تعالى اقره عليه ورضي به وقضية ذلك ان يكون
حكمه تعالى في تلك الموارد تابعا لحكم نبيه فاذا جاز ذلك منه تعالى بالنسبة الى النبي في بعض الاحكام فلم لا يجوز بالنسبة
الى العقل في الجميع لبطلان علة المنع بذلك قلت بعد تسليم ظاهر تلك الاخبار ليس تقريره تعالى ورضاه في ذلك متابعة منه تعالى
للنبي في التشريع بل بيان لاصابته فيه الحق فان تأديبه عبارة عن اكمال عقله واقداره على معرفة جهات الافعال والالتزام
بها والتفويض عبارة عن اذنه تعالى اياه في مراجعة عقله في معرفة الاحكام فحاله عند التحقيق كحال المجتهد اذا رجح الادلة وحكم بحكم
ثم عرض على المعصوم فاقره عليه فان ذلك ليس متابعة من المعصوم له بل بيان لاصابته في الحكم ولا ينافي ذلك قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لجواز ان يعين الحكم في نفسه ولا ينطق به الا بعد نزول وحي يدل على تقريره عليه هذا ثم النزاع
بين الفريقين دائر بين الايجاب الجزئي والسلب الكلي لظهور ان العدلية لا يقولون بعدم خلو فعل من الافعال عن احد الوصفين
لتحقق المباح العقلي عندهم وليس فيه استحقاق مدح ولا ذم ولو حرر النزاع في الحسن العقلي بمعنى ما لا يستحق فاعله الذم عند العقل
قياسا على الحسن الشرعي حيث فسروه بما لا حرج في فعله لم يستقم اذ الاشاعرة لا ينكرون الحسن بهذا المعنى ولو فسر الحسن العقلي
بما يحكم العقل فيه بعدم استحقاق فاعله الذم في حكم الشارع رجع الى مسئلة الملازمة وهو نزاع آخر كما سيجيء ولو فسر بما يستحق
فاعله ان لا يذم في حكم العقل لم يستقم تحرير النزاع فيه ايضا على الظاهر اذ لم يثبت ان الاشاعرة ينكرون ذلك اذ بعد نفي استحقاق
الذم عقلا على الافعال بالكلية يمكن ان يقال يستحق كل فاعل عند العقل ان لا يذم في حكم العقل اذ لا ذم في حكمه اصلا بل التحقيق
ان لا نزاع بين الفريقين في تحقق المباح العقلي بالمعنى المعروف لاتفاقهما على ان من الافعال ما لا يستحق فاعله عند العقل
مدحا ولا ذما وان كان فرق ما بينهما من جهة الطريق عموما وخصوصا اذا عرفت هذا فالحق ما ذهب اليه الاولون لما وجوه
منها اقتضاء الضرورة بذلك فانا نجد في صريح الوجدان وجلي العيان ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله
يستحق المدح والثناء عنده من جهة كونه فعالا كالعدل والاحسان والصدق النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق
الذم عنده كذلك كالظلم والعدوان والكذب الضار فانكار الخصم لمكابرة والمشهور في تقرير الحجة ان العقلاء لا يرتابون في
حسن تلك الامور وقبح هذه وليس ذلك بالشرع اذ يقول به من لا يدين به ولا بالعرف لاختلافهم بالامم ولا اختلاف فيه فيجب
ان يكون من قبل العقل وهو المطلوب واعترض عليه بانه ان اريد بالحسن والقبح هناك ما لا يرجع الى المعنى المتنازع فيه فثبوته
لا يجدي في محل النزاع والا فمم سلمنا لكن يجوز ان يكون هناك عرف عام مبدأ لذلك الحسن والقبح فلا يلزم اختلاف الامم فيه والجواب
عنه ظاهر فرنا من ترتب المدح والذم على تلك الافعال في حكم العقل ضروري فلا يصغى الى المنع المذكور لكن لا حاجة مع هذا
التطويل المذكور الثاني ان العاقل المختار اذا خير بين الصدق والكذب وتساويا اليه اثر الصدق قطعا وكذا اذا
رأى شخصا لا يتأذى به وقد اشرف على الهلكة وقدر على انقاذه بسهولة فانه ينقذه وان لم يرج ثوابا ولا شكورا ولا يرى ذلك الا
لاتصاف الفعل بالحسن وتركه بالقبح بالمعنى المتنازع فيه واعترض على الاول بانا لا نم انه يؤثر الصدق ولو سلم فلا نم انه لا يمكن

بالحسن

بالحسن بالمعنى المشارع فيه بل باحد المعانى الاخر وايضا منع تحقق الاستواء لان فرضه لا يوجبه وعلى الثانى بان الباعث على الانقاذ
ليس حسنه بل رقة الجنسية التى جبلت عليها طبيعة الانسان والجواب اما عن الاول فبان المنع المذكور فيه فى الموضعين الاولين
بل المواضع الثلثة مكابرة لقضاء الضرورة بخلافه واما عن الثانى فبانه يؤثر الانقاذ وان قطع النظر عن رقة الجنسية وانكاره
ايضا مكابرة والغرض من ذكر هذه الامثلة انما هو التنبيه على المقصود والا فالحكم فى نفسه ضرورى كما مر قال المصنف تبعا للحاجب
بعد ان اورد الاعتراض المذكور على المثال الاول ما لفظه ولو سلمنا ذلك فى حق الشاهد يعنى العباد فلا نسلمه فى حق الغائب
يعنى فى حقه تعالى لشذوذ القياس فانا نقطع بانه لا يقبح منه تعالى تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح فى حق العباد انتهى وهذا المنع
ناظر الى ما مر حكايته عنهما فى تحرير محل النزاع ثم اقول لم يحكم العقل بحسن ايثار الصدق على الكذب فى الغرض المذكور من جهة
كون المؤثر عقلا او ممكنا او مخلوقا بل من حيث كونه فاعلا عالما مختارا ايضا فى حقه تعالى واما التمسك بهذا فساقط
جدا اذ لا يلزم من قبح شئ فى حق العباد وعدم قبحه فى حقه تعالى ان لا يحكم العقل على بعض الافعال بوقوعه منه تعالى لحسنه وعلى بعض
بامتناع وقوعه منه تعالى لقبحه منه والسر فى عدم قبح تمكينه تعالى للعبد من المنكر لعدم انه تعالى لو لم يمكن العباد من المعاصى لا شئ
فائدة التكليف وهى من اعظم المصالح الداعية الى خلق المكلفين لا خالقه تعالى جميع عباده فى جميع افعالهم نعم قد يحسن منه تعالى
ان لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصى فلا يمكنهم منها اما لطفا منه عليهم نظرا الى اصلحيتهم لهذا النوع من اللطف او لحكمة
اخرى واما بالنسبة الينا فلا ريب انا لا نحيط بجميع العباد ولا بجميع افعال البعض فعدم التمكن منا لا يؤدى الى تفويت حكمة
التكليف ومثله الكلام فى انقاذ النفوس المحترمة المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او ما اشبه ذلك
فانه يقبح منا ترك الانقاذ مع القدرة عليه مطلقا وليس بالنسبة اليه تعالى كذلك والا لانسد باب الابتلاء والامتحان وينتهى
الى تفويت ثمراتها مع ان قبح التمكين منا سمعى لا عقلى فيجوز ان يكون هنا لجهة تخص العباد فلا يتم التقريب الثالث انه لو كان
بالشرع فقط لزم افحام الانبياء والتالى باطل بالضرورة بيان الملازمة ان النبى اذا قال انظروا فى معجزتى وتأملوا صدقى كان
لهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه معارضة لا مدفع للنبى عنها وهو معنى الافحام واعترض
عليه اولا بانه مشترك الورود لانكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات
عديدة من كون النظر مفيدا للعلم مطلقا وفى خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مقدمة
الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالف التميمى فى الامر الاول والمهندسون فى الثانى و
الحشوية فى الثالث والصوفية فى الرابع وجماعة من علماء الاصول فى الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الافحام
ايضا اذ للمكلف ان يقول لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى انظر لا يقال لا توقف النظر على وجوبه فيفسد قوله انظر حتى يجب لانا
نقول المراد انه لا يمكن الزامه النظر على التقدير المذكور وهو كاف فى لزوم الافحام والجواب منع وجوب الاول ان المقدمات
المذكورة ما عدا وجوب المعرفة وان وقع فيها النزاع الا انها ضرورية عند من لم يتشبث الى ذهنه شبهات الموردة فيها و
اصل الدعوى وان توقفت على ملاحظة هذه المقدمات الا انها بالنسبة اليها بمثابة النضائد التى قياساتها معها حيث
يكفى ملاحظتها فى الانتقال اليها فهى ايضا فى حكم البديهى واما المعرفة فلا يتوقف وجوب النظر على ثبوت وجوبها بل على احتمال
وجوبها على وجه يحصل معه خوف الضرر بتركها ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره يجب دفعه بالنظر بالضرورة فان قيل لا
ضرر مع عدم ثبوت التكليف فلا خوف قلنا لا نم ذلك لقضاء صريح العقل فى مثل ذلك بوجوب الحذر فان اصل البراءة
انما يعتبر عند العقل بعد البحث المعتبر وعدم الوقوف على المعارض الثانى ان دفع الالزام على طريقة العدلية لا يتوقف على اثبات
المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر كما مر فى المعرفة فيجب النظر دفعا لخوف الضرر ووجوب
دفع خوف الضرر لا سيما اذا كان ضررا يعتد به ضرورى حتى ان ذلك مودع فى طباع الحيوانات ولهذا ترى بها تحترز عن موارد
خوفها الثالث ان مخالفة التميمى فى كون النظر مفيدا للعلم مباهتة فى الضروريات اذ لا ينفك الانسان البالغ رتبة التكليف
عن تحصيل بعض العلوم بالنظر فيعلم بملاحظة ذلك امكانه علما ضروريا مع انه يكفى فى الزام العقل بالنظر احتمال كونه مفيدا
للعلم ولا يلزم العلم بذلك ولهذا لا يقبل اعتذار العبد التارك للمامور به باحتمال عدم كونه متمكنا منه وبهذا يظهر الجواب
عن مخالفة المهندسين ايضا وقد عرفت ان وجوب النظر لا يتوقف على ثبوت وجوب النظر بل على احتماله ومخالفة من يعتد بمقالته
من الصوفية ليست فى اصل توقف العلم على النظر بل فى انحصار الطريق فيه لانهم يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايضا فلو
صح ذلك فغاية ما يترتب عليه ان يلزمهم الرسول فى تحصيل العلم بصدقه باحد الطريقين منه ومن النظر ولا يلزم على تقديره
الافحام مع ان طريق الكشف على تقدير امكانه ليس بسريع الحصول لتوقفه على مزاولة رياضات شديدة فى ازمنة متطاولة
ووجوب المعرفة المعلوم او المحتمل فورى فيتعين الطريق الاقرب وكون وجوب المقدمة نظريا على تقدير تسليمه لا يحقق الافحام

الاقدام اذ يكفي في دفعه كون النظر لا بد منه عقلا في الوصول الى الواجب لا تفاقا القائلين بوجوب المعرفة والمنكرين له في أن ترك
المعرفة لا يصلح عذرا في ترك الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضا قاضية بذلك وح فلا يتوقف فتح الاقدام على ثبوت وجوب المعرفة
اذ يكفي في الزامهم بالنظر انه مما لا بد منه في الاتيان بالواجب واعترض ثانيا بمنع توقف الوجوب على النظر نظرا الى ثبوته عندهم
بالشرع نظرا ولم ينظر فلا يتم قوله ولا يجب حتى انظر قالوا ولا يلزم منه تكليف الغافل لانه يفهم التكليف وان لم يصدق به
وانت خبير بان هذا الكلام على تقدير صحته انما يجري اذا اراد وا بقوله لا يجب حتى ننظر انه لا يجب علينا النظر وافتاحتى ننظر
واما اذا اراد وا انه لا يجب النظر عندنا اي لا يثبت وجوبه عندنا حتى ننظر توجه منهم الاقدام وانقطع على الرسول سبيل الالزام
لالزامهم اياه بما لا سبيل له معه الى الارشاد والهداية فيجري عن القيام بوظائف الرسالة لقطعهم عليه طريق المحاجة من غير ان
يكونوا سالكين مسالك الانصاف او عادلين عن طريقة الانصاف ولا يجدي في ذلك انه يجب عليهم النظر واقعا مع ان القول بوجوب
النظر مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد قيام البينة اذ بعد تمسكهم بهذه المقالة لا يتبين عليهم
وجوب النظر فكيف يثبت عليهم واما على طريقة اصحابنا حيث يقولون بوجوب النظر عقلا دفعا لخوف الضرر فالبينة العقلية
قائمة في حقهم وهي كافية في لزوم الحجة عليهم وتعلق التكليف بمثل هذا الجاهل المجوز لثبوت التكليف في حقه جائز عندنا
عقلا ولهذا نقول باستحقاقه العقاب عقلا اذا قصر في النظر كيف لا ومنشأ خوف العقل بترك النظر انما هو حكمه باستحقاق
العقوبة على تقدير التقصير وصدق الدعوى نعم لو جزم ببراءته والحال هذه لشبهة كان معذورا الا ان الفرض بعيد عادة
وبالجملة فمن جوز ثبوت شرع وجوز ثبوت تكاليف فيها ولم يجزم ببراءة ذمته عند صاحب الشريعة بترك الفحص فجزى
على ترك الفحص استحق العقوبة على تركها وترك التكاليف الثابتة فيها وان لم يعلم بشيء منها وكان بمثابة العالم التارك لها
فان ترتب آثار التكليف على مثل هذا الجاهل مما لا يمنعه العقل وانما يمنع من ترتبها على الجاهل الغافل او المعتقد عدم ثبوت
التكليف في حقه حال الجهل سواء كان عن شبهة كما في الفرض المذكور ان اتفق او عن دليل كما في حقنا بالنسبة الى بعض
الموضوعات والاحكام الرابع انهما لو لم يكونا بالعقل لزم جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب والتالي بطل اما الملازمة فلان
حكم العقل بعدم جواز ذلك ليس الا لكونها فعله تعالى تصديقا للمدعي وان تصديق الكاذب قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى لعلمه
وحكمته وغنائه فاذا بطل قبحه ثبت جوازه اذ لا دليل عليه غيره لا يقال يكفي في الامتناع قبحه في الشرع لانا نقول بعد المنع من
كفاية ذلك انه يبتني على ثبوت الشرع فاثبات الشرع به دور واما بطلان التالي فلانه يفضي الى سد باب اثبات النبوات
لابتناء معرفة صدق مدعيها بالمعجزة على امتناع ظهورها على يد الكاذب كما قررنا واما ما يقال من انه لا يلزم من جوازه عقلا
وقوعه لانا نقطع بخلافه من حيث قضاء العادة به فمنتفي الفساد بل مباهتة وعنادا اذ دعوى جريان العادة في المقام بحيث
يوجب القطع مما لا يصدر عمن له ادنى دربة ومسكة لانه ان اريد العادة في المعجزة فالاشكال المذكور مجمع على جميع مواردها
فلا يسلم معجزة يثبت جريانها على يد صادق لصلا فضلا من ثبوتها متكررة بحيث تبلغ العادة المفيدة للعلم وان اريد العادة
في غيرها فتأثيرها فيها على وجه لا يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح غير معقول الخامس انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ارتفاع
الوثوق بالمعاد بل وبسائر مواعيده تعالى والتالي بطل اما الملازمة فلان الاعتماد في ذلك انما هو على اخباره تعالى واخبار رسله
فاذا بطل قاعدة التحسين والتقبيح تطرق احتمال الكذب الى تلك الاخبار اذ لا مانع منه عند العقل سوى ما فيه من القبح المنوط
لتنزه العالم الغني من ارتكابه فاذا ثبت عدم المانع جاز وقوعه عند العقل وهو المراد بالتالي واما بطلانه فواضح للاجماع على
كفر المرتاب في ذلك واما الاستناد في احالة ذلك الى القبح الشرعي او المنع العادي فقد عرفت فساده انفا ويمكن تقرير هذا
الدليل بوجه آخر وهو انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالايمان بصدقه تعالى وصدق النبي تكليفا بالمحال والتالي
بطل اما الملازمة فلانه لا سبيل لنا الى الاذعان بذلك بعد الاغماض عن قاعدة التحسين والتقبيح فيكون مكلفين بالعلم
بما لا سبيل لنا الى العلم به وهو المراد بالتالي واما بطلانه فمعلوم بنص الكتاب والسنة بل وباجماع الامة اذ لا قائل بان
التكليف بالايمان بذلك في نفسه تكليف بغير المقدور لا يقال هذا الاشكال مشترك بين القول بنفي التحسين والتقبيح وبين
القول بثبوتهما بالوجوه والاعتبار اذ على هذا القول يجوز عند العقل ان يتحقق في الكذب مصلحة مرجحة لوقوعه راجحة لقبحه
فلا يطرد هذا الاحتمال الى تلك الاخبار فيعاد الاشكال وربما امكن تأييده بما ثبت عند اصحابنا الامامية من جواز التقية
على الامام فانها لا تختص عندهم بالاقوال بل تجري في الافعال ايضا فاذا جاز ان يقول الامام عبارة كاشفة عن الواقع على
خلاف ما هو عليه مراعاة لمصلحة البعض جاز مثله في حق النبي بل وفي حقه تعالى فكيف يحصل الوثوق بتلك الاخبار الواردة
في الشريعة والبطلان بتعذيب الكفار والفساق باسرها اخبار صورية غير مطابقة للواقع قصد بها مجرد التخويف لحفظ النظام
وتكميل الامة [illegible] ضرورة العقل قاضية بقبح الكذب [illegible] بعدم زوال هذه الصفة عنه [illegible]

لم يضطر الكاذب اليه حتى انه لو ترتب على الكذب جلب المنافع لم يخرج بذلك عن قبح العقلي ولهذا نرى ان الذي يرتكب الاجاويد
الكاذبة لمجرد استجلاب المنافع لنفسه او لغيره ساقط المحل عند العقلاء مذموما لديهم بلا امتراء ولا يعذره عندهم توقف استجلاب
تلك المنافع عليه ومثله الحال في ارتكاب سائر القبائح العقلية فاذا ثبت ان الجهة الرافعة لقبح الكذب منحصرة بالضرورة في
الاضطرار اليه امتنع وقوعه منه تعالى لامتناع تحقق الاضطرار بالنسبة اليه لانه على كل شيء قدير ولا يعجزه شيء في الارض ولا
في السماء ومن هنا يظهر امتناع الكذب على الانبياء ولو من باب التقية وان جاز تحقق الاضطرار الرافع لقبح الكذب في حقهم
وذلك لدلالة المعجزة على تصديقه تعالى اياهم فيما يدعونه ويخبرون به ولا ريب في قبح تصديق الكاذب الا مع الاضطرار
اليه لانه في حق الكذب وقد عرفت امتناع الاضطرار عليه تعالى انه لو جاز التقية على الانبياء لزال فائدة بعثتهم وهو مناف
للحكمة الباعثة عليه واما الامام فليس الحال فيه كذلك والفرق ان البعث منصوب بقاعدة اللطف لاظهار الحق واحقاق الباطل
واتمام الحجة وقطع المعاذير على من آمن بربه الشر ومن كفر بها سواء امن من شره او لم يامن واما الامام فهو وان كان قائما
مقام الرسول في كونه الرئيس العام الواجب اتباعه على سائر الانام الا ان منصبه منصب العلماء والحاملين للاحكام الشرعية
وامرهما الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر عند التمكن وامن الضرر فاذا اضطروا الى التقية في الكلام جاز لهم ذلك
بطريق التورية والسر في ذلك ان الحجة قد تمت ولزمت على الانام ببيان الرسول عليه والسلام حتى بالنسبة الى وجوب
معرفة الامام واتباعه فشانه بعد الرسول انما هو ازاحة الجهل ببيان ما يحتاج اليه من تفاصيل المعارف والاحكام مع
امن الضرر ولا ريب ان هذا لطف آخر لا يغني عن اللطف السابق وعند التحقيق هذا كمال لذلك اللطف واتمام لتلك النعمة
كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فان هذه الآية نزلت على النبي صلى الله عليه وآله يوم غدير خم بعد عقده الخلافة
والولاية لعلي صلوات الله عليه كما نطقت عليه روايات الخاصة ونطق به بعض روايات العامة السادس الآيات و
الاخبار الدالة بالصراحة او بالفحوى على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فالآيات كقوله تعالى افنجعل الذين آمنوا و
عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض وكقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وامثال ذلك كقوله تعالى يامرهم
بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكقوله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء وكقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وكقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش الآية الى غير ذلك وحمل المعروف والمنكر و
الفحشاء على ما هو كذلك شرعا او ما يشتمل على المصلحة او المفسدة او على صفة كمال او نقص تكلف واضح واما الاخبار الدالة
على ذلك فهي اكثر من ان تحصى فجملة الخصم وجوه الاول انهما لو كانا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل
فلان حسن الفعل صفة وجودية اما انه صفة فلانه زائد على مفهومه ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل بالكنه تعقله
واما انه وجودي فلان نقيضه اما هو لا حسن سلب بدليل انه لا يقتضي محلا موجودا والا لم يصدق على المعدوم ان يكون
الحسن وجوديا والا لارتفع النقيضان فاذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لانه معناه ربما يفسر به الفعل
حيث يقال انه حسن ولا يصح وصف الشيء بمعنى يقوم بغيره فاذا ثبت قيامه بالفعل وهو ايضا معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وهو
المذكور بالتالي واما بطلانه فلانه يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل بتبعيته له في التحيز وهو معنى القيام فلا يكون قيامه
بالفعل والجواب اما اولا فبالنقض بالحسن والقبح الشرعيين فانه لا نزاع في اتصاف الفعل بهما كما مر مع جريان الاشكال فيه
وكذا اتصافه بغيرهما من الصفات التي لا مجال لانكار اتصافه بها ذاتية كانت كالامكان او لا كالمصلحة والمفسدة والمبغوضية وموافقة
المصلحة ومخالفتها والكمال والنقص وغير ذلك واما ثانيا فالحل وهو ان الصفة قد يكون وجودية متحققة في موصوفها
وقد يكون اعتبارية منتزعة عنه وقد تعرف في محله ان نقيض كل شيء رفعه فنقائض الصفات الوجودية عبارة عن رفع
وجودها عن الموصوف ونقائض الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها منشأ لانتزاعها وح فمعنى
نقيض الحسن ليس سلب وجود الحسن بل سلب كون الفعل منشأ لانتزاعه فلا يلزم من كونه معنى كون الحسن صفة وجودية
حتى يلزم من قيامه بالفعل قيام المعنى بالمعنى ومثله الكلام في القبح وتوضيح ذلك ان من صفات ما له وجود في المرضوع في
ظرف الاتصاف من الذهن او الخارج كالحركة والحرارة والبياض ويعبر عنها بالصفات الوجودية ومنها ما لا وجود له في
ظرف الاتصاف وانما في الخارج او في الذهن ما يصح انتزاعه عنه كالامكان والوحدة والكثرة ويعبر عنها بالصفات الاعتبارية
وقد يعبر عنها بالصفات الثبوتية وربما يسمى ذلك ايضا ضربا من الوجود توسعا فالصفات التي تكون من النوع الاول
يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصال فنقائضها اعتبارية عن رفع وجودها له وح
من القسم الثاني لا يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الانتزاع [illegible]
الصفات فنقائضها عبارة عن رفع كون الموضوع منشأ لانتزاعها ولا ريب [illegible]

السابق مع انه يكفينا في المقام احتمال ذلك فانه لا يلزم من كون الحسن عدميا ان يكون نقيضه وهو القبح وجوديا اما لم يثبت
كونه سلبا لوجود الحسن وهو يتوقف على اثبات كون الحسن وجوديا فاثبات كونه وجوديا بان نقيضه سلب وجود دور واما
اتصاف المعدوم بالاحسن فاتصاف ذهني لا شاذ بحيث لا امتناع تحقق متعلقه بكلا نوعيها بدون تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف
وقد يجعل الاتصاف في ذلك ونظائره خارجيا باعتبار كون الخارج بحيث ينتزع منه عدم الفعل المنتزع منه عدم الفعل
المنتزع منه صفة الاحسن وفيه وجه ثم اقول ان ارادوا بتفسير القيام بالتبعية في التخيير ان القيام قد يطلق على هذا المعنى فمسلم
لكن نمنع كون القيام في محل البحث بهذا المعنى بل بمعنى اخر كالاختصاص الناعت وان ارادوا حصر معنى القيام فيه فان ادعوا
ذلك بالنسبة الى الصفات الوجودية خاصة فبعد الاغماض عما يرد عليه من النقض بالصفات الوجودية اللاحقة للمحرمات
لا تنافي المقصود اذ قد بينا ان الحسن والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل الاعتبارية فلا يكون قيامهما
من قبيل القيام بمعنى التبعية في التخيير بل بمعنى اخر وان ادعوا ذلك بالنسبة الى مطلق الصفات فوجه المنع عليه جلي
لان الصفة اذا كانت اعتبارية كان قيامها بموصوفها عبارة عن كونه بحيث يصح انتزاعها منه لا غير وهذا انما يستوي
فيه الجوهر والعرض على انه يلزم على هذا التقدير استدراك بعض مقدمات الدليل اذ لا حاجة الى اثبات كون الحسن و
القبح وجوديين بل على تقدير كونهما اعتباريين يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل ولا يصح وصف الشيء بمعنى لا يقوم به
مطلقا كما مر تحقيقه في مسئلة المشتق ثم لو سلم انهما وجوديان وان القيام عبارة عن التبعية في التخيير خاصة فبطلان
التالي ثم لان التابع في التخيير اما ان يكون تابعا فيه لمتخير اصلي او تبعي والتخيير ان متغايران ولو بحسب الاعتبار فيصح قيام
المعنى بالمعنى ولا يلزم منه قيامه بمحل المعنى لان العبرة في القيام المصحح لصدق الوصف بالتبعية الابتدائية وهي لاحقة
للمعنى بالنسبة الى المعنى لا محله واعلم ان بعضهم زعم ان هذه الحجة على تقدير صحتها لا تنهض على الجبائية فخصها بغيرهم لان
الحسن مثلا اذا لم يكن من الصفات الذاتية جاز ان لا يكون وجوديا بل اعتباريا فلا يكون معنى وفيه نظر لان الدليل المذكور
يثبت كونه وجوديا على تقدير اتصاف الفعل به فيثبت كونه معنى على ما عرفت بل قد عرفت انه يجري على تقدير اعتباريته
ايضا لكن على تقدير تخصيصها بالقول بالذاتية لا يتم النقض الا بالصفات الذاتية كالامكان الثاني لو حسن الفعل او قبح
لغير الشرع لزم ان لا يكون الباري تعالى مختارا في تشريع الاحكام والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلان الحكم بالمرجوح قبيح
فيمتنع صدوره منه تعالى فلا يكون مختارا فيه وهو المذكور في التالي واما بطلانه فموضع وفاق والجواب منع الملازمة فان
امتناع صدور الفعل لتحقق الصارف لا يقدح في ثبوت الاختيار فيه فان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب سيما
لهذا مزيد بيان الثالث لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب به لذاته اي لذات الطلب والتالي باطل واما
الملازمة فلتوقف تعلقه على حصول غيره وما يتوقف ثبوته للشيء على حصول غيره لا يكون له لذاته واما بطلان التالي
فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لانه صفة ذات اضافة لا يعقل الا مضافا الى مطلوب في حصل الطلب تعلق
بالمطلوب بنفسه ولا يتوقف على غيره هذا اظهر الوجوه التي ذكروها في تقرير هذا الحجة والجواب اما اولا فبالنقض بالطلب
الصادر منا فانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يتوقف على ملاحظة غير المطلوب من المصالح التي تراعى في العين لعين ما قرر من
انه صفة ذات اضافة لا يستدعي امرا غير المطلوب والتالي باطل بالضرورة واما ثانيا فبالحل وهو ان استغناء الامر الاضافي
في التعلق بعد الوجود عن العلة لا يستلزم استغنائه في الوجود عنها واللازم على القول بالتحسين والتقبيح توقف وجود
الطلب في الخارج على تحقق الجهة المرجحة لا انه يوجد ويتوقف تعلقه بالمطلوب على تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال
انما لا مدفع له على ما ذهب اليه الاشاعرة من قدم الطلب وحدوث تعلقه بالمكلفين فان اضافة الطلب الى المكلف على حد
اضافته الى الفعل المطلوب فيلزمهم الفساد المذكور الرابع ان فعل العبد غير صادر عنه باختياره فلا يتصف بالحسن و
القبح بالمعنى المتنازع فيه اتفاقا اما عند المنكرين لهما فواضح واما عند القائلين بثبوتهما فلانهما عندهم من صفات
الافعال الاختيارية لا غير والدليل على انه غير صادر عنه باختياره امران الاول ان الفعل الصادر من المكلف لا يخ اما ان
يكون لازم الصدور عنه او لا فان كان الاول لزم ان لا يكون مختارا فيه لان لزوم الصدور ينافي الاختيار وان كان
الثاني كان جائز الصدور وعدمه معا فان قلنا بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او غيره فمع المرجح يعود التقسيم
انه اما ان يكون لازم الصدور عنه فلا يكون مختارا فيه او يكون جائزا وجوده وعدمه فيفتقر الى مرجح اخر وح فاما ان
ينتهي الى مرجح يكون معه لازم الصدور فلا يكون اختياريا او يتسلسل وان قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح بل يصدر عن الفاعل
تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير مدخلية لامر زائد كان اتفاقيا فلا يكون مختارا فيه ايضا لانه يصدر
عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق ارادة وقدرة لا يقال هنا قسم اخر وهو ان يصدر الفعل من الفاعل على وجه لا يكون معه

لازم

لانه الصدور بل راجع الصدور او يفتقر الى مرجح يكون مسكوتا لانا نقول هذا الاستدلال مبني على بطلان الاولوية وبيانه
موكول الى محله لكن كان الاولى ان لا يتعرض لذكر الاتفاق ايضا بل يبني الاستدلال على بطلانه ويحال بيانه الى محله كما لم
تعرضوا له نظرا الى ان الدليل يتم على تقدير صحته ايضا كما يظهر من بيانهم وفيه بحث لانهم ان ارادوا بكون الفعل على التقدير
المذكور اتفاقيا انه يحصل من دون استناد الى الفاعل على حد ما قرعوا عليه من لزوم كون الفاعل غير مختار فيه لكن نمنع انه على
التقدير المذكور يلزم الاتفاق بهذا المعنى وان اراد وان الفعل على تقدير حصوله يستند الى الفاعل لكن استناده اليه
ليس بحيث يمتنع فيه الانفكاك بل قد يتحقق من الفاعل العالم للقضية من الدواعي والارادة وغير ذلك ويصدر منه
الفعل واخرى يتحقق منه تلك العلل ولا يصدر منه الفعل من غير قصد وقد تقبل اللازم ح ان يكون صادرا عنه على تقدير
صدوره بواسطة القصد والقدرة غاية الامر ان لا يكون تاثيرها بالوجوب او بالاولوية بل بالاتفاق فظهر ان الدليل
لا يتم الا بالبناء على بطلان الاتفاق ايضا ووجهه واضح وهو استلزامه الترجيح بلا مرجح واستناده ضروري ثم على تقدير
البناء على بطلان الاولوية والاتفاق يمكن تقرير الدليل بوجه اخصر وهو ان الفعل ان وجب صدوره عن الفاعل فلا
اختيار له فيه والا كان ممتنعا والى هذا يرجع ما تقرر في محله من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد الثالث انه تعالى علم باعمال العباد
قبل وقوعها فيمتنع وقوع خلاف ما علم منهم والا لانقلب علمه تعالى جهلا وهو محال وحرره الفخر الرازي في اربعينه ببيان
اخر يرجع محصله الى انه كما ان بين وقوع كل من الفعل والترك من الفاعل في وقت واحد ووقوع الاخر منه منافاة ذاتية
لامتناع الجمع بينهما كذلك بين العلم باحدهما ووقوع الاخر منافاة ذاتية اذ المطابقة للواقع معتبرة في ذات العلم فاذا فرض علمه تعالى
باحدهما تحقق المنافي الذاتي لوقوع الاخر فيمتنع القدرة عليه اذ لا يتم القدرة على الشيء مع تحقق المنافي الذي لا سبيل
الى دفعه اقول ويمكن تحريره ببيان ثالث وهو ان قدرة العبد على خلاف ما علمه تعالى في معنى القدرة على جعل علمه تعالى
جهلا لانه لازم للقدرة على خلاف ما علمه تعالى والقدرة على الملزوم قدرة على لوازمه كالقدرة على ايجاد الاربعة فانها قدرة
على ايجاد الزوجية ومن الواضح ان لا قدرة للعباد على اللازم لامتناع كلا قدرة لهم على الملزوم ايضا فاذا انتفى قدرة العبد
على غير علمه تعالى كان قدرته على ما علمه تعالى اضطرارا لا قدرة واعلم ان للناس في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد اعني
ما هي اختيارية عندنا مذاهب خمسة الاول ما حكي عن جهم بن صفوان واتباعه وهو انها صادرة عن الله تعالى من غير استناد
الى قدرة العباد اصلا ولا مجامعة لها وانهم لا يستحقون عليها مدحا ولا ذما وانه لا فرق بين حركة الصاعد على السلم
والساقط عنه ولا بين حركة الحمار وحركة المرتعش وهذا غلو في الجبر الثاني ما ذهب اليه الاشاعرة وهو انها صادرة عنه تعالى من غير
استناد الى قدرة العباد الا انها مجامعة لقدرة فيهم غير مؤثرة فيها بالفعل لكنها كانت تؤثر لو لم تؤثر قدرة الله التي هي اقوى
منها وبهذا الاعتبار جعلوها مكسوبات للعباد وسموا هذه القدرة قدرة كاسبة وزعموا انهم لا يستحقون عليها مدحا ولا
ذما وعلى هذا فتحصل دعويهم في المقام الى امرين الاول نفي استحقاق العباد المدح والذم على افعالهم عند العقل الثاني نفي تاثير قدرتهم
فيها ولا تلازم بين المقامين لامكان القول باستحقاقهم المدح والذم عليها عند العقل ونفي تاثير قدرتهم فيها كاستحقاق المدح
المدح عقلا على صفاتها وبهائها والعذوبة الذم على خباثتها وقذارتها او القول بتاثير قدرتهم فيها ونفي استحقاقهم
المدح والذم عليها عند العقل وقد التزمت الاشاعرة ذلك بالنسبة الى افعالهم والنزاع الذي عقدت هذه المسئلة لبيانه
انما هو المقام الاول وادلتهم المتقدمة لو تمت لدلت على اثبات مقالتهم فيه والمقدمات المذكورة في هذا الدليل لو تمت لدلت
على اثبات دعويهم في المقام الثاني ومنه يظهر سقوط تمسكهم بهذا الدليل على المقام الاول لبطلان ما ادعوه من الاتفاق على
عدم استحقاق المدح والذم عقلا على الافعال الاضطرارية فان القائل باستحقاق المدح والذم عقلا يقول به بالنسبة الى
صفات الكمال والنقص وان كانت اضطرارية وح فالمانع من التزامه ذلك بالنسبة الى الافعال الاضطرارية التي تكون كذلك
كما التزم به ابو الحسين واتباعه كما سيأتي الثالث ما نقل عن ابي الحسين البصري من المعتزلة واتباعه وهو ان افعال العباد الاختيارية
صادرة عنهم وواجبة بالنسبة الى المبادي التي هي فعله تعالى فيهم من القدرة والداعي الذي هو عين الارادة عندهم فهي واجبة
الصدور منهم بالوجوب السابق وانهم يستحقون عليها المدح والذم عقلا وهذا في الحقيقة يرجع الى القول بالجبر ان فسر الارادة
بالعزم كما يأتي لان العبد متى كان مجبورا على الارادة كان مجبورا على الفعل صرورة انه يعتبر في القادر ان يكون له ارادة
الفعل والترك الرابع ما نسب الى اصحابنا الامامية وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم
من غير ان تكون واجبة الصدور عنهم بالوجوب السابق اعني الوجوب بالنسبة الى المبادي التي هي فعله تعالى في العبد وكانهم
يريدون انها ليست واجبة الصدور عنهم بدون توسط اختيارهم فلا ينافي وجوبها بواسطة اختيارهم اي ينافي تحقيقه
ان قدرتهم على افعالهم ليست بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح والذم الخامس ما نقل عن اكثر المعتزلة وهو ان

بافعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم بدون وجوب سابق ولهم يستحقون عليها المدح والذم و
انهم مستقلون بالقدرة عليها بمعنى انهم ان شاؤا فعلوا وان شاؤا لم يفعلوا وان الله تعالى ذلك وشاء عدم وقوعه ولو مشيئة جازمة و
هذا القول بالتفويض وحيث ان بسط المقال في هذه الاقوال خارج عما يقتضيه الحال فلنعطف عنان القلم الى الجواب عن
الشبهتين المذكورتين على وجه يتضح به قول الحق وبطلان ما عداه فنقول اما الجواب عن الوجه الاول فمن وجوه الاول ان
هذه شبهة في مقابلة الضرورة فانا نجد الفرق بالضرورة بين حركة المختار وحركة المرتعش ولا يلتفت الى الشبهة اذا صادمت
الضرورة وهذا البيان لبرهان على ما ينبغي لان العلم الضروري بالفرق لا يمكن ان يكون حركة المختار مستندة الى اختياره
فان مقارنة القدرة والعلم والارادة للاول دون الثاني كاف في الفرق ثم تتم ذلك تداعي المذهب الاول من مذاهب
الجبرية فالاولى ان يقال تشهد ضرورة الوجدان بان من الافعال ما نتمكن من الاتيان بها وبتركها ويستند كل منهما الى
قدرتنا وارادتنا ولا نحتاج بالاختيار الا ذلك فلا يصغى الى الشبهة المذكورة وان قدر العجز عن حلها فان قيل كل شبهة
يعجز عن حلها فاما ان ترجع مقدماتها الى الضرورة او لا فان كان الثاني فلا عجز عن الحل لتطرق المنع الى المقدمة التي لا تؤول
الى الضرورة وان كان الاول فلا وجه لترك الالتفات اليها بمجرد وقوعها في مقابلة الضرورة اذ يكون التصادم ح بين الضروريين
اجيب بان المعتبر في توجه الشبهة ان يرجع مقدماتها الى الضرورة اذا ما لوحظت في نفسها لا بالنظر الى المعارض الضروري و
لا خفاء في ان مراتب الضرورة مختلفة في الوضوح شدة وضعفا فجاز معارضة ضروري لآخر لا يوجب تطرق القدح الى كل منهما
اذ قد يكون احدهما في الوضوح والبداهة بمكان يقدح في بداهة الآخر ولا يقدح الآخر في بداهته كما في المقام لكن لا يكون
الدفع بمثل ذلك حلا للشبهة حتى ينافي فرض العجز عنه اذ لا يمكن توجيه المنع الى شيء من مقدماتها بالخصوص الثاني ان
الافعال لو كانت اضطرارية لبطل التكليف والحث والزجر والوعيد والانكار والانذار والتوبيخ ونحو ذلك مما اشتمل عليه
الكتاب والسنة لقضاء ضرورة العقل والعادة بقبح هذه الامور بالنسبة الى المضطر وباستحالة وقوعه من العالم الحكيم
وليت شعري هل يجوز من له ادنى شائبة من العقل ان يقول المولى لعبده لا تقع في الماء ثم انه يلقيه فيه ويقول له لم وقعت
فيه ويعاتبه ويعاقبه على ذلك فكيف يجوز هؤلاء الملاحدة ان يخلق الله الكفر في عباده ثم يقول لهم كيف تكفرون بالله
ويقول لهم اتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ويقول وعد الله الكفار نار جهنم وان يجبرهم على عدم الايمان ثم يقول
مالهم لا يؤمنون او يجبرهم على الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وكيف يجوز على العدل اللطيف الخبير ان يكلف
العباد بالايمان وبسائر التكاليف المقررة في الشريعة وبوعدهم ان يعاقبهم على مخالفتها بانواع العقوبات الشديدة
ومع ذلك يجبرهم على الكفر والمخالفة ولا يمكنهم من الايمان والطاعة بل ليت شعري كيف نسبوا افعال العباد باسرها الى
الحكيم العليم وادعوا انها صادرة منه وانه الفاعل لها دون غيره مع ان فيها من القبائح الشنيعة ما لا يرضى احدهم لان
تنسب اليه فضلا عن غيرهم من ارباب العقول تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعمري انهم ليقولون منكرا من القول
وزورا ولقد جاؤا في مقالتهم هذه شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا واعتذر
بعضهم في دفع شناعة التكليف بان وجود الاختيار كاف في جواز التكليف وما يترتب عليه وان لم يؤثر فيه ورد عليه
بان الاختيار الغير المؤثر مما لا يصلح ان يكون منشأ للذم والعقاب بالضرورة والمثال الذي ذكرناه من ايقاع العبد في الماء
مجامع للاختيار والغير المؤثر ومع ذلك فالضرورة قاضية بقبح ذمه وعقابه الثالث انه تعالى فاعل مختار في فعله
بالاتفاق مع ان الشبهة المذكورة جارية فيه لانه اما ان يكون فعله تعالى لازم الصدور عنه او لا الى آخر ما مر واما ما يقال من
ان فعله تعالى لمرجح ارادته وهي وان كانت ممكنة الا انها قديمة فلا تحتاج الى مرجح آخر لان علة الحاجة هي الحدوث فمدفوع اما
اولا فبان علة الحاجة على ما هو الحق المحقق في محله هي الامكان ضرورة ان الشيء اذا كان في حد ذاته متساوي الوجود و
العدم احتاج في ايضاحه بكل منهما الى علة ومنه يظهر ان وجود الممكن وعدمه حادثان ذاتيان كما ان وجوب الواجب وعدم
الممتنع قديمان ذاتيان واما ثانيا فبان الارادة على تقدير قدمها ان كانت بحيث لا يتوقف في التأثير على تعلق حادث
لزم قدم المراد والاعادة الاشكال وقد ينفصي عن هذا بان الارادة تعلقت في الازل بوجود زيد مثلا في زمن معين
فيكون وجوده في ذلك الزمان بنفس ذلك التعلق القديم من غير توقف على امر آخر ورد بانه ان كان هذا التعلق علة تامة
له ان يكون الحادث في هذا الزمان موجودا في الازل وان توقف على حضور هذا الزمان فلا يكون نفس التعلق
كافيا في وجود الحادث وهو خلف هذا الرد محل نظر واما ثالثا فبان الفعل بعد تعلق الارادة القديمة به ان كان لازم
الصدور عن الذات لزم الاضطرار والا لاحتاج الى مرجح آخر فيتسلسل او يلزم الاضطرار واعلم ان تقدمه تعالى على جميع ما سواه
تقدم بالعلية وليس تقدما بالزمان لامتناع احاطة الزمان به تعالى ففي نسبة خلق الاول اليه كنسبة خلق الاخر اليه كما ان

نسبة خلق

نسبة خلق الكثير اليه كنسبة خلق الواحد اليه قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ٥ ليس ترتيب الزمان انما هو بين الموجودات
الزمانية مقيسا بعضها الى بعض ولقد عرفتم هذا المعنى على الاتمام الناصرة المقصورة على ادراك الامور الزمانية فصدرت منهم
مقالات فاسدة ناشية عن قصور النظر عن ادراك المجرد عن الزمان كتمسك بعض الحكماء على قدم العالم بان علة وجوده ان كانت
تامة في الازل لزم القدم وان كانت ناقصة متوقفة على حدوث امر فيما لا يزال فهو ايضا من العالم وننقل الكلام اليه فيلزم القدم
او يتسلسل وكجواب بعض المتكلمين عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة مقتضية لايجاد العالم في وقت معين ومرجعها الى العلم
بالاصلح وكتمسك بعض على نفي علمه تعالى بالجزئيات بانها تتغير ويمتنع التغير في علمه تعالى الى غير ذلك ووجه فساد الاولين انه لم
يكن قبل خلقه تعالى للزمان زمان ولا وقت فلا معنى للسؤال عن سبب تاخير ايجاد العالم من وقت الى وقت ولا الجواب بامكان
قضاء المصلحة بالتاخير كما انه لا معنى للسؤال عن علة خلق الافلاك بما فيها في هذا المكان المخصوص دون غيره ولا الجواب بمقتضى
الحكمة بذلك لامكان قبل خلق المكان ثم يتجه السؤال عن علة عدم خلق زمان قبل الزمان الاول بناء على عدم قدمه كما
يتجه السؤال عن علة عدم خلق فلك اخر فوق الافلاك الموجودة او خلق مكان فوق المكان الموجود ويتجه الجواب ايضا بمراعاة الحكمة
ووجه فساد الاخيرين نسبة تغيرات المتغير اليه تعالى نسبة واحدة لا تقدم ولا تاخر بها بالنسبة اليه وانما التقدم والتاخر يتحقق
بين تلك التغيرات فهو تعالى عالم بكل شيء في مرتبته لا يتغير علمه فعلمه بذات زيد مثلا في مرتبة ذاته وبوجوده في مرتبة
وجوده وبعدمه في مرتبة عدمه وبقيامه في مرتبة قيامه وبجلوسه في مرتبة جلوسه وهكذا وان شئت مزيد توضيح لذلك
فانظر الى علمك بالتغيرات اللاحقة للحوادث الماضية فانك ترى ان علمك بها من حيث كونه علما بها غير متغير وانما يتغير
التغير في المعلوم بحسب مراتبه اللاحقة له واما علمك في هذا اليوم بان زيدا مثلا يوجد غدا ثم يزول علمك هذا في غد
علم لك بانه موجود الآن ثم يزول علمك هذا ايضا بعد ذلك وحدوث علم لك بانه كان قبل هذا موجودا فناشئ عن
مقايسة زمان وجود زيد الى ازمنة وجودك فترى وجود زيد قاره متاخرا عن زمان وجودك الذي انت فيه ومتقدما
له واخرى متقدما عليه فيلحقك بحسب كل زمن من ازمنة وجودك الثلثة علم مغاير لعلم الاخر وحيث انه تعالى لا يحيط به الزمان
لا يتصور بالنسبة اليه ماض ولا حال ولا مستقبل فيمتنع ذلك في حقه بل هو تعالى عالم بتاخر وجود زيد عن بعض ازمنة وجوده
وبمقارنته لبعض منها وبتاخره عن بعض اخر علما ازليا ابديا لا يتغير والشرح في ذلك كله ان وجوده تعالى ليس وجودا له امتداد
ولا بقاؤه بامتداد وجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذا قلنا هو ازلي فعلى معنى ان وجوده غير مسبوق بالعدم
واذا قلنا ابدي فعلى معنى ان وجوده لا يلحقه عدم وقد بينتم ان علمه تعالى بالاشياء ليس الا نحو وجودها فلا يلزم بها الاتحاد
وجودها وهو فاسد لاستلزام بطلان قدرته تعالى وحكمته لان الفاعل للشيء من غير علم لا يكون قادرا عليه ولا يوجد حكيما
ولاستلزامه ايراد الجهل اليه تعالى في مرتبة ذاته لتقدمها على فعله الذي يزعم هذا المتوهم انه علمه وان يكون علمه تعالى بالاشياء
زائدا على ذاته لحدوثه وقدمها فيلزم ان يكون محلا للحوادث بل الحق انه تعالى عالم بذاته بالحوادث في مراتبها حيث لا حادث
ولا مرتبة وبعبارة اخرى عالم بذاته بها قبل حدوثها وقبل مراتبها وقد اشار اليه بقوله عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا
مسموع وبصير اذ لا مبصر وعلمه تعالى بها بعينها ونفسها لا بوجهها وصورتها والا لزم جهله بعينها او حدوث علمه بها و
كلاهما محال كما مر ودل من الايات على حدوث علمه تعالى ببعض الحوادث كقوله تعالى لنعلم اي الحزبين احصى وكقوله تعالى ولما يعلم
الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين فمؤول اذا عرفت هذا فبين عندك ان ارادته تعالى ليست زمانية لان الزمان
موجود بها فهو متاخر بحسب المرتبة عنها فلا تكون محاطة به فظهر من ذلك بطلان الدفع الثاني بما ذكر فيه واعلم ان الذي
يقتضيه البراهين العقلية ويستفاد من اخبار اهل العصمة ان ارادته تعالى مخلوقة له لا تفارق المراد لانه عبارة عن ايجاده و
احداثه ثم فاقة لا يروى ولا يهتم ولا يتفكر ومثلها المشية الا انها متقدمة بحسب المرتبة على الارادة كما يستفاد من بعض الاخبار
فيكون الفرق بينهما بالكلية والجزئية وقد يطلق احدهما على ما يعم الاخر كما هو معناهما لغة في ترادفان وزعم بعض متاخري
اصحابنا ان المشية قديمة وانها عين الذات كسائر الصفات الذاتية وحمل ما دل من الاخبار على انه مخلوقة كقوله خلق
الله الاشياء بالمشية وخلق المشية بنفسها على مشية العباد وهو تكلف واضح وفي بعض الاخبار تصريح بانها محدثة وليست
بقديمة وحملها على مشية العباد غير سديد اذ لا يذهب وهم الى قدمها وفي بعض الاخبار انها غير العلم معللا بانك تقول
افعل كذا ولم تقل اعلم الله فلو كانت نفس الذات لكانت نفس العلم فلا يبقى فرق بينهما الا بمجرد المفهوم وهو لا يصلح
فرقا لصحة القول الاول وبطلان الثاني ثم كونه تعالى يحيي ويشاء ويريد الاصلح عين الذات لا تنزيه ذاته كما ان الملائمة
المتسببة والارادة على ذلك مجاز الرابع جواب العلامة وسابقه من وجهين الاول انه لا يلزم كون الفعل غيرا لازم الصدور من الفاعل
ومن احتياجه الى الجمع لجواز الترجيح من غير مرجح بل ان الهارب من الشيء اذا [illegible] ينفعه مشاويس في نظره في

الناس بحيث اراد احدهما ولا يتوقف حتى يحصل عنده مرجح لاحدهما وكذا الجائع اذا وجد رغيفين متساويين فانه يتناول احدهما ولا
يكف نفسه عنهما حتى يجد المرجح وكذا الظمآن اذا وجد قدحين من ماء متساويين الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذ لا يحقق
امتناع الترجيح من غير مرجح كما يشهد به الفطرة المستقيمة ووجهان وقوع الترجيح تارة وعدمه اخرى مع تساوي الحالين
واما كما هو المفروض يوجب الترجيح بلا مرجح وهو ضروري البطلان واما التمسك بالامثلة المذكورة وتظاهرها عند فرع
بان فرض التساوي من كل وجه لا يوجب وقوعه في الخارج وان كان الحكم على تقديره حقا الا ترى انا نقطع بانه لو وضع
عمود على حد سيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين وقف عليه ولم يمل الى جانب مع انا نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في
الخارج وبالجملة ففرض التساوي في الامثلة المذكورة لا يوجب وقوعه فان هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة
في نظر المرجح وان لم ينتبه لها واما كون الثقة حال الترجيح الى احدهما اولى مما يترتب عليه من الغاية المقصودة اكثر
لا يلزم من كون شيء مرجحا تعلق الفاعل لكونه مرجحا ومن هنا ذكر بعض المحققين في باب النية ان الداعي الى العمل قد يكون
في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم ينكشف له بعد تلطيف النظر واعمال التامل حقيقة الحال
وقد يجاب بان الترجيح في امثال ذلك يستند الى تاثير حركة الافلاك فان اريد ان حركتها تقتضي ترجيح احدهما من غير ان
يتحقق مرجح في نظر الفاعل فهذا التزام بمقالة الخصم وان اريد انه يرجح احدهما لانه في نظره موافق لما يقتضيه حركتها فمنافاته
ضروري في حق من لا يطلع على ما يقتضيه وفي ذلك حركتها ولعل يريد ان حركتها توجب حصول ميل قلبي ولو خفي الى احدهما
فيرجح لاجله وعلى هذا فيمكن ان يجاب ايضا بجواز ان يكون هناك مناسبة حقيقية لا تصل اليها عقولنا موجبة لحصول ميل
القلب الى احدهما فيرجح لاجله ولا حاجة الى استناده الى حركة الافلاك واعلم ان من قال بجواز الترجيح بلا مرجح ان قال بجوازه
مع عدم المرجح في النظر وواقعا صلح مقالة جوابا عن الشبهة المذكورة لكن يرد عليه ما مر من لزوم وقوع الترجيح بلا مرجح في
هذا الترجيح ويجوز ان يكون هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح كحركة الافلاك فان فرض المساواة فيما لا يتعلق بالنظر من
الوقوع اذ لا سبيل الى اثباته وان قال بجوازه مع عدم المرجح في النظر خاصة وان كان هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح سلم
عن الاشكالين لكن مقالته لا تصلح جوابا عن الشبهة اذ لا شك في ان يكون الفعل لازم الصدور مع وجود ذلك المرجح فلا
اثر للتجويز المذكور في الحل ويرد عليه على التقدير الاول ايضا ان مورد الشبهة ليس صورة تساوي الفعل والترك في نظر
الفاعل بل اعم من ذلك اذ لا يقول احد بثبوت الاختيار في الصورة الاولى خاصة والبيان المذكور لو تم فانما يجري في دفع
الشبهة عنها خاصة وهي على تقدير تسليمها نادرة الوقوع الثاني وهو المعتمد انا نختار انه يحتاج الى مرجح لكن نمنع كونه معه
لازم الصدور من الفاعل ان اريد بالزوم انه لا يتمكن مع المرجح الا من الفعل وان اريد انه لا يأتي مع المرجح الا بالفعل
كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا للاستناد الى الاختيار كيف وهو وجوب بواسطة الاختيار فهو محقق للاختيار لا منافي له
بيان ذلك ان الفاعل المختار هو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجح في نظره والقدرة فيما عبارة عن صفة زائدة
بها يتمكن من الاتيان بالفعل والترك والمرجح عبارة عما هو الداعي الى الفعل وحيث ان نسبة القدرة الى كل من الفعل والترك
على حد سواء فلا بد في تعلقها بالفعل من وجود داع معتبر في نظر الفاعل مستمر الى زمن الفعل كما انه يعتبر في استناد تركه
اليها عدم الداعي اليه كذلك بحيث يتحقق الداعي المعتبر ويستمر يجب صدور الفعل منه بالاختيار لا بمعنى انه لا يتمكن الا
من الفعل بل بمعنى انه لا يأتي الا بالفعل البتة كما انه حيث لا يتحقق الداعي يمتنع صدوره منه بالاختيار بمعنى انه لا يأتي به
البتة لا انه لا يتمكن منه والدواعي تعتبر في صدور غير الارادة من المختار بواسطتها وفي صدورها منه لا بواسطة وتعني
بالارادة العزم كما هو معناه لغة وعرفا وفسرت به في بعض الاخبار ايضا فاعمالنا الاختيارية ما عدا الارادة مستندة الى
قدرتنا عند ارادتنا لها وهي مستندة الى قدرتنا عند وجود الدواعي المعتبرة في نظرنا فالدواعي شرط في صدور الارادة
منا وهي شرط في صدور سائر الافعال منا وليست الدواعي علة مقتضية اي فاعلة لوجود الارادة فينا ولا الارادة
علة مقتضية لوجود سائر افعالنا الظهور ان افعالنا الاختيارية باسرها صادرة منا لا من ارادتنا ولا من الدواعي الموجودة
فينا ومن الواضح ان الشرط ليس بالمقتضي ولا بجزئه وان اعتبر في اقتضائه الا ترى ان النار مقتضية للاحراق بشرط المماسة لا
والمماسة وحدها مقتضية لذلك لسلمنا اسناد الارادة الى القدرة لانها عندنا من الافعال الاختيارية وقد صعب
اختيارنا عليها لكثير من الافهام نظرا منهم الى ان الفعل الاختياري هو المسبوق بالارادة فلو كانت الارادة اختيارية لكانت
مسبوقة بارادة اخرى وينقل الكلام اليها فيتسلسل ومن هنا ذهب جماعة الى ان الارادة اضطرارية كالقدرة ولم يتنبهوا
ان مرجعه لوجدان قاضية باختياريتها وفي الكتاب والسنة ما يدل على ذلك كالتوبيخ والتهديد عليها في قوله تعالى
اتريدون ان تهدوا من اضل الله وقوله تعالى ام تريدون ان تسئلوا رسولكم وقوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم

وقوله تعالى يريد الذين يتبعون الشهوات الى قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا دل على ان الشهوات
الناشئة عن الطبائع ومدلول على ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة الى غير ذلك من الاحاديث والمراد بالنية نفس العزم وهو لازم بعض انواع
الارادة بنفسها ولم يتفطن ان هذا الوجه يتوقف التعريف على نفسه بل التحقيق ان تعريفهم الفعل الاختياري بما كان مسبوقا
بالارادة ان كان تعريفا لما عدا الارادة لم يندفع الاشكال بعدم انطباقه على الارادة وان كان تعريفا لمطلق الفعل الاختياري
فممنوع بل الوجه ان يعرف بانه الفعل الصادر عن الفاعل بشعوره وقدرته فيعتبر في حقيقة الاختيار امران الاول ان يكون الفاعل
عالما بفعله شاعرا به على وجه يكون علمه وشعوره مدخلا في صدوره عنه الثاني ان يكون متمكنا من الفعل والترك بمعنى ان يكون
بحيث له ان يفعل وله ان لا يفعل لا كونه بحيث اراد فعل ولو اراد لم يفعل فانما يعتبر في صدور الافعال الاختيارية التي
تتوقف على سبق الارادة لا مطلقا وقد يتوقف صدورها على امور اخر ايضا كوجود الالات وما يتعلق بها وذلك لا يقتضي توقف
كل فعل اختياري عليها فاتضح ان الارادة من الافعال الاختيارية ولا يتوقف صدورها عن الفاعل بالاختيار على ارادة هذا
ما يقتضيه النظر الصحيح في المقام واما الدواعي فما شيئة من ادراك الفاعل بحال الفعل بجهة ما فيه من الملائمات والاحوال
المستلذة من حيث الوجود الى صانعه ومن حيث القابلية الى ذات الفاعل اما ابتداء او بواسطة افعال اخر تنتهي سلسلة
استنادها الى الذات وهي بعد وجودها قد يتمكن من دفعها بتحويله اما لضعفها في نفسها او لمعارضتها بدواع اخر قريبة منها
في القوة وقد يتوقف على استعمال دنيا لتات ومزاولة مجاهدات لتمكنها في النفس ورسوخها فيها وعلى التقديرين فوقوع
الارادة والفعل على حسبها اختياري اما على الاول فواضح واما على الثاني فلتمكنه من ترك الانقياد لها وعدم الاعتداد بها وان
كان لا يفعل على التقدير بالبتة عند عدم وجود داعيه فانا ثبت مما مر ان المقتضي للفعل الاختياري والموجد له هو الفاعل القادر
المختار وان الداعي المعتبر والارادة شرط في اقتضائه تبين ان علية الفاعل لصدور الارادة منه بقدرته واختياره متى عند وجود
الداعي المعتبر وعليته لصدور الفعل منه كذلك متى عند وجود الارادة واما عدم الموانع الجامعة للاختيار فداخل في اعتبار الداعي
اذ الداعي المعتبر لا يجامع المانع الاختياري فان المراد به ما سلم منه فاتضح مما قررنا ان الافعال الاختيارية واجبة الصدور
عن الفاعل المختار عند وجود الدواعي المعتبرة في نظره وان وجوبها بقدرته واختياره فلا ينافي قدرته واختياره
بل يستلزمها ضرورة ان وجود المعلول يستلزم وجود العلة لا انه ينافيه وقد اشير الى الامر الاول من جريان الافعال على
حسب الدواعي في قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته وقوله تعالى ان في صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه والى الامر الثاني من بقاء القدرة
والاختيار معها بقوله تعالى وما كان له عليهم من سلطان وقوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم وهذا امر واضح بعد الرجوع الى الوجدان فانا نجد انفسنا عند وجود الدواعي المعتبرة متمكنين من الفعل
والترك وان علمنا باستحالة احدهما من جهة الاختيار واذا عرفت ذلك اتضح عندك معنى قوله لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين
فمن كون الدواعي التي تجري الافعال الاختيارية على حسبها موجودة في العبد بايجاده تعالى على حسب ما فيه من الاستعداد الذاتي
والكسبي يوجب نفي تفويض امر الفعل اليه بالكلية وصدور افعاله عنه على حسب تلك الدواعي بقدرته واختياره يوجب نفي
اجباره عليها وايضا كون افعال العبد مستندة الى اقداره تعالى له عليها حال صدورها منه يوجب نفي التفويض بمعنى استقلال
العبد بها وصدورها عنه بذلك الاقدار يوجب نفي الجبر لاستنادها الى قدرته المخلوقة فيه وبما ذكرنا يرتفع الاشكال عن
قوله تعالى من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء فان
شرحه تعالى لصدر من اراد هدايته باكرامه بالالطاف الموجب لحصول دواعي قبول الهداية فيه لاهليته واستعداده لذلك لا يوجب
قبوله للهداية بالاضطرار بل بالاختيار وكذا تضييقه لصدر من اراد اضلاله من تلك الالطاف الموجب لحصول دواعي الضلالة
فيه لا يوجب قبوله للضلالة بالاضطرار بل بالاختيار وبهذا الاعتبار نسب الهداية والاضلال اليه تعالى في هذه الآية وغيرها
وكذا نسب الاغواء اليه في قوله تعالى حكاية عن نوح ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم كما
انه نسب الاضلال الى الشيطان في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا باعتبار انه يدعوهم الى الضلالة و
يقدم ويمنيهم بالاماني الفاسدة الى انفسهم في قوله وما يضلون الا انفسهم وقوله ضلوا عن سواء السبيل باعتبار
اختيارهم للضلالة واغترارهم بالاماني الواهية وكذا يرتفع الاشكال عن قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقد ورد
عنهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان مشيئته تعالى وارادته وتقديره وقضائه ولمضائه المستلزم لكل لاحق منها الى سابقه
كما ورد في بعض النصوص انما تجري على حسب استعداد القابل لها ايضا لكل شيء حق حقيقة لان ذلك قضية قدرته الشاملة وعلمه
النافذ وحكمته البالغة وبهذا البيان ينكشف ايضا معنى قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله واشال ذلك اذ لا يعرف المعنى انهم كانوا يؤمنون عند مشيئة ايمانهم جبرا وقهرا كما ذكره بعضهم فان ذلك

غيره

غير متمكنين بل مناف للطمأنينة بل ظاهر المعنى والله اعلم انه تعالى لو شاء ايمانهم باختيارهم وذلك بان يوجد فيهم دواعي الايمان ويسلب
عنهم الملكات والاحوال الرديئة لم يكن الكفر والطغيان لا سيما وانما لم يشأ ذلك في حقهم لعدم استعداداتهم اشقاء لهم
فتركهم على الملكات والاحوال اللاحقة بهم فاشركوا الكفر والشقاء واستحبوا العمى على الهدى ومن هذا الباب ما ورد من انه تعالى
امر ابليس بالسجود وشاء ان لا يسجد ولو شاء ان يسجد لسجد ونهى آدم عن اكل الشجرة وشاء ان يأكل ولو شاء ان لا يأكل لما اكل
واما الاعتذار الذي حكاه تعالى عن الكفار في قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه
من شيء وفي قوله قال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء الآية فقد اتضح مما حققناه انه مقالة فاسدة
ومعذرة داحضة كما اشير اليه في ذيل الآية لانهم ان زعموا انهم مجبورون على الشرك والعصيان عند مشيئته تعالى ذلك في حقهم
او على ترك الطاعة والايمان عند عدم مشيئته تعالى ذلك منهم فجوابه واضح مما مر فان المشيئة انما قضت بصدور ذلك منهم
بطريق الاختيار فكيف يصدر منهم بطريق الاضطرار لمخالفته لمقتضاها بل اثر المشيئة في افعال الاختيارية انما هو امضاء
ما تقتضيه الذوات باحداث اسبابه ومقدماته اللائقة به الغير المنافية للاختيار كما اشير اليه في قوله تعالى واذ يريكموهم
اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا وان زعموا ان المشيئة لما قضت بصدور الشرك
منهم ولو بالاختيار فلا اعتراض عليهم في ذلك اولا يكون تركه مطلوبا منهم ففيه ان الضرورة قاضية بان من يصدر
عنه القبائح بالاختيار يستحق بذلك الذم والعقاب ولا ينافيه وجوب الصدور عنه بحسب ما فيه من الدواعي بعد تمكنه و
اختياره واستناد الوجوب اليه ولا منافاة بين مشيئته تعالى لصدور الشرك منهم وبين نهيه تعالى اياهم عنه فان مرجع الاول
الى احداث المقدمات المفضية الى صدور الشرك منهم بالاختيار على حسب ما لهم من الاستعداد كما هو قضية حكمته في
الصنع والثاني الى بيان حكم الشرك عنده من المكروهية وعدم الرضا به كما هو قضية حكمته في الحكم واما الجواب عن الوجه
الثاني فبما مر من الاجوبة الثلاثة المتقدمة من انه شبهة في مقابلة الضرورة فلا يلتفت اليه وانه ينافي وقوع التكليف
ما يتبع المعلوم بالاتفاق وانه منقوض باضاله تعالى لعلمه بها كعلمه باضالنا فيلزم ان لا يكون مختارا فيها وهو باطل بالاتفاق
مضافا الى جواب رابع به تنحل الشبهة وتقريره ان قضية العلم انكشاف الواقع للعالم لا التأثير في وقوعه وقد يوضح ذلك
انا لو فرضنا وجود فاعل يصدر عنه اضاله باختياره وفرضنا ان لا علم لاحد بشيء من اضاله اصلا كانت اضاله صادرة عنه
على وجه الاختيار ولا محالة لا شيء مما يدعى منافاته للاختيار فلو فرضنا علم عالم بها قبل وقوعها منه لم يتغير حال ذلك الفاعل
المختار في الواقع من جهة علم العالم بها بالضرورة وان فرض استحالة عدم مطابقة علم ذلك العالم للواقع لان مرجعها الى استحالة
انكشاف غير ما يقع من الفاعل باختياره له لا الى تأثير علمه في وقوع ما يقع منه ليلزم منه اضطراره في الفعل من جهة علمه به
وزوال اختياره عنه والا للزم مثله في العلم المتأخر مع استحالة تأثير اللاحق في السابق بل نرى بالضرورة ان حال هذا الفاعل
حال تعلق ذلك العلم باضاله كحاله حال عدم تعلقه بها في استناد اضاله الى اختياره وان شئت زيادة توضيح لذلك فانظر
الى عملك بترطيب الماء واحراق النار واضاءة الشمس مثلا تجد ان لا يكون عملك هذا مطابقا للواقع مع انك تعلم علما ضروريا
بان عملك بذلك مما لا اثر له في ترتب تلك الآثار عليها فاذا ثبت عدم مدخلية العلم في وقوع ما يتعلق به من الافعال
الاضطرارية ثبت عدم مدخليته في وقوع ما يتعلق به من الافعال الاختيارية لان الجهة جهة واحدة لا يعقل اختلافها باختلاف
ما تعلقت به وبهذا البيان يتضح الجواب عما ادعي في البيان الثاني من المنافاة الذاتية بين تعلق العلم بوقوع كل من الفعل والترك
وبين وقوع الآخر لانه ان اريد بالمنافاة الذاتية ما هو الظاهر منه من كونه مانعا من وقوع الآخر ومقتضيا لعدمه فقد عرفت
فساده مما مر حيث بينا ان العلم ليس كذلك وانه لا مدخل له في وقوع المعلوم ولا في عدم نقيضه وانما مقتضاه بل حقيقته الكشف
عن الواقع وان اريد به مجرد استحالة وقوع نقيض المعلوم ولو لا مر لغير العلم كاختيار الفاعل فبهذا الا انه لا يدل على نفي
الاختيار وبالجملة فالمستحيل هناك امران الاول وقوع غير ما يقع من الفاعل المختار ومرجع هذه الاستحالة الى وجوب الصدور
منه من جهة تحقق علته التامة التي من جملتها الاختيار والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار وقد حققنا في دفع الشبهة
الاولى انه لا ينافي الاختيار بل يحققه الثاني تخلف علم العالم عما علمه ومرجع هذه الاستحالة الى استحالة علمه بغير الواقع لا الى
سببيته للواقع واستناد علمه له وكذا يتضح الجواب عما ذكر في الوجه الاخير من ان القدرة على خلاف ما علمه تعالى قدرته على قلب علمه
جهلا وهو محال وذلك لانا نلتزم بان لا قدرة على قلب علمه تعالى جهلا لكن نمنع منافاة ذلك للقدرة على خلاف المعلوم وتوضيحه
انه تعالى لما كان عالما بالاشياء على ما هي عليه في الواقع فلا بد ان يكون علمه بالفعل الاختياري على وجهه من وقوعه عن الفاعل
على وجه الاختيار وح فمرجع الحاصل الى انه تعالى عالم بان الفاعل المختار يفعل كذا حال قدرته على خلاف ما يفعله فان ذلك معنى
اختياريته المستلزم لقدرة الفاعل على خلاف ما علمه تعالى من انه لا قدرة على قلب علمه تعالى جهلا كيف وقد علم بوقوعه منه في هذه الحالة

فقدرته

فقدرته عليه تحققت لعلمه تعالى بفعله على وجه لا يناقضه لزوما يلزم الغلب لذا فعل خلاف ما علمه تعالى لكنه ح فقد ثبت استحالة تخلف علمه تعالى
جملا واصلا الى استحالة علمه تعالى بخلاف ما يقع منك بعد ذلك لا الى استحالة قدرتك على خلاف ما علمه فانت قادر في نفسك على
خلاف ما علمه لكنه ح فحقه ان يعلم خلاف ما تعلمه وبالجملة تصدر الفعل من العبد بالاختيار اثر من آثار وجوده الذي هو فعل
من افعاله تعالى وكان علمه تعالى محيطا بما يترتب عليها من الآثار اختيارية كانت او اضطرارية لا يبقى هناك معلومان وقوع
الفعل من الفاعل وقدرته على تركه وبازاء هذين المعلومين علمان والمنافاة المذكورة انما يتحقق بين المعلوم الثاني و
العلم بالاول ولا يجدي فيه العلم بالمعلوم الثاني لانه اذا كان في نفسه منافيا للعلم الاول كان امرا ممتنعا تحققه فيمتنع العلم به
لانا نقول المعلوم الثاني ماخوذ في المعلوم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى القدرة كان اثرا من آثار القدرة
وجهة من جهاتها فلا يستقل عنها فرجع العلمين عند التحقيق الى العلم بالقدرة وبآثارها المترتب عليها واعلم ان ما ذكرناه من
منع استناد وقوع المعلوم فيما مر الى العلم انما يتم في علم غيره تعالى واما في علمه تعالى فانما يتم على مذهب الاشاعرة القائلين بزيادة
علمه تعالى ورود البيان المذكور على هذا القول في غاية الظهور ومن العجب العجاب ان الفخر الرازي مع موافقته لاصحابه
في القول بزيادة العلم على الذات قال بعد ان اورد الشبهة بالبيان الثاني لو ان جملة العقلاء اجتمعوا واداوا ان يوردوا
على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من اقول هذا القول اشنع القول اما ما ذكره في حق العقلاء من العجز
عن رد شبهته فناشئ عن فرط قصوره وضعف شعوره بحيث احس بنفسه العجز عن الجواب فقاس بها غيره من ذوي الالباب
واما المذهب الذي نسبه الى هشام بن الحكم فمن مفترياتهم الموضوعة عليه لان الرجل من اجلاء اصحابنا في الكلام ومن
خواص الكاظم عليه السلام يمتنع بعقل صدور هذا القول منه هذا واما على القول بعينية علمه تعالى لذاته كما هو الحق المحقق في محله
فلا يتم منع استناد الافعال اليه لاستلزامه منع استنادها الى الذات بل الوجه ح ان يقال استناد الافعال الى العلم كاستنادها
الى الذات فكما ان استنادها الى الذات ليس على وجه ينافي صدورها عن العبد على وجه الاختيار كما مر بيانه في دفع
الشبهة الاولى فكذا استنادها الى العلم فان الاستنادين من جهة واحدة اذ لا تعدد بينهما في الحقيقة واعلم ان قضية
القول بعينية العلم للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا متفرعا عليه وان لا يكون العلم باللوازم مستفادا من العلم
بالملزوم ولا العلم بالمركب متوقفا على العلم باجزائه ضرورة ان الوجوب الذاتي لا يجامع التوقف الاحتياج وقد اشير الى ذلك
في قوله عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر بل قضية بساطة الذات ان يكون علمه تعالى عين علمه
باخره والا لزم تركب الذات وان قدرته تعالى عين ذاته بل انه توقف على تقرر المقدور ح مرتبة فانه ولا على امكانه بل قدرته
وكان المقدور ممكنا كان علم وكان المعلوم على الوجه الذي علمه وكما ان تكثر المقدورات لا ينافي وحدة القدرة فكذا
تكثر المعلومات لا ينافي وحدة العلم وبالجملة فلا يقاس العلم الواجب بعلومنا الممكنة التي تتفرع على المعلوم وعلى العلم
بالملزوم بالنسبة الى لوازمها بواسطة وبدونها وتتعدد بتعدد معلوماتنا وما قررنا من عدم منافاة وحدة العلم لتعدد
المعلوم وما يبنيه العارفون لا منافاة بين وحدة الصنع وتكثر المصنوعات كما يقتضيه برهانهم على توحيد الافعال لا
كما فهمه بعض القاصرين من ان فردا من الممكنات كالعقل الاول صادر منه تعالى والباقي صادر من ذلك الممكن بواسطة
وبدونها وانه يستحيل خلاف ذلك لبطلانه بالعقل والنقل قال الله تعالى هل من خالق غير الله وقال تعالى الله خالق كل شيء الى
غير ذلك ولا يجدي ما يقال من ان صنع المصنوع صنع الصانع نظرا الى اقداره على ذلك لانه لا يوجب استغنائه تعالى ببعض مخلوقاته
على خلق بعض اخر وهو باطل كما سبق بل بمعنى انه تعالى صانع كل شيء بصنع واحد وان تعدد بالاضافة على حسب اختلاف مراتب
المصنوعات كما انه قادر على الاشياء بقدرة واحدة وعالم بها بعلم واحد وان اختلفت المقدورات والمعلومات في حد
ذواتها وينبغي التنبيه على امور الاول اختلاف العباد في الطاعة والعصيان مع تساويهم في القدر المعتبر في صحة التكليف
من السلم والعقل والقدرة ناشئ من اختلاف ارادتهم واختلافها ناشئ من اختلاف دواعيهم واختلافها ناشئ من
اختلاف ادراكاتهم وملكاتهم واختلافها ناشئ من اختلاف استعداداتهم ومنشا هذا الاختلاف امران الاول اختلاف
ذواتهم ولبابهم كما يدل عليه اخبار الطينة وقد اشير الى ذلك فيما روي من ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي
في بطن امه وليست الطينة جابرة على الفعل الجميل والقبيح وانما هي مستلزمة لصدوره عنهم بالاختيار عند عدم المانع
فالمخلوق من طينة العليين ياتي عند استجماعه للشرائط المعتبرة بالافعال الجميلة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي
الناشئة من تلك الطينة الطيبة بواسطة الملكات الجميلة المفاضة عليها لاهليتها لذلك والمخلوق من طينة السجين
ياتي بالافعال القبيحة باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشئة من تلك الطينة الخبيثة بواسطة الملكات

الرذيلة المقابلة لها لا لمثل الزلات الخاصة من الملكات على ما يليق بها من الاداء الكاملة لاستيفاء وعلى هذا البيان
يتزل ما ورد في حديث ان تمام انه يدخل النار ولا يكون الا بعض الاهل الجنة او شيئا ما ورد في حديث الخوض ان المراد
انه يدخل النار بعض المراتب التي تصدر عنه اشياء وانما يوجد البعض المذكور من نحو وان كان في اول الامر فيطلق ايضا الا انه
لما مكن رضه وقلبه بالحيل الواجبة بالجامعات الشرعية يوجد ما ان على تقصير في ذلك وكذا الكلام في سائر الاخلاق
الرذيلة التي توجد في سائر المكلفين كالبخل والحسد والكبر وغيرها فانها تكون بحسب عدم حصولها بهم بطريق
الاضطرار الا انهم قد يكون من بعضها بالجامعة وهذا قد يجامعه صاحب الاخلاق الرذيلة في رضها بحيث يصدر عنها
وكان الاخلاق الرذيلة مما يمكن سلبها بالجامعة كذلك الاخلاق الجميلة يمكن سلبها بالجامعة وكان صاحب الاخلاق
الرذيلة مامور بسلبها عن نفسه وقد يستحق العقوبة على التقصير في ذلك كذلك صاحب الاخلاق الجميلة مامور بالمحافظة
عليها مؤمر بتحصيلها وثبات صاحب الملكة الرذيلة قبل تمكنه من ازالتها كان معذورا في ترك ازالتها الا انه غير معذور
في العمل بمقتضاها ما لم يضطر اليه ثم المراد باستعداد الذوات لما يفاض عليها من الملكات ان لها من جهة كونها تلك
الذوات اهلية تلك الافاضة بمقتضى قانون الحكمة لا انه لا يمكن افاضة غيرها عليها فاستناد هذا الاستعداد الى الذات
كاستناد الفردية الى الثلثة والزوجية الى الاربعة فلا يعلل بامر غير الذات ولما كانت الذوات مجعولة ثم بما لها من
الاستعدادات وكانت الحكمة قاضية بايجادها او ايجادها واعطاها ما كانت طالبة بلسان الاستعداد فان كل شيء
عنده بمقدار وايتكم من كل ما سئلتموه ولا فرق في هذا البيان بين ان نقول بان المجعول بالاصالة هو الوجود او الماهية اذ
على الاول يكون الوجود الخاص المحدود بالحدود الخاصة مستعدا لافاضة ملكاته عليه وعلى الثاني يكون الماهية الخاصة
كذلك وهذا النوع من الاستعداد ينبغي ان يسمى بالاستعداد الذاتي والاستعداد الاصلي الثاني اختلاف الادراكات
والملكات والاحوال المكتسبة بواسطة الاعمال ويرجع سلسلة استنادها الى استعداد الذاتي ويعرف بعض الكلام في
هذا مما مر في سابقه وينبغي ان يسمى هذا النوع من الاستعداد بالاستعداد الكسبي والثانوي ومن هذا الباب زيادة الهدى
في حق المؤمن وربط قلبه وتثبيته ونحوها المشار اليها في قوله تعالى انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم
وقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وايتهم تقواهم وقوله ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا
بالقول الثابت وامثاله قوله تعالى وهو الذي حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فيمكن ان
يكون منشأ هذا النوع من الاستعداد والاستعداد الذاتي وكذلك من هذا الباب الطبع في حق الكافر واشباهه المشار
اليها في قوله تعالى ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم وقوله تعالى
واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم وقوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وقوله تعالى جعلنا قلوبهم قاسية وقوله جعلنا
بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا وقوله جعلنا
من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقوله ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم اعمالهم الى غير ذلك
واما ما اشير اليه في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا
يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فالظاهر ان منشأه الاستعداد الذاتي واعلم ان الدواعي و
ما يستند اليه من الادراكات والملكات والاحوال بكلا نوعيها المتقدمين وان كانت شرائط لصدور الافعال من النفس
الا ان لها عند التحقيق نوع اعداد لها في صدور الافعال التي تناسبها منها على وجه الاختيار فما كان منها معدا لصدور الخير
يسمى انعام العبد به بدون اعطائه ما يعارضه توفيقا وهو تفضل تعالى على العبد زائدا على القدر المعتبر في صحة تكليفه بما يصدر
منه معدا للطاعة وعمل الخير وقد يسمى تأييدا وهداية قال الله تعالى وايدهم بروح منه وقال لعيسى بن مريم اذ ايدتك بروح
القدس وقال لنبيه انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وتخصيص البعض به لاختصاص الاهلية بهم كما
يدل عليه برهان الحكمة وامتناع الترجيح من غير مرجح قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها ويختلف مراتبه
باختلاف مراتب الاهلية كما قال تعالى في حق انبيائه ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وقال في حق ملائكته وما منا الا له
مقام معلوم وما كان منها معدا لصدور الشر يسمى اعطاؤه بدون الانعام عليه بما يعارضه خذلانا واستدراجا قال تعالى
سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما وتوضيح ذلك ان النفس منبع الشرور والشهوات كما قال تعالى
حكاية عن يوسف ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي فان تركت بحالها لم يصدر منها باختيارها الا القبائح والمعاصي
وان انعم عليها بما يعارض به دواعيها وشهواتها سلمت من مفاسدها قال تعالى لنبيه ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم
شيئا قليلا وقال ولولا فضل الله عليكم ما زكى منكم من احد ابدا وقال الصادق لعمر بن حريث حين عرض عليه دنيته فاقره

عليه لا تقل

عليه لا يقال لمن هديت فضل الله هداك ويساعد على ذلك ما تقرر ثم ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك فان كان الكل منه تعالى بالاختيار وجوه عديدة وتصاريف كثيرة ثم قبل ذلك فكل من عند الله ولا ينافي تعميم
الآية تعلق الحسنات والسيئات في هذه الآية بحسن الطاعة والتذلل الى الله وبقبول ذلك لاحد الطاعة والمعصية
لانهم ما كانوا يسندون طاعتهم الى الله ومعاصيهم الى البخت وذلك ما اشعر به سياق ما قبل من ان الشر بمعنى الفتنة بحسب الورود مساقا
الى مساعدة بعض الاخبار على ذلك اذا عرفت ذلك تبين عند الله تعالى محسنات العبد منه وان العبد لمولى سيئاته منه ثم كما
ورد في الحديث ان شر عرق ذلك بعد اخر وهو ان الوجود على ما تقرر في محله منبع الكمالات والخيرات كان الشر منبع النقائص
والشرور فاذا قوي جانب الوجود وغلب على الشر غلبة آثاره على آثاره على حسب ما فيه من القوة وبالعكس وحيث ان الوجود منه تعالى
لانه فعله فهو اولى به وبآثاره كان الشر حيث كان من العبد لان حقيقته وذاته فهو اولى بها وبآثارها الثاني يطلق الاستطاعة
في حقنا تارة على الاستطاعة المقارنة لفعلها من الفعل او الترك وهذه استطاعة بلا قضية مقارنة لاثرها وتارة على ما تقدم
عليه وتسبقه كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وانزجر على الاستطاعة المتقدمة على الفعل او الترك وهذه استطاعة ناقصة لتوقفها
على حصول امور غير حاصلة وهي غير مستطاعة للعبد ان كان التقدير حصولها كيفما اتفق وبقاء ما كان حاصلا من القدرة و
شرائطها الحاصلة وحدوث ما كان منها غير حاصل كزمان الفعل وغيره والتعبير بهذه الاستطاعة يساوي الى فعله الفعل
والترك بخلاف الاستطاعة السابقة فانه لا يمكن بها الا على ما اوصفها من فعل او ترك لامتناع رفع الواقع وقد يطلق
الاستطاعة على ايم القسمين وحيث ان الاستطاعة الاولى هي الاستطاعة الحقيقية وردت في بعض الاخبار نفي استطاعة
العبد قبل الفعل وبعده اما من غير ما فعله كما قال الصادق لرجل من اهل البصرة ان الله خلق خلقا لفعل امرهم الله الاستطاعة ثم لم
يفوض اليهم فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوا لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا
فعلا لم يفعلوه لان الله اعز من ان يضاده في ملكه احد الحديث وقوله لان الخ تعليل لقوله لم يفوض كما هو واضح الثالث ان
البراهين العقلية التي تقدمت الاشارة اليها ان ما صدر منه تعالى من خلق لشيء او ترك خلق لشيء لا يكون الا لحكمة مرجحة وجهة
محسنة فانه لا يصدر منه تعالى الا الجميل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل ندعي بثبوتها اجمالا وان خفيت تفاصيله على
مدركات عقولنا ومنه يظهر حجة ما ذكره بعض الحكماء الفلاسفة من انه ليس في الامكان ابدع مما كان ولا فرق في ذلك
بين خلق المكلفين وغيرهم ولا في خلق المكلفين بين خلق الكافر منهم وغيره الا ان لبعضهم في خلق الكافر شبهة معروفة
وهي ان ذات الكافر اذا كانت مستعدة لصدور الكفر والطغيان منها بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الخارج ولو
بواسطة القدرة والاختيار وكان ذلك موجبا للخلود في النار ومستلزما للبقاء في العذاب المستدام فاي فائدة في
خلقه وايجاده والحال هذه بل الراجح ترك ايجاده فان العقلاء يؤثرون عدم مثل هذه الذات على وجودها ويرجحونه
عليه واما المؤمن الفاسق فالخطب بالنسبة اليه هين لانه وان ابتلي برهة من الدهر بقبائح اعماله الا ان فوزه بعد ذلك
بالنعمة الابدية المترتبة على ايمانه مما يرجح حكمة خلقه والجواب ان ايجاده ثم للكافر احسان منه بالنسبة اليه حيث اوجده
قادرا ومتمكنا من الايمان والفوز بثمراته من النعيم الابدي وعرفه ذلك وهداه اليه وكون ذاته مقتضية لاختياره
الكفر بعد اتمام الحجة عليه والوقوع في العذاب الابدي لا يصير احسان الوجود قبيحا في حقه بل الانكار انما يتوجه عليه فيما يوجد
مقتضيات العذاب منه لاستناده الى اختياره وقدرته وترجيح العقلاء عدمه على وجوده ليس بالنسبة الى موجده بمعنى ان
موجده لو ترك ايجاده لكان اولى بل بالنسبة الى الذات الكافر بمعنى انها لو كانت معدومة كان اولى لها من كونها موجودة
وكذلك الحال في كل تكليف لا يلتزم المكلف بمثاله فان التكليف بالنسبة الى المكلف راجح بمعنى ان صدوره عنا اولى من
عدمه للحكم الداعية اليه وبالنسبة الى المكلف مرجوح بمعنى انه لو لم يكلف لكان اولى له وايضا قد يشتمل خلق الكافر على منافع
عظيمة عائدة الى المؤمن من حيث تحمله اذاه ومعاداته اياه فان ترك ايجاده لادى الى تفويت حق المؤمن واضاعة ما يستعد له من
الفوز باجر الصبر على المشاق وتحمل بلوى المجاهدة وربما يفيد مثله ظنا في حقه وقد يجاب عن ذلك باجوبة اخر يظهر ما ظاهره
الوهن لا جدوى في التعرض لها هذا واعلم انه قد يتوهم ان الحجة المذكورة على تقدير صحتها لا ترد على الحكماء لان اللازم والاتفاقي
قد يكون لهما جهات واعتبارات وضعفه ظاهر لان اللازم والاتفاقي اذا لم يكن صدورهما بالاختيار امتنع اتصافهما
بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لما مر من ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالاتفاق ثم اعلم ان الدليل المذكور لو
تم لكان اخص من المدعى لان مفاده نفي التحسين والتقبيح في افعال العباد فقط والمقصود نفيهما مطلقا الثاني في كيفية
ثبوت التحسين والتقبيح وقد عرفت انهم اختلفوا في ان حكمهما للافعال هل هو لذاتها او لصفات لازمة لها او صفة
في القبيح دون الحسن او بالوجوه والاعتبارات والتحقيق ان من الافعال ما يتصف بالحسن بالذات كحسن الايمان ومن هذا الباب

حسن

وقد علم ان الفعل المستند الى الاستطاعة على قسمين الفعل وقد يجري الاول غير مستطاع بعد اثر كالقيام الفعل في وقت الجدار والثاني ينقسم الى جزء ماض وجزء مستقبل فالجزء الذي لا استطاعة له فيه والجزء المستقبل له استطاعة فيه فان قلت اسناد جزء ثابت وهو الجزء الحال الى قدرة الله لا يختلف له فارقا لان الدلالة لا تختلف له فارقا لان الان والحال الى جزء الحقيقة لا ينقطع المفروض الفصل المنزل في الدار المسمى الدار بحسب فاذا انتفى الطرف انتفى الظرف اذ لا معنى لوقوع موجود في المعدوم وهذا الذي قررنا هو مراد المص رحمه الله كذا في الحواشي

حسن الخلق بالاخلاق الجميلة كالجود والشجاعة ومنها ما يتصف بالقبح بالذات كقبح الكفر ومن هذا الباب الخلق بالاخلاق الرديئة
كالبخل والجبن ومنها ما يتصف بهما بالوجوه والاعتبار وهو الغالب كضرب اليتيم وتأديبا وقتل النفس ظلما وعدوانا واولى الحرمات
تشفيا وتداويا الى غير ذلك مما لا يحصر له وهذا بعد التنبيه عليه مما لا يخفى فيه ثم الذي يظهر من كلمات القوم في المقام وغيره ان القائلين
بالذاتية يريدون به ان الحسن والقبح مستندان الى ذات الفعل اعني تمام حقيقته وان القائلين بانهما صفات لازمة يريدون
انهما مستندان الى صفات غير مغايرة لتمام حقيقة الفعل ولو بحسب الخارج ولهذا اوردوا عليهم بما سيأتي ايراده ويؤكد ذلك ما
نقلوه عنهم في مبحث النهي من منعهم اجتماعه مع الامر في الجنس الواحد واعتذار بعضهم عن اجتماعهما في المجمع باعتبار وقوعه لله
والصنم بانه مورد النهي تعظيم الصنم وهو خارج عن حقيقة المجمع واما الذاتي بالمعنى الذي يقابل به العرضي كما هو المتداول
في السنة اهل الميزان فليس مراد هنا قطعا اذ لا يذهب وهم الى ان الحسن او القبح جزء من ذات الفعل او تمام حقيقته وقد يوجه كلامهم
بانهم يريدون ان الحسن والقبح من اللوازم الغائية للافعال المقيدة بالجهات الخاصة اعني الاصناف فيجعلون الحسن فاعلا للعلم
المقيد بكونه على وجه التأديب والقبح فاعلا للعلم المقيد بكونه على وجه التعذيب هكذا وعند ظهر توجيه القول بانهما صفات
لازمة للفعل ايضا ويفرق بينهم وبين قول الجبائية بان الجبائية يجعلون التأديب والتعذيب جهتين تعليليتين لحسن العلم وقبحه
فيكون بحسن العلم تارة لكونه تأديبا وقبحه اخرى لكونه تعذيبا وهذا التوجيه وان كان في نفسه قريبا لكن جهالة القائلين
بالذاتية وبالوصف اللازم عن وضوح الفساد واتضاح البطلان الا انه مخالف لما هو المتداول نقله عنهم في المقام وغيره كما
عرفت وحيث انا لم نقف على كتب اصحاب هذا المذهب لنعول بل اذن في معرفة مقالتهم على ما حكاه الاكثرون لكن قد يشكل
عليهم بان فعل الجوارح منحصر في الحركة والسكون وهما تمام حقيقة ما تحتهما من الافراد وان اختلفت بالعوارض الصنفية
والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة فان قلنا بان القوي منها يخالف الضعيف في امر عرضي فحكمها حكم السكون
وان قلنا بانهما يختلفان في الذاتي كانت الحركة جنسا لما تحتها من الانواع المختلفة بالشدة والضعف الا ان الشدة
والضعف مما لا مدخل لهما ولو غالبا في الحسن والقبح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة الى حقيقة الحركة فلزمها
ما يلزمها فيكون منشأ الحسن والقبح هو نفس الحركة وهي تمام حقيقة هذه الحركة وح فان قلنا بانهما ذاتيان لزم ان يكون
الحركات باسرها اما متصفة بالحسن او القبح وكذا الحال في السكون وفيما يتركب منه ومن الحركة فلا يمكن ان يتحقق بالنسبة الى
كل نوع الا حكم واحد واما كل صنف من الحركة او السكون اذا جعل مركبا مع صنف آخر من نوعه فلا يبعد ان يخالف حكم حكم
النوع لاتحادهما في تمام الحقيقة التي هي منشأ الحكم واختلافهما في العوارض الصنفية لا تؤثر فيه بناء على القول بالذاتية
جوابه منع انحصار الفعل في الحركة والسكون فان ما يلحقهما من العوارض الصنفية والشخصية وما يتسبب ان يحصل له الثالث
والتعذيب والضرب ايضا من فعل المكلف ضرورة استناد الجميع الى جعله وتأثيره وان كان في البعض بواسطة ولها في حد انفسها
حقائق متكثرة فمقتضى عدم خلو الافعال عن الحسن والقبح الذاتيين اتصاف تلك العوارض من حيث ذواتها باحد الوصفين ايضا
غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلا في حد ذاتها حكم وللخصوصية الصنفية اللاحقة لها لكونها حركة صلوتية او غضبية حكم ولما
تتسبب له الحركة مثلا حكم وهكذا والظاهر ان اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سيأتي فيندفع الاشكال ثم انهم اوردوا
على القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة امران الاول انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لها لزم ان لا يكون الفعل الواحد
حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل اما الملازمة فلاستحالة تخلف ذاتي الشيء عنه على ما تحقق في محله واما بطلان
التالي فواضح ضرورة ان الكذب قبيح وقد يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم او انقاذ بريء من باغ اذا انحصر طريق
التخلص فيه الى غير ذلك مما لا يحصر له وعليه يتفرع مسئلة جواز النسخ المتفق عليه بين اهل الاسلام واما الاعتذار
بان الكذب في الفرض المذكور لو تكاب لاقل القبيحين فان اريد انه باق فيه على صفة القبح بمعنى كون فاعله مستحقا
للذم كما هو المعنى المبحوث عنه فمخالف لحكم الضرورة اذ لا مندوحة عن الفعل والترك فكيف يترتب الذم على كل منهما مع
ان ذلك يؤدي الى التكليف بالمحال بناء على استتباع الحسن والقبح للتكليف على حسبهما كما هو المعروف بين العدلية وان
اريد زوال وصف القبح بالكلية لمصادمة جهة اخرى اقوى من جهته فقد بطل دعوى الاستناد الى الذات او لازمها لان
ما بالذات لا يتخلف الا ان يراد كون الذات علة له لولا منع منه مانع لا مطلقا ح يجوز التخلف في سقط الايراد ان الا انحلال
ما فهم القوم من كلامهم الثاني انهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لاجتمع النقيضان فيقول من قال لا اكذب غدا والتالي
باطل بيان الملازمة ان القول المذكور لا يخ اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التقديرين يجتمع فيه صفتا الحسن والقبح اما
على تقدير صدقه فلحسنه من حيث كونه صدقا وقبحه من حيث استلزامه وقوع متعلقه من الكذب وهو قبيح فيقبح ما
يستلزمه لان مستلزم القبيح قبيح واما على تقدير كذبه فلانه قبيح من حيث كونه كذبا وحسن من حيث استلزامه لعدم

وقوعه

وقوع متعلقه من الكذب وترك القبيح حسن فيمكن ما يستلزمه وحينئذ فكل من الصدق والكذب حسن وقبيح
باعتبار نفسه وباعتبار لازمه فيجتمع الوصفان في كل منهما وفي القول المتصف بأحدهما متناقضان لما لان القبح عدم
الحسن أو لانه يستلزمه فيلزم من اجتماعهما في القول المذكور اجتماع المتناقضين جيد وهو المقصود بالتالي وأما بطلانه
فواضح وقد يقرر اجتماع المتناقضين في كلام الغزالي على تقدير كونه صادقا يكون حسنا من حيث الصدق وقبيحا من حيث
استلزامه لكذب بكلام السابق وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب حسنا من حيث استلزامه لصدق الكلام
السابق ولو منعت قبح مستلزم القبيح ما لم يكن عله لم يندفع الاشكال بالثغاير الثلثة الاول ويبقى الاشكال على التقدير الاخير
وهو كاف في الابطال وقد يقال ان الايراد المذكور انما يشترك الورود على غيرهم لو شرك الاندفاع عنهم وعن القول بانها
لصفة لازمة وذلك لان القائلين بالوجوه والاعتبار ان جعلوا الحسن والقبح لاحقين لنفس الفعل لزم الاشكال المذكور
لامتناع ان يتصف فعل واحد بالحسن والقبح وان كان اتصافه بهما بالوجوه والاعتبار ضرورة ثبوتهما وان جعلوهما لاحقين
للفعل ماخوذا مع كل من الجهتين على الانفراد فيجري مثله على القول بالصفة اللازمة فان الفعل المأخوذ مع احدى الصفتين
غير ماخوذ مع الاخرى فلا يتم الايراد على هذا القول ايضا وضعفه ظاهر اذ القائل بالوجوه والاعتبار ان يجعل كلا من الكلام
حسنا بحسب كونه خلوا عن القبح لمكان التدافع بين الجهتين وان كان لا يرى جوازا لاحديهما والا تعين عنده ترجيح الاقوى ونحن
الاضعف وكيف كان فلا يلزم من مذهبه الاجتماع اذ ليس عنده من الصفات اللازمة بل حسن الصدق وقبح الكذب عنده
بالوجوه والاعتبار ولهذا قد يقبح الاول عنده ويحسن الثاني وأما الاعتذار باخذ الجهة تقييدية لا تعليلية فغير مجد
نفعا وذلك لان الجهة اذا اخذت تقييدية للفعل فحسن والقبح اما بطلان المقيد بشرط القيد او المجموع المركب وكلاهما
ممنوع اما الاول فواضح لزوم الاشكال المذكور عليه من اجتماع المتناقضين ولا اثر لاختلاف القيد مع اجتماع الضدين واتحاد
المقيد قطعا واما الثاني فلان تعلق الحسن بالمركب يقتضي تعلقه باجزائه في ضمن المركب وهو ينافي تعلق القبح به في ضمن
مركب اخر مع اجتماع التركيبين للزوم اجتماع المتناقضين في الجزء كما مر ولا فرق في ذلك بين التعلق الاستقلالي وغيره مع ان
احدى الجهتين هنا غير لازمة للفعل فلا يستقيم استناد القبح اليها على ظاهر مذهب القائلين بانها لصفات لازمة فصل
وتما يتفرع على المسئلة السابقة مسئلة التكليف بالمحال وقد اختلفوا فيه الى اقوال ثالثها التفصيل بين الممتنع الذاتي وغيره فيمتنع
منه في الاول دون الثاني واختاره الحاجبي وتابعها التفصيل بين ما اذا استند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فيجوز في
الاول دون الثاني واختاره جماعة من اصحابنا والمختار عندي هو المنع مطلقا وموضع النزاع ما اذا لم يستند الامتناع الى
ارادة المكلف بالنسبة الى الزمن الذي لم يرتفع فيه تمكنه منه واما اذا استند الامتناع الى ارادته فمع بقاء التمكن على
الفعل مما لا نزاع لاحد في جواز التكليف به فان المنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما لو اجب به لنا ان التكليف بالمحال قبيح باقسامه
فيمتنع صدوره منه تعالى اما الاول فلقضاء الضرورة به بعد ثبوت الاصل المتقدم من الحسن والقبح العقليين فان العقلاء يعدون
طلب المحال واقتضائه لغوا وهزوا موت فاعله الى السفه واما الثاني فلان علمه تعالى وحكمته وغناه يحيل صدور القبيح منه وذلك
واضح حجة القائلين بجواز التكليف بالمحال مطلقا انه تعالى كلف الكافر بالايمان مع انه ممتنع في حقه لانه لم يرده منه ولانه تعالى علم بكفره
ويمتنع الجهل في علمه تعالى وانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما جاء به النبي مع ان من جملة ما جاء به النبي انه لا يؤمن فيجب عليه
الايمان بانه لا يؤمن وهو محال وان التكليف بالمحال ممتنع وفي نفسه ولا مانع منه الا الامر العقلي وقد مر نفيه والجواب اما عن
الاول فبان عدم ارادته تعالى ايمان الكافر ان كان بمعنى عدم رضاه به فمم كيف وقد قال جل شانه ولا يرضى لعباده الكفر وان
كان بمعنى عدم مشيئته وتقديره فلا ينافي كونه باختيار الكافر وارادته وقدرته كما مر فلا يكون تكليفا بالمحال واما عن الثاني
فبان علمه تعالى وان استحال انفكاكه عن المعلوم لكنه لا ينافي قدرة الكافر وتمكنه كما مر بيانه فلا يكون تكليفا بخلاف المعلوم
تكليفا بغير المقدور واما عن الثالث فبان ابا لهب لم يكلف بالايمان بانه لا يؤمن بل اما ان يكون قد اخفي عنه هذا
الاخبار وكلف بالايمان بجميع ما جاء به النبي اجمالا او كلف بالايمان بما عدا ذلك او كلف بالايمان في زمن سابق بانه
لا يؤمن في زمن لاحق على ان هذه الوجوه الثلثة لو تمت لدل على وقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون بوقوعه على ما حكاه
بعضهم ومع ذلك فبطلانه معلوم من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها الى غير ذلك و
اما عن الرابع فبما مر بيانه احتج الحاجبي على جوازه في غير الممتنع الذاتي ببعض ما مر وعلى امتناعه في الممتنع الذاتي بانه مما يمتنع تصوره
وقوعه فيمتنع التكليف به فان التكليف بالشيء عبارة عن استدعاء حصوله فيتوقف على تصوره وتصور حصوله تصور الشيء
على خلاف ما هو به وهو محال ثم اورده على ذلك بايرادين تعرض لدفعهما الاول ان المستحيل كالجمع بين الضدين لو لم يمكن تصوره
لم يمكن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المتصور هو الجمع بين المختلفات وهو الذي

حكم بتعميمه وبان الممتنع هو تصوره مثبتا لا مطلقا والذي يلزم من ذلك امكان تصوره منفيا لا مطلقا فلا منافاة وتوضيح ذلك على ما
يحتمله هو ان المستحيل ما يمتنع ان يحصل له صورة في العقل كان يتصور شيئا وبجتماع النقيضين او بجتماع الضدين فتصوره اما
على سبيل التشبيه بان يلاحظ بين المختلفين كالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم يقول مثل هذا الوصف لا يمكن حصوله
في الخارج او على سبيل الفرض بان يقول انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض هذا ولا يخفى ما فيه لانه ان اريد
باستحالة تصور المستحيل الذاتي استحالة حصول صورته في الخيال فمسلم لكن يمنع توقف الطلب على امكان حصول صورته
المطلوبة في الخيال وانما يتوقف على امكان تصوره في الجملة وان اريد استحالة حصول صورته في العقل كما صرح به في
الموضح ثم كيف يعقل ان المفهوم الحاصل في العقل وحصوله فيه عبارة عن تصوره وذلك لان دائرة العقل اوسع من دائرة الخيال
والخارج من وجه وهذا بوجه الكليات بوصف الكلية في العقل ويمتنع تحققها في الخيال والخارج واما الوجه الثاني فضعيف
لان الحكم بالنفي فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات واما ما يقال من ان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع مطلقا بخلاف
الموجبة فانها تستدعيه فمعناه ان السالبة من حيث الصدق لا تستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر السلب بالنسبة
اليه مطلقا بخلاف الموجبة فان صدقها يستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر الايجاب بالنسبة اليه محققا او مقدرا
ويرجع ذلك الى ان انتفاء شيء عن شيء لا يستدعي وجود ما انتفى عنه بحسب الظرف الذي اعتبر الانتفاء بالقياس اليه لا محققا
ولا مقدرا سواء كان الظرف ذهنيا او خارجيا بخلاف ثبوت شيء لشيء فانه يستدعي ثبوت ما ثبت له بحسب الظرف الذي اعتبر
الثبوت فيه باحد الاعتبارين وليس المراد بان السالبة من حيث كونها حكما بالسلب لا يستدعي وجود الموضوع مطلقا كيف و
مورد السلب انما هو النسبة الحكمية كالايجاب بل ما يمتنع تعقلها بدون تعقل طرفيها الثاني انه لو امتنع تصوره لامتنع الحكم
الثبوتي عليه بانه ممتنع او معدوم فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته ويكفي ذلك في صحة طلبه واجاب عنه اولا بان المستحيل هو
الامر الخارجي دون الذهني المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور وفيه ان الامر الذهني المتصور عنوان للامر الخارجي
المستحيل ومرآة لملاحظته فكيف يكون المتصور اي الملحوظ بذلك العنوان غير المستحيل والا لاستحال الحكم عليه بالاستحالة
وثانيا بانه لو كان متصورا لكان ممكنا فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وفيه ان كون الشيء ممكن الوجود في الذهن
لا ينافي كونه ممتنع الوجود في الخارج فالحكم على الوجود الذهني بالامتناع ليس من حيث كونه موجودا في الذهن لامكانه هذا الا
بل باعتبار ما يحصل من ملاحظة اعني وجوده في الخارج فلا منافاة وكذا الحال في الحكم على الممتنع الذهني كحكمنا على الوجود
الخارجي بانه ممتنع التحقق في الذهن فانه حكم على العنوان الموجود في الذهن باعتبار كونه آلة ومرآة لملاحظة ما يمتنع تحققه فيه
فانه امتناع وجوده في الذهن لا ينافي امكان وجود وجهه فيه الحاكي عنه المعرف لاحكامه ولوازمه ومثله الكلام في الحكم
على النبي بوجود ذهنا وخارجا كقولنا المعدوم المطلق لا يحكم عليه بشيء ولا يشكل بان هذا ايضا حكم عليه لان المراد انه لا
يحكم عليه باعتبار نفسه لا باعتبار وجوده وكذا الحال في الممتنع وجوده ذهنا وخارجا كوجود الممتنع الخارجي وثالثا بان الحكم
على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره في الخارج وهو ممنوع لانه تصور الشيء على خلاف حقيقته وفيه ان تصور المستحيل في
الخارج لا يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته اي مفهومه كيف والتقدير انه تصور بمفهومه وانما يوجب كونه تصورا له
على خلاف حقيقته بمعنى ما يمكن تحققه به والفرق واضح حجة الفصل في الحال بين ما يستند استحالته الى اختيار المكلف و
غيره اما على منعه فيما لا يستند الى اختيار المكلف فما مر من حجة المنع واما على جوازه فيما يستند استحالته الى اختياره فهو انه لولا
لخرج كثير من افراد الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والتالي باطل اما الملازمة فلان الواجب اذا توقف على مقدمات مقدورة
وتركها المكلف فلا يخ اما ان يبقى التكليف فيه وهو التكليف بالمحال او لا فيلزم ان لا يكون وجوب الواجب مطلقا بل مشروطا
بحصول تلك المقدمات وهو المراد بالتالي واما بطلانه فواضح وادلة المستند على امتناع التكليف بالمحال هو حجة العقل وهو كما يجري
فيما اذا استند الى اختيار العبد اذ لا يقبح العقل بقبحه والجواب عن الاول انا نختار عدم بقاء التكليف بعد ارتفاع القدرة و
نمنع لزوم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اعتبر الزوجي بالنسبة الى زمن القدرة لعدم ما يوجبه وان
اعتبر بالنسبة الى ما بعده فهو لا يوجب ان يكون الوجوب مشروطا بل بقائه مشروطا ولا اشكال عليه اذ يكفي في عصيانه واستحقاق
العقاب فوت فعل الواجب بعد وجوبه بتقصيره واختياره ولا يعتبر في ذلك اتصال التكليف بزمن ترك الواجب بل يكفي
اتصال الاعمال التي تترتب من الفعل الاختياري بطريق الاضطرار باسرها مستندة الى اختيار الفاعل الذي يستند اليه الفعل
الاختياري فهي لاختياريته له بالنسبة الى زمن اختياره السابق بمعنى انه في زمن وجود الاختيار له في الفعل الذي توا
منه كان له ان يتسبب بحصولها بفعله او لعدمها بتركه وان كانت اضطرارية بالنسبة الى ما بعد زمن حصول ذلك الفعل
الاختياري حيث انه لا يتمكن من التسبب لعدمها والتكليف الغير عندنا انما يجوز ان يتعلق بها فعلا او تركا حال وجود

الاختيار

الاختيار واما بعد ارتفاعه فيمتنع بقاء التكليف بها ولا يلزم منه وقوعها بلا حكم بالنسبة الى ما بعد زمن الاختيار كيف وهي مورد التكليف
التي تحقق في ذلك الزمان وانما اللازم وقوعها بلا حكم بالنسبة الى ما بعد زمن الاختيار اذ لا تكليف بما فيه فهي واجبة مثلا
او محرمة بالايجاب السابق والتحريم السابق كما انها اختيارية بالاختيار السابق فليست واجبة او محرمة بايجاب مقارن او محرم مقارن
كما انها ليست اختيارية باختيار مقارن وقد مر التنبيه على ذلك في بحث المقدمة وعن الثاني ان حكم العقل بقبح التكليف بالمحال
يعم كلا من الصورتين كما يعمهما ما دل على عدم وقوعه من الايات والاخبار ولا فرق في ذلك بين التكليف الابتلائي وغيره وربما
فرق وهو ناشئ عن قلة التدبر ثم لا يقع ايراد صورة الامر من باب التهكم والاهانة او حمل المخاطب على الفكر والتحزن كما في قوله تعالى
قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وقوله تعالى ويدعون الى السجود وهم سالمون وكذا ما ورد في بعض الاخبار من ان من كذب
في رؤياه متعمدا يكلفه الله يوم القيمة ان يعقد شعيرة وما اشبه ذلك ان التكليف هنا بمعنى بيان طريق التخلص من عقوبة
تلك المعصية او التنبيه على العجز عن التخلص كالعجز عن عقد الشعيرة وربما يحتمل ان يكون عند التكليف متمكنا من عقدها
لكنه لا يفعله لصعوبته عليه حتى انه يستسهل العقوبة بالنسبة اليه ولعله من ذلك وامثاله ثبت الوهم فتميم نفي التكليف
بالحرج شامل المذاهب والاديان واما التكليف بما فيه عسر وحرج فنفي في شريعتنا ويدل عليه بعد الاجماع قوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة الى غير ذلك من
الايات والاخبار وبالجملة فالمستفاد منها قاعدة كلية وانه تعالى لم يكلف هذه الامة بالتكاليف الشاقة واما كلفهم بما دون
الطاقة فكل حكم يؤدي الى العسر والحرج بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده مرتفع عنا من اصله حتى بالنسبة الى الموارد
التي لا يترتب عليه فيها عسر وحرج اذا ناط الحكم بصورة تحقق العسر والحرج مقوما لها ثم الى العسر والحرج الاخر انه لو
اجبرنا الاكل والشرب او النظر او النوم او الكلام او المشي وما اشبه ذلك بقدر ما يندفع به العسر والحرج لادى الى العسر
الحرج واما الاحكام التي لا تؤدي الى ذلك الا نادرا فنفيها مقصور على الموارد التي يتحقق فيها العسر والحرج ومقدر بما
يندفع به الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وشرب المتحتم عند العطش الشديد وما اشبه ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا يتعدى
الى ما يزيد على القدر الضروري فاذا ارتفع المنع هنا بما يندفع به الحرج مما لا حرج فيه لندرة مورده مثل ما شاء وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقوله تعالى ذكره فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم ثم انه لما كان
المستفاد من الايات والاخبار والمتعلقة بالمقام ان القاعدة المذكورة مطردة في جميع جزئياتها غير مختصة في شيء من
مواردها ايتم المنة على هذه الامة من بين الامم برفع الاصر عنهم كما سيأتي التنبيه عليه فربما توجه الاشكال عليها باعتبار
ان جملة من الاعمال الشاقة قد ثبت التكليف بها في هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها وعلى دفعها فمنها الجهاد وهو من
اشق الاعمال لما فيه من تحمل الجروح واتلاف النفوس والاموال ووجوبه عند تحقق شرائطه معلوم من الدين والجواب
ان المعتبر في المقام ما يكون فيه حرج وضيق على اغلب الانام فلا عبرة بالنادر منهم نفيا واثباتا ولا ريب ان الاقدام في
الحروب مما يستسهله ويتعاطاه اكثر الناس لدفع العار عن نفسه وحماية ماله او من ينتسب اليه من اهله وعشيرته او لتشييد
اركان من يصله ببعض العطايا وينعم عليه ببعض الهدايا باذ لا تخالفه واهلاك من يعاديه ولا ريب ان هذه الدواعي
متحققة في نفس المؤمن بالنسبة الى جهاد الكفار مع ما له فيه من وجاء الفوز بعظيم الاجر وجسيم الذخر فينبغي ان يكون في
حقه اسهل وكذا الحال في وجوب المدافعة عن البيضة والامام وتحمل ما يتوجه اليهما من الاعداء والنبل وغير ذلك وان علم
بادائه الى التلف كما فعله اصحاب الحسين اعلى الله درجتهم وشكر سعيهم يوم الطف هذا ويمكن ان يقع اختلاف صدق العسر
والحرج باختلاف المصالح المقتضية للتكليف بالفعل فرب فعل عسر يعد سهلا بالنسبة الى ما يترتب عليه من المصالح
الجليلة وربما يعد ما دونه عسرا بالنسبة الى قلة ما يترتب عليه من المصالح الا ترى ان العبد مع كونه معدا للقيام بمصالح
سيده وحوائجه لو امره بمسير ايام لتحصيل مال يسير له كعشر دراهم بحيث لا يكون مقصوده الا تحصيل ذلك عد ذلك حرجا
وتضييقا على العبد ولو امره بمسير شهر لتحصيل اموال كثيرة له لم يعد حرجا وتضييقا عليه فكذلك العباد مخلوقون للقيام
بمحاسن الاعمال والتحرز عن قبائحها فاذا تأمل حسن الفعل او الترك وصعب على المكلف ولم يكن هناك ما يحسن تكليفه من جهة
الاختيار كان التكليف به حرجا واذا كمل حسنه وتناهى فيه لم يكن الامر به حرجا وان صعب على المكلف ويشكل باب مصالح
الامتثال لاوامره تعالى ونواهيه باسرها جليلة لما فيه من الفوز بالمثوبات الباقية والوصول الى الدرجات العالية بل اقل
تلك المثوبات اعظم من تحصيل اجل فوائد الدنيا بل كلها فينبغي ان يستسهل فيه جميع الصعاب فلا يبقى اثر لقاعدة
المسطورة وهو مخالف للايات المذكورة ويمكن دفعه بان تلك المثوبات وان كانت في نفسها جليلة الا ان اكثر العباد
لحجبهم عنها وضعف يقينهم بها مع غلبة حب الراحة عليهم وتطبيعهم على مراعاة المصالح الظاهرية لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة

[illegible]

بالمال التكليف لا يشتمل الجبر على النفس الى غير ذلك مما لا حصر له بل هذه مدرجة المعنى ومرجعها الى واحد وهو الاسم القيام به الا الاجل
عن التاس بل القاعدة جرا انه في الواجب المخير ايضا اذا تعين بعض الخارج من الخير لبيان الذي سبق ثم ان اشتمل الواجب
على مقدمة شديدة لا يحتمل مثلها عادة فلا اشكال في سقوط وجوبه التعيني وتخييره على وجه التخيير لو كان لم يبدل
اضطرا يتحمل حال عن المشقة كالتسلية المرة الشديدة مع امن الضرر او ابقاء وجوبه على وجه الاستحباب مع عدم البدل عند
عدم قيام دليل عليه وجهان من ان زوال الفصل يوجب زوال الجنس فيحتاج اثباته في ضمن فصل اخر الى دليل كما مر ومن
الجمع بين الحكمة التامة بوجوب الفعل والحكمة الناقصة بمنع الترك وهو اقوى ويدل عليه ثبوت الرجحان قبل دخول وقت
الواجب لعدم المانع فلا يعقل تحريمه بعده **فصل** ينقسم الحكم باعتبار المأخوذ الى شرعي وعقلي فالحكم الشرعي ما جعله
الشارع في الشريعة ما لهم يعمل يخرج بقيد الشارع ما جعله غيره ويتولنا في الشريعة ما جعله في غيرها كالاوضاع الشرعية
بناء على ثبوتها فانها جعل في غير الشريعة وان كان الموضوع له مجعولا منها وبالقيد الاخير مثل الصلوة والصوم ما جعله
الشارع في الشريعة وليس بحكم وعرف في المشهور بانه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير
او الوضع فالخطاب جنس وخرج بتقييده بالشرع خطاب غيره وبقيد المتعلق بافعال المكلفين الخطاب المتعلق بغير الافعال
كالذوات او بافعال غير المكلفين كفعل الصبي وينبغي ان يراد بالفعل ما يتناول الترك وافعال القلب فيدخل الاحكام
الشرعية المتعلقة بها وقد يمنع تعلق التكليف بالترك فلا حاجة اليه الى التعميم الاول وبقيد الحيثية خطاب المتعلق بافعال
المكلفين لا بالحيثية المذكورة كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولا فرق في ذلك بين ان يجعل ما
مصدرية او يجعل موصولة وبعضهم خص الاحتراز بالتقدير الاول ولا وجه له لتعلق الخطاب على التقديرين بفعل
المكلف ومن ترك قيد الحيثية كالغزالي فقد انتقض طرده بدخول ذلك فيه واشتهر التمسك باعتبار الحيثية في
المكلفين ورد به النقض بالاية الثانية من حيث ان الخطاب فيها ليس متعلقا بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين
وهذا لا يجدي في دفع فساد حده لتوجه النقض عليه بالاية الاخرى وبمثل انهم كانوا قوما فاسقين ويخرج الاحكام
الوضعية عنه والمراد بالاقتضاء ما يعم اقتضاء الفعل والترك مع المنع من النقيض وبدونه فيتناول الاحكام الاربعة
التكليفية ويبقى الاباحة وهي المراد بالتخيير ويندرج الاحكام الوضعية في قولنا او الوضع ومن ترك القيد الاخير
زاعما ان الاحكام الوضعية ليست باحكام حقيقة وانما تسمى احكاما باعتبار ما يلزمها من الاحكام التكليفية فقد خرج
عن مسلك السداد وارتكب ما هو معلوم الفساد لوضوح مساعدة عرف الشرعة على تسمية الجميع احكاما حقيقة وعلى
الحد المذكور اشكالات منها انه لا يتناول الاحكام المتعلقة بفعل النبي خاصة وهي المعبر عنها بالخواص لعدم عمومها
المكلفين بل لا يتناول الاحكام المختصة ببعضهم كوجوب ستر العورة على المرأة في الصلوة لعدم عمومها غيرها بل لا يتناول
شيئا من الاحكام لعدم عمومه لجميع الافراد فان الجمع المضاف كالجمع المعرف باللام ظاهر في العموم والجواب ان المراد بالافعال
والمكلفين الجنس فان الجمع المعرف قد يراد لذلك كما مر وح فيتناول الجميع لصدق الجنس على الجميع ويشكل بانه مجاز ولا
قرينة عليه وورود الاشكال لا يصلح لها الا ان يدعى مساعدة المقام عليه ومنها ان خطاب الشرع قد يتعلق بفعل المكلف
كصحة عمل الصبي او فساده وندبية الربح وكراهة المرجوح واباحة المباح في حقه والجواب ان الصبي ان كان اهلا للتوجه شيء
من الخطابات التكليفية اليه فهو مندرج تحت عنوان المكلف اذ لا يعني به الا من توجه اليه خطاب بالحكم غاية ما في الباب
عدم توجه تكليف الخاص اعني الوجوب والتحريم اليه وهو لا ينفي صدق عنوان المكلف عليه بالمعنى الاعم وان لم يكن
اهلا له اما عقلا كغير المميز او شرعا كالمميز عند من لا يعتد بعلمه فلا ريب انه لا حكم في حقه اصلا فلا يرد النقض الا بالحكم
الوضعي فان ثبوته في حقه لا يتوقف على توجه الخطاب اليه وسيأتي الجواب عنه ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية
المتعلقة بافعال غير المكلفين كسببية اتلاف المجنون لضمانه او بغير الافعال كطهورية الماء ونجاسة الاعيان المعهودة الى
غير ذلك والجواب ان المراد تعلقه بفعل المكلف في الجملة سواء كان ابتدائيا او ثانويا وتلك الخطابات وان تعلقت بغير
المكلف ابتداء الا ان لها تعلقا بفعل المكلف بطريق الاول واللزوم ولو شانا فلا اشكال وفيه تعسف ثم هذا التعريف كما ترى
انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث اثبت الكلام النفسي وجعلوا منه الحكم الشرعي واما على ما يراه اصحابنا والمعتزلة من بطلان
الكلام النفسي فالصواب ان يعرف بما ذكرناه او بمؤدى الخطاب المذكور ثم الحكم التكليفي ينقسم الى الاقسام الخمسة وقد مر وامّا
الحكم الوضعي فقد قسم ايضا الى اقسام خمسة السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد والغير مجتمع الخروج كثير من احكام
الوضع منها كالطهارة والنجاسة والملكية والحرية والرقية والزوجية والبينونة الى غير ذلك وينقسم الحكم العقلي ايضا الى
تكليفي ووضعي وينقسم الاول الى اقسام خمسة لان العقل اذا ادرك الجهات فاما ان يحكم بالحسن او بعدمه والثاني هو

من الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكم الفعل والترك [illegible]
وهذه احكام اربعة عقلية اعني الوجوب العقلي وحرمته وندبه وكراهته واما حكمه الوضعي فكحكمه بشرطية الفهم والقدرة
للتكليف وبسببية عدمها للسقوط وبصحة العمل الموقع على الوجه الذي امر به بكلا صحيفها وغير ذلك ثم اذ قد اتضح مما
قررناه في التقسيم حدود الاحكام التكليفية الشرعية والعقلية وان الواجب الشرعي ما الزم الشارع بفعله بمعنى انه طلب
فعله ولم يرض بتركه والواجب العقلي ما حسن فعله عند العقل وقبح تركه والحرام الشرعي ما الزم الشارع بتركه بمعنى انه طلب
تركه ولم يرض بفعله والحرام العقلي ما حسن تركه عند العقل وقبح فعله والمندوب الشرعي ما طلب الشارع فعله مع الاذن
في تركه والمندوب العقلي ما حسن فعله عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعي ما طلب الشارع تركه مع الاذن في فعله
والمكروه العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعي ما رخص الشارع في فعله وتركه وخير بينهما والمباح
العقلي المقدور الذي لا حسن في فعله وتركه **فصل** اختلف القائلون بالحسن والقبح العقليين في الملازمة بين حكم
العقل والشرع فذهب الاكثرون الى اثباتها اصلا وصار اخرون الى نفيها اصلا وفصل بعض فحقق النفي في الاحكام المتعلقة
بالفروع واثبتها في الاصول وذهب بعض الافاضل الى النفي في النظريات خاصة وتوقف شيخ الاشاعرة بعد التنزل عن اصله
ولابد اولا من تحرير محل النزاع فنقول نزاعهم في المقام يرجع الى مقامين الاول وهو المعروف بينهم ان العقل اذا ادرك بحسن
الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته او غير ذلك فهل يكشف ذلك عن حكم الشرعي ويستلزم ان يكون قد حكم الشارع
ايضا على حسبه ومقتضاه من وجوب او حرمة او غير ذلك او لا يستلزم ثم عدم الاستلزام يتصور بوجهين الاول ان يجوز حكم الشارع
بخلافه بان يحكم العقل بالاباحة مثلا ويجوز بعدم استحقاق فاعله الذم ويحكم الشارع بحرمته مثلا واستحقاق فاعله الذم وعلى هذا
فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل الثاني ان يجوز ان لا يكون للشارع فيها حكم العقل فيه بوجوب او
حرمة مثلا حكم اصلا لا موافقا ولا مخالفا وذلك بان يخلو الواقعة عن الحكم واساسا وعلى هذا فيجوز ان يكون حكم الشارع عند
هذا القائل مستلزما لحكم العقل بخلاف العكس المقام الثاني ان نقول اذا ادرك الحكم الشرعي وجزمت به فهل يجوز لنا
اتباعها ويثبت بذلك الحكم في حقنا اولا وهذا النزاع انما يتصور اذا لم يقطع العقل بالحكم الفعلي بل قطع بالحكم في الجملة بان اصل
عند اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل واما لو قطع بالتكليف الفعلي بان ادركه ملم غير متوقف على دلالة سمعية
عليه فالشك في ثبوته غير معقول وهذا الوجه ايضا انما يقتضي منع استلزام الحكم العقلي للشرعي دون العكس ولا يذهب عليك
ان النزاع على الاخير يعم جميع ما يستقل بادراكه العقل بما ينبغي على قاعدة التحسين والتقبيح وما لا ينبغي عليها وعلى الوجه
الاول يختص بالقسم الاول وربما يقرر النزاع في ان العقل اذا ادرك ان الفعل او الترك مطلوب له تعالى بطريق الالزام او بدونه
فهل يحكم بانه موافق لما صدر عنه تعالى من الاحكام التي انزلها على نبيه واودعها النبي عند اوصيائه المعصومين صلوات الله
عليهم اجمعين او لا اقول ان اريد بالطلب الالزام ما يتناول الشاني اعني ما يحتمل عند العقل ان يكون مشروطا بدلالة
العقل عليه رجع الى ما حررناه في المقام الثاني وان اريد الطلب والالزام الفعليين كما هو الظاهر من البيان المذكور فظاهر
السقوط وذلك لان القرار المذكور يتصور على وجهين الاول ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك انه تعالى اراد فعل كذا
في نفس الامر والواقع فهل يحكم ايضا بانه امر به فيما قرره من الشريعة او لا الثاني ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك مطلوبه
ومراده فهل يدرك ان الواقع ايضا على حسب ما ادركه او لا بل يجوز ان يكون الامر على خلاف ما ادركه وكلا الوجهين منتفيان
اما الاول فلانه انما يتصور المنع فيه على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان مدلول الامر يغاير الارادة ولا يستلزمها واما على
ما ذهب اليه الامامية وغيرهم من انه عينها او يستلزمها فلا يعقل الانفكاك فلا يتصور النزاع واما الثاني فلان ادراك
العقل للمطلوب ان كان ظنيا فلا معنى لعدم تجويز المخالفة للواقع وان كان قطعيا فلا معنى لتجويز مخالفته له هذا ان اعتبر
التجويز بالنظر الى عقل المدرك كما هو الظاهر والا فلا ريب في ان ظن المدرك بالحكم او قطعه به لا يوجب من حيث انه كذلك ظن غيره او
قطعه به اذا انفرد هذا فالحق عندي في المقام الاول ان لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل او قبحه وبين وقوع التكليف على
حسبه ومقتضاه واما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل او الترك وبين وقوعه فهو جانب الفعل من جملة جهات التكليف
فقد يقتضي حسن الفعل او قبحه حسن التكليف به او بتركه وقد لا يقتضي لمانع جهة اخرى في نفس التكليف هذا اذا اريد
بالملازمة الواقعة منعها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر لم يثبتها لكن المستفاد من كلمات القوم ارادة المعنى الاول
وسنشير الى المعنى الثاني في اثناء البحث وربما يظهر من بعض المحققين موافقتنا في المذهب واما في المقام الثاني فالحق
ثبوت الملازمة في الظاهر وعدم ما يدل على عدم ثبوتها في الواقع فلنا في المقام الاول دعوى بان لنا على اولها امورا الاول حسن
التكليف لا يبتلى فان الشريعة قاضية بحسن امر المولى عبده بما لا يستحق عليه من حيث انه فاعله المدح في نظره استنباط

لا يخلو

لامر العبد او انتهائه الله عنه غيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لما حسن ذلك واعترض عليه بعض المتاخرين
اولا بان نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس الفعل مصلحة وثانيا بان المراد بالامر قد يكون محض الامتحان كحكاية ابراهيم
عليه السلام اما هو في الامتحان لا في الفعل وثالثا بان تخصيص فعل بالامتحان دون غيره يستدعي جهة مقتضية ومصلحة معينة و
ان لم يدركه عقولنا دفعا للترجيح بلا مرجح ثم قال وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع اذا اطلع على طلبه للفعل من حيث هو
هذا الفعل سمي بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان اقول اما الاعتراضات
التي اوردها على الدليل المذكور فواضحة السقوط اما الاول فلان الابتلاء ليس من مصالح الفعل بل من مصالح الامر وكلامنا
فان محل النزاع من حيث كونه محل النزاع مما لا حسن له واما الحسن في التكليف والالزام به في مقام يحسن فيه الاختبار لا يتوقف
موافقة التكليف ايضا جهة من جهات الفعل ومصلحة من مصالحه بل داعية على بقية جهاته ومصالحه لما فيه من استجلاب منفعة
الثواب ودفع مضرة العقاب الراجح على سائر الجهات والاثار المترتبة عليه فبطل قولكم لا مصلحة في نفس الفعل او الترك اولا
جهة مقتضية لاحدهما لانا نقول ليس الكلام في الجهات المتفرعة على التكليف بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف وليس منها
الجهات المذكورة والا لدار فان قلت المراد بجهات الفعل ما يتناول جهات التكليف ايضا كونه مما يحسن التكليف به فيسقط الدليل
ولا يلزم المحذور لان تلك الجهات مغايرة للتكليف وسابقة عليه قلت حسن التكليف ح لا يقتضي حسن الفعل بالعقل الا
بواسطة صدور التكليف فيلزم على مقالة الخصم توقف صدور التكليف على حسن الفعل المتوقف على صدور التكليف
هو الدور وان اريد الحسن الثاني خرج عن محل البحث ولا كلام لنا فيه كما مر فان قيل التكليف الاختياري المقصود استحقاق
حال العبد بالعصيان والطاعة اذا تعلق بفعل فلا بد ان يتعلق به بقصد الامتثال لئلا يفوت الحكمة الباعثة على التكليف
اعني الاختبار فان موافقة الامر والنهي لا بقصد الموافقة لا يحقق الاختبار فالمقصود بذلك التكليف حقيقة انما هو امتثالها
ولا دور لان وجود المامور به مثلا موقوف على وجود الامر ووجوده موقوف على تعقل المامور به اعني الفعل المقصود
موافقة الامر لا على وجوده والا لزم طلب حصول الحاصل واما بحسب التعقل فهما متلازمان لانهما متضايفان وهو واضح
وح فقضية القول بالملازمة ان يكون للامتثال جهة محسنة له عقلا مع قطع النظر عن الشرع وهو كذلك ضرورة ان امتثال
اوامره تعالى ونواهيه حسن عند العقل وان قطع النظر عن حسنه الشرعي فلا يتم النقض قلنا حقيقة الامتثال هو الاتيان بالفعل
او الترك لموافقة التكليف المتعلق به فعلا فيتوقف امكانه في حق المكلف على تحقق التكليف فيتوقف اتصافه بالحسن ايضا عليه
لامتناع تحقق الصفة بدون الموصوف فحسنه متفرع على وقوع التكليف فلا يكون التكليف متفرعا على حسنه على انه
لو تم الوجه المذكور لثبت به المدعى ايضا اذ حسن الامتثال لا يختص بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة و
اما الثاني فلان المراد بالمراد بالامر ان كان هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بمقالتنا وليس فيه ما ينافيه وان كان المراد
به المطلوب بالامر اعني المامور به كما يقتضيه التفريع فواضح الفساد لان ابراهيم لم يامر بالامتحان كيف والامتحان من
لوازم صدور التكليف الابتلائي سواء فعل المامور او لم يفعل اذ على التقديرين ينكشف حاله بالاطاعة والمعصية
فيحصل الاختبار والامتحان وان اراد ان المطلوب منه مجرد امتحان ولده اسمعيل وانه راجع فمع عدم مساعدة سياق الاية
عليه ما لم يذهب اليه ذاهب ومع ذلك فلا تعلق له بالمقام كما لا يخفى واما الثالث فلان تخصيص فعل بالامتحان دون فعل
لا يستدعي وجود مصلحة فيه بمعنى كونه مما يستحق فاعله المدح من حيث كونه فاعله بل يستدعي كونه مما يتاتى به الامتحان
على القدر المقصود وهو يتبع مقدار مشقة الفعل وكلفته المراعى باستعداد المكلف واهليته فيجوز ان يكون تخصيص
بعض الافعال لحصول القدر المقصود من الامتحان به دون غيره ولو قدر هناك افعال متساوية في ذلك بحيث تعين
البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح ونلتزم على تقدير المنع بلزوم التكليف بالجميع على وجه التخيير ونقول لا بد من سبق
البعض بالذكر فيستغنى به عن ذكر الباقي واما ما ذكره اخيرا من قوله وبالجملة فهو مخالف لما قرره اولا من ان حسن
التكليف تابع لحسن الفعل اذ محصل كلامه هذا ان التكليف منه تعالى لا يقع الا اذا كان حسنا وهذا حق لا ينافي ما قررناه
الثاني التكاليف التي ترد مورد التقية اذا لم يكن في نفس العمل تقية فان امكانها بل وقوعها في الاخبار المأثورة عن الائمة
الاطهار مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار وان منعنا وقوعه في حقه تعالى بل وفي حق النبي ايضا فان تلك التكاليف متصفة
بالحسن والرجحان لما فيها من صون المكلف او المكلف عن مكائد الاعادي وشرورهم وان تجرد ما كلف به عن الحسن الابتدائي
وطريانه بعد التكليف من حيث كونه امتثالا وطاعة لا يقدح في ذلك لان الكلام في الجهة المتفرع عليها التكليف لا الجهة
المتفرع على التكليف وليس التكليف هنا لك بالمصلحة كما توهم مثله في الاختبار لانها من لوازم التكليف كالاختبار دون
العمل وليس التكليف ح صورة بل محضا مجردا الفاظه عن ارادة المعنى لبعده عن مظان الاستعمال مع ان التكليف في الحقيقة

على حسب

على سبب مؤدى تلك الانفاذ عند جهل الشارع بخلافها فلا باعث على صرفها عن ظاهرها وتجريدها عن معانيها مع صحة ارادتها
نعم يمكن اخراج ذلك عن موضع النزاع بتخصيصه بتكاليف تم او مع تكاليف النبي ولا يتطرق التقييد هنا الثالث ان كثيرا
من الاحكام المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ولو بحسب الظن او الاحتمال بحكم غير مطردة في جميع مواردها ومع ذلك فقد
حافظ الشارع على عمومها وكليتها حذرا من الادراء الى الاخلال بموارد الحكم كتشريع العدة لحفظ الانساب من الاختلاط حيث
اثبتها الشارع بشرائطها المقررة على سبيل الكلية حتى مع القطع بعدم النسب او بعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها
دبرا او مجردا عن الانزال والغائب عنها زوجها او المتروك وطئها مدة الحمل وغير ذلك فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم
او الظن بعدم النسب او عدم الاختلاط لادى الى تفويت الحكمة وحصول الاختلاط في كثير من الموارد بالتلبيس او الالتباس
وكذا الحال في تشريع غسل الجنابة لرفع رياح الاباط مع ثبوت استحبابه مع عدمها وكراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرشاش
وفي الاودية لكونها مظنة لفجاءة السيل مع ثبوتها عند القطع بعدمها الى غير ذلك فهذه الامور فعلا او تركا وان كانت
حسنها الابتدائي مقصورا على الموارد التي تشتمل على الحكم وقضية ذلك حسن التكليف بتلك الموارد خاصة لكن لما كان في
تعميم التكليف حكمة كمال المحافظة على موارد الحكم حسن تعميم التكليف فحسن الفعل في الموارد التي يتجرد عن الحكمة من جهة التكليف
وليس حسن التكليف من جهته والا لاندرج ما ذكرناه من ان الاحكام المذكورة معللة بتلك الحكم فقط ان لم يكن مظنونا
فلا اقل من كونه محتملا وهو كاف في اثبات ما اردناه من نفي الملازمة اذ تجويز العقل في ذلك ينافي حكمه بالملازمة فان قلت
يمكن تقرير هذا الدليل ايضا بالنسبة الى اكثر القواعد المقررة والضوابط الممهدة في الشريعة المقدسة فانها قد تتخلف عن
مؤداها وتفارق مقتضاها ومع ذلك فقد قررها الشارع على سبيل العموم الكلية كوجوب العمل بخبر الواحد و
الاستصحاب وشهادة العدلين والاخذ بظاهر اليد واقرار الكامل المختار وغير ذلك مما يقطع بتخلفه عن اصابة الواقع
ولا ريب ان العمل بتلك الضوابط انما يحسن ابتداء مع اصابة الواقع فان الحكم بمقتضى شهادة الزور وابقاء المرتهن وملكية
اليد العادية واقرار الكاذب قبيح لكن بعد ملاحظة تعذر الوصول الى الواقع غالبا وكون تلك الضوابط من الامارات
الموصلة اليه في الغالب يحسن عند العقل تاسيس تلك الضوابط ويحسن التكليف بالعمل بها حتى في مواضع التخلف مع عدم العلم
به لا لحسن العمل بها انما بل لتحصيل فوائدها في صورة الاصابة كما هو الغالب فحسن العمل بها في مواضع التخلف انما هو
بعد تعلق التكليف بها من جهته قلت ليس شيء من ذلك مما نحن فيه لاتصاف العمل بالجميع فيها بالحسن الابتدائي مع قطع
النظر عن التكليف غاية ما في الباب ان الحسن في غير الحسن منها لنفسه غيري نظرا الى اشتباه الراجح منها بغيره مع غلبة
جهته وليس فيه منافاة لما ذكروه الرابع الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة رفعا للكلفة والمشقة
عنهم كقوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان المشقة في الفعل قد يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في
حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك ما يحسن الابتلاء ولا يكون في الفعل مزيد حسن بحيث يرجح الالزام به مع المشقة
كما في الجهاد فالفعل الشاق قد يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام به لما فيه من التضييق على المكلف مع
قضاء الحكمة بعدمه الخامس الصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف القريحة يثبت الاحكام العقلية في حقه كغيره
من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بهما من التوسعة عليه
وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش وعدم الانضباط السادس ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال
مشروطة بقصد القربة والامتثال حتى انها لو تجردت عنه لتجردت عن وصف الوجوب كالصوم والصلوة والحج والزكوة
فان وقوعها موصوفة بالوجوب الشرعي او رجحانه مشروط بنية القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تتصف به مع ان
تلك الافعال بحسب الواقع لا تخرج اما ان تكون واجبات عقلية مطلقا او بشرط الامر بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين
يثبت المقصود اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشارع بعدم وجوبه واما على
الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل ولنا على الثانية انه اذا
حسن التكليف ووجب رجب سدوره عنه تع لان علمه وحكمته وغناه وقدرته تنافي وقوع خلاف ذلك منه سواء كان
بجانبه رجحانا وجوبيا او ندبيا وربما ترتب بعض الناس ان وجوب القصد ودينافي ندبية الفعل لان الوجوب والندب
صفتان متضادتان يمتنع توارد هما على محل واحد ومنشا هذا الوهم عدم الفرق بين الوجوب بمعنى ما يستحق تارك الذ
وبينه بمعنى ما يمتنع عدمه فالندبية انما تنافي الوجوب بالمعنى الاول والمعتبر في المقام انما هو المعنى الاخير فيتضح
حقيقة انه لا بد في ادراك العقل موافقة حكم الشارع واقعا لما ادركه من جهات الفعل من ان يدرك جهة التكليف وان
ليس فيها ما يصلح لمعارضة جهات الفعل وانه لا يكفي مجرد ادراك جهات الفعل نعم قد يدرك العقل ان الاذن ليس في

الرجحان

وجود

والمناقشة في الرابع
ان المشقة مانعة للالزام
والحكم العقل بالحسن
مع القدر المشترك

وفي الخامس ليس العقل
ان لم يتعلق التكليف والحكم
بل قد يحتمل تدارك
وبالجملة ليس

الفكر

التكليف ما يصلح لمعارضة جهات الفعل فيدرك موافقة حكم الشارع لما ادركه من الجهات وأنا على المقام الثاني ان احتمال
كونه التكليف او حسنه مشروطا بلوغه بطريق صحيح امكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد فلا يعتد به
العقل في اهمال ما ادركه من الجهات القطعية لظهور ان الاحتمال لا يعارض اليقين لا سيما اذا كان بعيدا او ليس في السمع
ما يدل على هذا الاشتراط لما استبينه من بطلان ما تمسك به الخصم وعدم قيام دليل صالح لمسواه ويدل عليه قوله تعالى
يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما يأتي ومن هنا يتضح ان جعل
العقل جهات التكليف وادراك جهات الفعل حكم في الذم بثبوت التكليف عملا بعموم الآيات وما في معناها من الاخبار
ولان قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها ان لم يعارضها مانع ولا يكفي احتمال ذلك اذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل
لمعارضة المقطوع به وقريب منه ما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه او قبحه وشك في وجود جهة
فيه تعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها لا يعتد باحتمال الجهة المعارضة اما لاصالة عدمها او لحكم العقل بقبح
الفعل او الترك والحال هذه حكما واقعيا وان كان مبناه على العلم ولهذا يستحق الذم عليه في حكمه وان انكشف بعده وجود الجهة
المعارضة فيه فان ارتكاب القبيح الظاهري قبل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظاهري الا ترى ان من علم بوجود في
احد الاناءين فجرى على تناول احدهما من غير ضرورة مبيحة له يستحق الذم بذلك عقلا وان بين بعد ذلك ان الذي
تناوله لا سم فيه وح فيرجع هذا القسم الى القسم السابق ويتناوله ادلته ومن هذا الباب حكم العقل بحرمة قتل الكافر
الزاني بذات المحرم وما اشبه ذلك قبل ورود الشرع واذا ثبت عندك ما حققناه اشتفاء الملازمة الكلية بحسب الواقع بين
حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر بالحرام الفعلي ولو ندبا والنهي عن الواجب الفعلي ولو تنزيها او ندب
واجبه او كراهة محرمه او بالعكس او التكليف باحد احكام الاربعة في مباحه او اباحة ما لا يحكم العقل او اخلاء الواقعة التي
حكم العقل فيها بحكم عن جميع الاحكام اما القسمان الاولان فلا ريب في امتناعهما بالقياس الى الحكم الواقعي وما يدل عليه
قوله تعالى قل ان الله لا يأمر بالفحشاء وقريب من ذلك النهي عن المندوب العقلي والامر بالمرجوح العقلي بكلا نوعيهما واما الثالث
فمحتمله وان كان قضية ما قررنا وقوع بعضها حجة القول بالملازمة امور الاول الضرورة قال بعض المعاصرين معنى كون
ما يستقل به العقل دليل حكم الشرع هو انه كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن بمعنى ان
فاعله يستحق المدح من حيث كونه فاعله ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم من حيث انه فاعله كذلك من الواضح ان العقل
يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه مما الزم الله عباده بفعله ولا يرضى بتركه كرد الوديعة وعلى بعضها بانه مما الزم الله بتركه
ولا يرضى بفعله كالظلم فظهر ان استقلال العقل بكل من الامرين امر واضح هذا محصل كلامه وليس بيانه على ما ينبغي لقصوره
عن افادة الملازمة ووضوحها كما هو المدعى وانما مفاده وضوح الحكم بكل من الامرين على ما يقتضيه العنوان بل العجب
بل كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن او قبيح عقلا كذلك من الواضح انه يستقل بالحكم على ما
هو حسن عنده انه حسن عند الشارع ومطلوب له وما هو قبيح عنده انه قبيح عند الشارع ومبغوض له وهذا كما ترى انما
يقتضي وضوح الملازمة عند العقل وهو وان بانتفاء المطلوب ان تم والجواب عنه واضح فما مر لا الا ثم ان العقل يدرك
موافقة حكم الشارع وتكليفه لما ادركه من جهات الفعل مطلقا بل من حيث يدرك انتفاء ما يمنع منه في نفس التكليف ولو اجمالا
كما سبق وادعاء الضرورة على خلاف ذلك غير مسموع نعم يتم ذلك دليلا في مقابلة من انكر دلالة العقل راسا الثالث
اجماع علمائنا الامامية بل وغيرهم ايضا من اكثر فرق الاسلام وسائر ارباب المذاهب والاديان على ان من جملة ادلة الاحكام
العقل ولهذا ترى بهم يقسمون الاحكام الى ما يستقل باثباته العقل وما لا يستقل ويمثلون للقسم الاول بوجوب قضاء
الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم وغير ذلك ويدل عليه ايضا قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى حيث فسروا
اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا منها ارسال الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام فلولا قولهم بثبوت
بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع لم يستقم جعل تلك الامور من باب اللطف بالمعنى الذي ذكروه اذ لا طاعة ولا
ح حتى يصدق عليها انها مقربة اليها او مبعدة عنها وعلى تقدير ثبوته بدونه لا يكون الا بطريق العقل وهو المقصود و
الجواب ان هذا البيان لا يقتضي قيام الاجماع على ثبوت الملازمة وانما يقتضي قيامه على ادراك العقل لبعض الاحكام وهذا
مما لا نزاع لنا فيه كما تبين من بياننا المتقدم نعم يتم ذلك حجة على من انكر دلالة العقل راسا الثالث لا ريب في ان العقل
بفطرته محمول على استحباب ما ادرك حسنه والالزام بفعله واستكراه ما ادرك قبحه والالزام بتركه وليس ذلك الخصوصية في
ذات العقل بل ذلك شان كل من انكشف له الواقع حق الانكشاف وادرك الانتساب الى ما هي عليه في نفس الامر بتنزهه عن
الاغراض والدواعي الفاسدة واستقام ذاته وفطرته وعلى هذا فمتى ادرك استحسن شيئا ادرك علم الشارع به واستحسنه

التتمة

واستقلاله لو اذا ادراك بحيث لا يدرك علم الشارع به واستكراهه له ولا يخفى بالحكم الشرعي لا استحباب الشارع للشيء المنضم الى
استحبابه الجائي وندبيته واستكراهه المنضم الى استكراهه المحرم وتنزيهه مستقلا له بادراك احد الامرين يوجب
استقلاله بادراك الاخر وذلك لما ثبت عندنا من ان الامر عبارة عن ارادة الفعل من المكلف والنهي عبارة عن ارادة
الترك منه والجواب ظ ما مر انا لا نم ان حسن الشيء او قبحه يستلزم وقوع الالزام بفعله او تركه من كل مكلف حكيم وانما
يسلم ذلك في حق من ليس له سلطان المالكية ولا تملك الجائزات بالانعام والانتقام كالعقل فان حكومته في الافعال
حكومة ارشاد وهداية لا حكومة سياسة وسلطنة وهذا لا يستحق الذم من يخالف العقل من جهة مخالفته لامر العقل او
نهيه بل من جهة عمله بقبح الفعل وارتكابه له واما من كان له رتبة السياسة والسلطنة فلا بد ان يراعي في احكامه الحكم التي
يناسب نظام السياسة ويحسن مراعاتها في القيام بوظايف السلطنة ضد يتوقف انتظام امر السياسة على وضع التكليف
الى امر معلوم كزمان البلوغ وان حصل عقل التكليف قبله او على اعتبار طريق في تعيين مورد الحسن والقبح غير العلم لكونه
اولى عنده من اناطة الحكم به او ما اشبه ذلك وقد يقتضي مقام السياسة اختيار العبد بالالزام ببعض الاعمال التي
يحسن اختيارها او ان يتجرد في نفسها عن صفة الحسن وقد يقتضي منعه عن تناول بعض المآكل اللذيذة المباحة عقلا
جزاء له على بعض اعمال القبيحة كقوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود ذلك جزيناهم ببغيهم الى غير ذلك فان شيئا من
هذه الجهات لا سبيل للعقل الى اعتباره بالنسبة الى احكام الرابع الامر بالقبيح قبيح عند العقل كالنهي عن الحسن فيمتنع
صدوره عنه تعالى لعلمه وحكمته وتعاليه عن شوب الحاجة والنقصان لا يقال لا يلزم من ذلك وقوع الامر بالحسن والنهي عن
القبيح ليتم الملازمة لجواز خلو الواقعة عن الحكم راسا فان الحكم امر جعلي ويجوز ان لا يكون للشارع في خصوص واقعة جعل
اصلا لانا نقول هذا الاحتجاج مبني على ما ثبت عندنا بالاخبار والاثار من ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا بينه
لنبيه وبينه النبي لاوصيائه فالاحكام كلها مقررة عندهم مخزونة لديهم وليس في الواقع واقعة خالية عن الحكم ويمكن
التمسك في دفع ذلك ايضا بما مر في الدليل السابق الا انه يخل بتعددها والجواب عنه ايضا ظ ما مر فانا نلتزم بقبح الامر بالقبيح
والنهي عن الحسن في حقه تعالى كما مر لكن لا يثبت بمجرد ذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع كما عرفت الخامس الايات الدالة
على ذلك كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة ان عدل
كل شيء وسطه ومستقيمه ضد الافعال مستقيمها ومستحسنها عقلا وقضية تعلق الامر به وعدم انفكاك حسن
الفعل عن امر الشارع به والفحشاء كالمنكر عبارة عن ما هو قبيح عقلا وقضية النهي عنه عدم انفكاك قبح الشيء عن النهي
الشرعي ولو عممنا الالفاظ الثلثة الى الترك لدل كل من الفقرتين على كل من الحكمين وقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش
ما ظهر منها وما بطن فانه يدل على ان كل قبيح عقلي محرم شرعا ولو عمم الفواحش الى الترك دل على ان كل واجب عقلي واجب
شرعا وفي هذه الاية دلالة على حصر المحرمات الشرعية في القبايح العقلية وقوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل
لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الدلالة ان المعروف هو الحسن العقلي والمنكر هو القبيح العقلي وقضية الامر
بالاول والنهي عن الثاني عدم الانفكاك في المقامين وجعل بعض فضل المتاخرين موضع الاستدلال بهذه الاية
قوله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الاستدلال به ان الطيب ظ فيما حسن فعله والخبيث فيما قبح فعله
فيستفاد حلية كل حسن وحرمة كل قبيح وقوله تعالى ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وامر
بالعرف وامثال ذلك ووجه الاستدلال بها ما مر والجواب من وجهين الاول ان هذه الايات لا تساعد على اثبات الملازمة
الكلية اما الاية الاولى فالمنع من كون المراد بالعدل ما يقابل القبيح بل ما يقابل الظلم تنزيلا للفظ على معناه المتبادر
الثاني سلمنا لكن لا اقل من تكافؤ الاحتمالين فلا يتم الدلالة سلمنا لكن لا عموم في العدل فانه مفرد معرف وهو ظ في الجنس
ولا دلالة لها ايضا على الحصر فيجوز الانفكاك من الجانبين مع ان الامر ظ في الايجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول
المندوب فان حملا على ظاهرهما دل على خلاف المقصود وان حمل الامر على مطلق الطلب والعدل على الحسن الواجب فمع كونه
احتمالا لا شاهد عليه غير مفيد لعدم افادته المساواة على الاول وعدم شموله للمندوب على الثاني وبهذا يظهر الكلام في
بقية الايات فان المراد بالفحشاء والمنكر ان كان ما يختص بالقبيح المحرم كما هو الظ لم يتناول الاية حكم المكروه فلا يتم المقصود
وان كان ما يتناول المكروه فان حمل النهي على ظاهره من التحريم دل على خلاف المقصود وان حمل على الاعم منه ومن الكراهة
فمع عدم قرينة عليه لا يفيد المساواة بين حكم العقل والشرع كما هو المدعى مع انها لا تفيد الحصر فيجوز تعلق النهي بغير القبيح
للاختبار والامتحان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الكلام في دلالة الاية الثانية والثالثة واما الاستدلال بقوله تعالى
يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فضعيف لانه ظ في تحليل الطيب من المأكول والخبيث منه لا تحليل الفعل الحسن

وتحريم الفعل القبيح وليس ذلك دلالة على مساواة الحكم الشرعي للجهة العقلية مع ان هذه الآية وردت بيانا لا ابتداء تشريعا كما
يدل عليه ما قبلها فلا يدل على تعميم الحكم الى سائر الشرائع وأما الآية الرابعة فمع ورود بعض المناقشات المذكورة فيها يمكن حمل
المعروف فيها على الواجبات الشرعية والمنكر على المحرمات الشرعية فلا يدل على المقصود وهذا الاحتمال وما بيناه في الآية الثالثة
ايضا وقد ظهر وجه المناقشة في الآية الاخيرة الثاني ان هذه الآيات لو سلم دلالتها على المقصود كما هو الظاهر من سياقها بعد ضم
بعضها الى بعض وملاحظتها بجملتها فلا ريب في انها انما تثبت بها ما ادعيناه من الملازمة الظاهرية دون الواقعية فان العام
اللفظي ما يقبل التخصيص عند قيام دليله السادس الاخبار الواردة في باب العقل والجهل فانها تدل على ان العقل ما يثاب به
ويعاقب به وعلى ان العقل ما يكتسب به الجنان وذلك كله دليل على حجية مدركاته والجواب ان المفهوم من تلك الاخبار ان الثواب
والعقاب لا يتحققان بدون العقل وهو مما لا كلام فيه ولنا ان العقل يستقل بادراك الاحكام الشرعية او ان الملازمة بين
حكم العقل وحكم الشرع متحققة فمن الاشعار لتلك الاخبار بذلك كما لا يخفى الحجج المنكرون للملازمة بوجوه الاول قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة فلا وجوب بدونها شرعا ولا حرمة والجواب اما
اولا فبان نفي التعذيب لا يقتضي نفي الاستحقاق والمعتبر في تحقق الوجوب الحرمة انما هو استحقاق العقاب لا وقوعه وقد
اعترض عليه بوجهين الاول ان الحرام الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع اخباره تعالى بالعدم وفيه انه
خروج عن محل النزاع لما عرفت من ان الكلام هنا في الواجب والحرام الشرعيين بمعنى ما يستحق فيهما العقاب تركا او فعلا لا كما
هو معناهما العرفي لا غير بل المعترض المذكور ايضا قد فسرهما قبل الاستدلال بذلك الا انه التجأ الى اختراع هذا المعنى هنا
تفصيا عن الاشكال المذكور وتخلصا منه على ان الحد الذي ذكره منقوض بالصغائر حيث ورد الوعد بالعفو عنها فلا يجوز
معه العقاب مع انه داخل في نوع الحرام قطعا الثاني ان الواجب الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة وتركه العقاب
من حيث انه معصية وعلى قياسه الحرام الشرعي واخباره تعالى بنفي التعذيب يوجب الباحة للفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية
فلا يتحقق وجوب ولا حرمة والجواب عنه ظاهر لانه ان اريد ان الواجب الشرعي او حرامه ما يوجب ترتب العقاب على الترك او
على الفعل او يجوز ترتبه عليه ثم كما مر وان اريد انه ما يوجب استحقاقه فمسلم لكن لا نم ان نفي التعذيب يدل على نفيه او يوجب
الاباحة كما عرفت في الصغائر مع استحقاق العقاب من حيث المخالفة والمعصية لا ينافي عدم وقوعه باخباره تعالى تفضلا منه على
عباده واما ثانيا فبان غاية ما يقتضيه الآية عدم التعذيب قبل البعثة وهو لا ينافي وقوعه بعدها اذ لا ريب ان المقصود
بهذا البحث انما هو بيان الحال بالنسبة الى هذه الامة حيث لا غرض لنا بالبحث عن احوال غيرهم وظاهر ان البعثة متحققة في حقهم مع وصول
كثير من الاحكام اليهم تفصيلا ووصول الباقي اجمالا مستفادا مما دل على انه ما من واقعة الا ولها حكم معروف عند اهله وما ذكر
نفي التعذيب بالنسبة اليهم غاية ما في الباب ان يدل على نفي التعذيب في حق من لم يتحقق في حقه البعثة كاهل الفترة وذلك
على مذهب العامة ومع ذلك لا تدل على نفي حجية العقل بالنسبة اليهم لجواز ان يكون عقولهم قاصرة عن الاستقلال بشيء
من الاحكام واما على مذهب الامامية الخاصة من عدم خلو زمان عن البعثة فيجوز ان يكون المراد ان التعذيب انما كان بعد البعثة
واتمام الحجة وكمالها فيكون مسوقا لبيان من يستحقه وتنبيههم في العقول انه لو لم تقع البعثة لم يقع التعذيب و
نظيره شائع في الاستعمال الا ان فيه خروجا عن الظاهر واما ما يقال من ان المراد بحيث الرسول بعثه بالبيان التفصيلي وبحيث
اياه الى المكلفين لا البيان الاجمالي وان قام العقل ببيان التفصيلي فيجوز احتمال لا يتم به الاستدلال لجواز ان يكون المراد بعثه
بالبيان في الجملة بل ربما كان هذا اوفق بظاهر الاطلاق وان استبعد ذلك من حيث ان لا مدخل في جواز التكليف بالاحكام
التي يستقل بها العقل بالتبليغ غيرها من الاحكام لدفعه بانه لا ريب في ادراك العقل فيما يستقل به تماما كاملا ويتقوى بعد
البعثة والتبليغ واو في غيره لا يستقل به الشرع في جملة وعلم بانه تعالى لم يهمله في افعاله فلا غرو في ان يكون لمثل ذلك
مدخل في التعذيب على انا نقول حال العقل الكاشف عن الحكم معلوم اجمالا حال الاجماع والضرورة والسيرة الكاشفة عنه
فهما بمنزلة الواحدة في الكشف فان قلت هذه كاشفة عن صدور البيان عن المعصوم بطريق القول او الفعل او التقرير اذ لا
بد لها من مستند يرجع الى احد هذه الامور فلذا لنقل ايضا كاشف عن بيانه تعالى في الجملة ولولا وصايته للاخبار الدالة على ان
جميع الاحكام محفوظة عند اهله اي الائمة باملائه وتعليمه فالعقل الكاشف عن الحكم كاشف عن هذا البيان ايضا غاية ما قد يقال ان الاجماع والضرورة تكشفان
هناك من الفرق ان الاجماع والضرورة تكشفان اولا عن البيان ثم عن الحكم فالعقل يكشف اولا عن الحكم ثم عن البيان بملاحظة
تلك الاخبار وهذا لا يصلح فارقا في اندراج تلك المدارك في الآية دون العقل واما ثالثا فبان الآية على بيانهم انما
يقتضي نفي الوجوب والحرمة اذ لا يعد في البواقي فلا يقتضي نفيه نفيها واعل الخصم يخص الدعوى بها او يتمسك في
التعميم بعدم القول بالفصل وهو كما ترى واجاب بعض المعاصرين عن اصل الحجة بان الآية على تقدير تسليم دلالتها على

ما ذكروه ظنية وهي لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل القطعي بل لا بد من تأويلها أو صرفها عن ظاهرها إما بالتخصيص أو تنزيلها
منزلة الغالب أو يجعل بعثة الرسول مجازا عن مطلق إتمام الحجة أو يجعل الرسول أعم من الرسول الظاهري والباطني كما يرشد إليه
ما ورد من أن لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول وهذا الجواب حسن غير مستقيم على إطلاقه وذلك
لأن استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي وإن كان أولويا لا ظاهرا يلتبس في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز
تعويله عليه ولهذا يصح عقلا أن يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة أوامري ونواهيّ على ما تقطع به من قبل عقلك
أو يأدي إليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل إليك بطريق المشافهة أو المراسلة أو نحو ذلك ومن هذا الباب ما
أفتى به بعض المحققين من أن القطاع الذي يكثر قطعه الأمارات التي لا يوجب القطع عادة يرجع إلى المتعارف ولا يعول
على قطعه الخارج منه فإن هذا إنما يصح إذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا فيرجع إلى ما
ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لمنافاته الحكمة
فعليه قطعية وقد لا يستقل بذلك لكن يستقل بحجية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع والاحتجاج بالآية على تقدير دلالتها
إنما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور إنما يقتضي منع دلالتها على القسم الأول الثاني الأخبار الدالة على أن لا
تكليف إلا بعد بعثة الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وما دل على أن على الله بيان ما يصلح الناس
وما يفسدهم وأن لا يخلي زمان عن إمام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وما دل على أن أهل الفترة وأشباههم
معذورون وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر قال بني الإسلام على خمسة أشياء إلى أن قال أما إن لو أن رجلا
قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته
إليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان وقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فإن المستفاد منه دخول
ما لا ضرر فيه في المباح مع الجواب إما عن الأول فبأن نفي التكليف قبل البعثة كما يصدق بثبوت زمان لا تكليف فيه على
المكلفين الموجودين فيه كذلك يصدق بعدم خلو زمان من البعثة بل الثاني هو المتعين لما تحقق عندنا بالأخبار المستفيضة
بل المتواترة من أنه لم يخل زمان عن وجود نبي أو وصي والبينة لا تختص ببيان الرسل بل يتناول بيان العقل أيضا لا
سيما بعد تقرير الرسل على حجيته ومع الإغماض عن ذلك فغاية ما يلزم عدم ترتب الهلاك والحيوة على مدركات العقل
قبل كمال وضوح الحجة بتأكيد السمع وهما أخص من ترتب العقاب والثواب المستلزم لتحقق الحرمة والوجوب وأما عن
الثاني والثالث فبأن وجوب البيان والتعريف لا ينافي ثبوت التكليف بدونهما حيث يستقل بإدراكه العقل ويمنع
من وقوع البيان والتعريف أو وصولهما مانع فيكون البيان والتعريف فيما يستقل به العقل تأكيدا لا تأسيسا مع أن بيانه
تعالى كما يصدق ببيان أنبيائه وحجته كذلك يصدق ببيان العقل إذ يكفي في إضافة بيان العقل إليه تعالى كونه مقدرا إياه من
الوصول والإدراك كما يكفي مثله في إضافة بيان أنبيائه وحجته إليه وأما عن الرابع فبأن معذورية أهل الفترة لا تدل
على عدم حجية مدركات العقل لجواز قصور عقول أهلها عن الاستقلال بإدراك شيء من الأحكام إما لقصورها في حد
ذاتها أو لعدم الفهم بالشريعة ومجرد احتمال إدراكهم لبعض الأحكام لا يكفي في صحة الاستدلال وأما عن الخامس فبأن المتبادر
من أعمال الأعمال المذكورة سابقا من الصوم والصلاة والصدقة والحج لظهور الإضافة في العهد وظاهر أن ليس للعقل
مدخل في ذلك مع أن المدار ليس على مشاهدة الدلالة والحضور عند وقوعها بل على الاطلاع عليها ولو بما يكشف عنها كالخبر
والإجماع ولا ريب أن العقل أيضا كذلك فإنه إذا كشف عن الواقع كشف عن وقوع دلالة الولي إليه فإذا عمل به من حيث كونه دالا إليه
كان عملا بدلالته على أن نفي الثواب لا يستلزم نفي العقاب ويكفي ثبوته في إثبات حقيقة الوجوب والتحريم وأما عن الرواية
الأخيرة فبأن الظاهر منها إباحة كل شيء جهل حكمه بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فإن التقييد بغاية ورود النهي لا يلائم ما علم
ورود النهي فيه ابتداء مع أن ورود النهي أعم من وصوله بطريق السمع فيتناول ما إذا ورد النهي واستكشفنا عنه بالعقل
كما أنه يتناول ما إذا ورد واستكشفنا الإباحة عنه بالإجماع والضرورة على أن الشيء ظ في الفعل والنهي ظ في طلب تركه
فدلالة الرواية على بقاء الشيء على وصف الإطلاق وإن ورد الأمر به وهذا غير مستقيم فلا بد من تقييد الشيء بما لا يحتمل
الوجوب فلا يتم الدلالة على تمام المدعى ويمكن تعميم النهي إلى النهي عن الترك فيتناول القسمين ولكنه بعيد نعم هذا
الإشكال إنما يتجه على رواية الشيخ فإن فيها الأمر أو النهي وقد يجاب بأن ورود النهي أعم من وروده بالعقل أو الشرع وهو
بعيد نعم لا يبعد أن يؤل المفهوم منه إلى الأشياء التي لا يستقل العقل بإدراك حرمتها وهو قريب إلى ما ذكرناه ثم من
المتأخرين من بالغ في توجيه الاستدلال بالرواية فنزلها تارة على الإخبار على أن المعنى كل ما لم يرد من الشارع منع فيه
ولم يصل البيان إلينا فالحكم عليه بالمنع الشرعي وإن منع منه العقل لعدم إدراك العقل للعلة المقتضية لحكم الشرع فينبغي على

أصالة

لمسألة البراءة حتى يصل النهي فذلك على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه واجري على الاشاعرة
معنى ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي وان ادرك العقل قبحه واعترض عليه بعض المعاصرين بان النص الاطلاقية انشاء حكم بالاباحة
نعم بالمنع من الحكم بالمنع الشرعي اذ ليس وظيفة الامام بيان الموضوعات من عدم جواز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح
بل وظيفته بيان الحكم فيرجع المعنى الى ان ذلك ليس بحرام شرعي ويلزمه ان يكون مباحا فيرجع الى المعنى الثاني ويتحد الوجهان
ولا سبيل الى الفرق بان المراد على الاول افادة الاباحة الظاهرية نظرا الى اصل البراءة وعلى الثاني افادة الاباحة الواقعية لانه لا يحصل
الحكم معنيا بغاية كما يدل عليه كلمة حتى بناء على الحمل على الاباحة الواقعية فقد احتمل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان مراد المستدل بقوله
لا يحكم عليه بالمعنى الشرعي لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا الخبر قطعا لاحتمال في نفسه المطابقة وعدمها لا يبقى فيلزم الكذب لوقوع
الحكم بالمنع من المخالفين في المسئلة لانا نقول المراد عدم وقوع الحكم الصحيح كما يدل عليه قوله ثانيا لا يصح الحكم ووقوع حكم
الصحيح منهم ثم كيف لا والكلام في نفي حصره فلا يلزم الكذب والاظهر ان ينزل كلامه على ان قوله كل شيء مطلق يحتمل ان يكون
اخبارا عن الحكم الثابت للاشياء في الشرع قبل ورود النهي من الاطلاق ولو ظاهرا وان يكون انشاء منه لذلك وهذان في
الوجهان يجريان ايضا في مثل قولهم يجب كذا او كتب عليكم كذا او هذا واجب او فريضة ثم ما ادعيه من ان التهديد بالعقاب بناء
كون الحكم واقعيا بظاهره فاسد لان كثيرا من الاحكام الواقعية مغياة بغاياة بل الوجه في ضمان ما لا يعقل من الحكم
الواقعي الا ما استند عدم تعلقه بالمكلف الى عدم علمه به ولا من الحكم الظاهري الا ما استند تعلقه به الى علمه به او بعدم علمه
بالحكم الواقعي اذا كانت الاباحة منوطة بعدم العلم بخلافها كما هو نص الرواية كانت حكما ظاهريا وكان خلافها حكما واقعيا
لا محالة فلا يرد النقض بالصلوة في الثوب المستصحب الطهارة لان المراد عدم العلم من حيث الموضوع وسيأتي
لهذا مزيد تحقيق في محله الثالث ان الثواب والعقاب لا يترتبان الا على الطاعة والمعصية وما انما يتحققان بموافقة الاوامر
النواهي اللفظية او مخالفتها فحيث لا امر ولا نهي لفظا لا اطاعة ولا معصية فلا ثواب ولا عقاب فلا وجوب ولا حرمة لا يقال
لا نم انحصار صدق الاطاعة والمعصية في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته بل يعم اللفظي وغيره لانا نقول القدر الثابت من
الادلة وجوب اتباع القطع او الظن الحاصلين من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيرها والكلام في التعويل على هذه
الطريقة كالكلام في التعويل على الرؤيا فكما لا دليل على جواز التعويل على الثاني فكذلك على الاول والجواب المنع من انحصار
صدق الطاعة والعصيان في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته والعرف والعادة شاهدان بذلك ولو سلم فترتب الثواب و
العقاب لا يناط بالخطاب اللفظي الا ترى ان المولى اذا لم يأمر عبده بالمحافظة على امواله او لم ينهه عن اتلافها فامكن التلف
منها او اتلفها انه يعد مستحقا للعقاب لفعله ما يسخط المولى كما انه اذا حافظ عليها او تمانع من اتلافها طلبا لرضى مولاه
كان مستحقا للمدح والثواب لفعله ما يرضي المولى وانكار ذلك مكابرة ظاهرة واستحقاقهما كاف في تحقق الواجب والحرام
الشرعيين على ما علم من تعريفهما ولو سلم اختصاص صدق الطاعة والمعصية بموافقة الخطاب اللفظي ومخالفته وانهما لا
يتحققان في الفرضين المذكورين لكن لا ريب في استحقاق الثواب في الاول لفعله ما يرضي المولى والعقوبة في الثاني لفعله
ما يسخط انكاره مكابرة بينة وحصول في المقام كاف في تحقق الوجوب والتحريم الشرعيين اذ المعتبر فيهما على ما علم من تعريفهما
انما هو استحقاق العقوبة على الترك والفعل ثم حجية القطع ضرورية تشهد بها الفطرة السليمة فلا معنى لمطالبة الدليل عليها
ولو كان حجيته مستفادة بالتولد او التسلسل اذ لا يزيد دليلها على كونه مقطوعا بصحته وباستلزامه اياها فيكون حجية
كل من القطعين على هذا التقدير نظرية متوقفة على الدليل فان عاد الى الاول لزم الدور والا تسلسل واما تنظير ذلك
بالرؤيا فان كان بالرؤيا المقطوع بصحتها وصدقها فعدم حجيتها لعدم دليل عليها فاسد كما عرفت وان كان بالرؤيا المحتملة
للصدق او المظنونة الصدق كما هو الغالب فالتنظير باطل وان اريد التقريب فلنا تنظير العقل الذي فينا بالالهام الذي
يوجد في الانبياء والائمة فكما ان مدركاتهم بالالهام حجة في حقهم بالضرورة من غير حاجة الى قيام دليل عليه كذلك مدركات
العقل حجة في حقنا ولا حاجة الى قيام دليل عليه الرابع ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكليف فيما يستقل به العقل يقتضي
الخطاب به في ظاهر الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف قبيح ومقتضى ذلك عدم ترتب العقاب على ما لم يرد به خطاب
في ظاهر الشريعة وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف فيه والجواب المنع من قبح العقاب بدون اللطف مطلقا وانما المسلم قبحه
بدون اللطف اللازم في التكليف كالبيان فيما لا يستقل به العقل سلمنا لكن يكفي في حصول اللطف اعتضاد العقل بالعمومات
الدالة على حجيته كالآيات المتقدمة بالنسبة الى الموارد التي ساعدنا على دلالتها على حجيته فيها وان ادعاء اعتضاده بحجية
خصوصيات واردة فتوجه المنع عليه جلي لان عموم المتقدمة يعمه في تأسيس الآية [illegible] العقل [illegible]
استقل به [illegible] تأويل ولا بد ذهب عليك ان اهل الكلام تمسكوا بالمقدمة الاولى على [illegible] بعث الانبياء [illegible]

التي هنا المواعيد بما من وجوب كل لطف عليه تم فلو تم ما ذكره ودل على وجوب تطابق العقل والنقل لا عدم حجيته الا ان يستكشف
بعده عن شاهد حكم العقل لكنه خلاف ما يراه المستدل لانه يلتزم بحقيته ولا يقول بحجيته او يشترط الحكم في الكبرى بان لا يمنع مانع
لكن هذا ربما يقدح فيما ضدوه من وجوب الاسئال واجاب الفاضل المعاصر عن الحجة المذكورة بعد تسليم وجوب اللطف في
الجملة بالمنع من وجوب كل لطف وانت خبير بان هذا المنع مما لا مساس له بكلام المستدل اذ لم يتمسك بوجوب اللطف مطلقا بل بحجية
حجته على عدم وجوبه كك كما نبهنا عليه ثم يرد المنع المذكور على كبرى حجية المتكلمين ويشبه ان يكون المجيب قد خلط بين
الحجتين فاورد على احديهما ما يرد على الاخرى لتقاربهما ويمكن التكلف بحمل الوجوب في كلامه على الوجوب الشرطي فيرجع
الجواب الى المنع من اشتراط حسن العقاب بحصول كل لطف ولا يخفى عدم مساعدة تعليله الآتي عليه ثم قال في سند المنع ما لفظه
اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية بمعنى
ان التكليف الندبي بالمندوبات العقلية لطف مندوب وهذا مبني على القول بان جهات التكليف تابعة لجهات ما
تكلف به اذ لا يعقل زيادة الفرع على الاصل وقوله او مؤكدة مرفوع عطفا على قوله لطف يعني ان التكليف الندبي
بالمندوبات العقلية مؤكد للواجبات العقلية وهذا اقرب من ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد في بيان نية وجه
الوجوب والندب في الوضوء حيث قال المراد بوجه الوجوب والندب السبب الباعث على ايجاب الواجب وندب المندوب
على ما هو قرره جمهور العدليين من الامامية والمعتزلة ان التكليفات الطاف في العقليات ومعناه ان الواجب الشرعي مقرب
من الواجب العقلي اي امتثاله باعث على امتثاله فان من امتثل الواجبات الشرعية كان اقرب الى امتثال الواجبات العقلية
من غيره ولا معنى للطف الا ما يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة وكذا الندب الشرعي مقرب من الندب العقلي او مؤكد لامتثال
الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف والزيادة في الواجب لا يمنع ان يكون ندبا ولا نعني ان اللطف في العقليات منحصر في
السمعيات فان النبوة والامامة ووجود العلماء والوعد والوعيد بل جميع الالام تصلح للالطاف فيها وانما هي نوع من الا
انتهى ثم قال المعاصر المذكور وقد يكتفى في اللطف بالتكليف بمعنى لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه
قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر بمعنى قد يكلف بمعنى يؤدي الى ترك القبائح العقلية فيستغنى بالتكليف بها عن
التكليف بها كالتكليف بالصلوة المؤدية الى ترك القبائح فلا حاجة الى التكليف بها او يريد انه قد يكلف بمعنى على وجه يتبين
على وجوب ترك القبائح العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر فانه يدل بالالتزام على مطلوبية تركها بل وجوب
تركها فلا حاجة الى التصريح بذلك ولا يخفى ما في كلامه من التعقيد اجتمع من خص الانكار بغير المعارف على النفي بما مر وعلى
الاثبات بما دل عليه جملة من الاخبار من تعذيب عبدة الاوثان فانها باطلاقها تشمل زمن الفترة ايضا فتدل على حجية مدركات
العقل بالنسبة الى العقائد وجوابه ان النسبة بين هذه الاخبار والاخبار السابقة التي زعم المستدل انها تدل على عدم
حجية العقل عموم من وجه فتخصيص عموم تلك الاخبار باطلاق هذه ليس باولى من تقييد اطلاق هذه بعموم تلك الاخبار مع
ان كثيرا من الاخبار ايضا تدل على تعذيب الآتي ببعض المناكير وهي باطلاقها تتناول زمن الفترة ايضا فلا وجه للتخصيص
بالمعارف واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان التعذيب على عبادة الاوثان يرجع الى التعذيب على الاعمال النظرية
الاختيارية المفيدة لتلك الاعتقادات لان نفس الاعتقاد غير مقدور فلا يترتب عذاب عليه فضعفه ظاهر اذ يكفي في صحة
التكليف بشيء وترتب عقاب عليه مقدوريته ولو بواسطة مقدماته واسبابه كما نبهنا عليه في بحث المقدمة ولئن
سلم فلعل القائل المذكور يريد بترتب العقاب على تلك الاعتقادات ترتبها على مقدماتها من الاعمال النظرية ويمنع حجية
العقل فيما عداها وليس في الجواب المذكور ما يقتضي دفعه حجة من فصل بين الضروريات والنظريات وبينهما في الاول ما دل
من الاخبار على ان دين الله لا يصاب بالعقول وما دل على ان الناس مكلفون بالرجوع الى الكتاب والسنة فان ظاهرها
الحجة فيهما والجواب اما اولا فبالنقض بالضروريات اذ لو تم الدليل المذكور لدل على عدم جواز التعويل عليها ايضا واما
ثانيا فبان تلك الاخبار كلا او بعضا واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من سياقها ولو سلم فهي واردة مورد
الغالب من عدم وصول اغلب العقول وندرة ما يصل اليها الواصل الثاني ان المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيها الاشتباه
والخطاء وان بالغ الناظر في المحافظة على مقدماتها كما يشهد به الوجدان فلا يحصل للناظر القطع بها لانه كلما رتب البراهين
بمقدماته المستدل للمطلوب منع نفسه من الانقياد لها والتسليم بمقتضاها علما اجماليا بكثرة وقوع الخطاء في النظر وان
لم يكن ملتفتا الى الحكم بمشاهدة مقدمات عمله قد عرف بالضرورة ثم ينكشف خلافه فيجوز ان يكون علمه بالحكم
المستفاد من النظر ذلك القبيل اذ لا يمكن من التمييز بحيث لا ينقض بذلك ليقين الاجمالي واذا تحقق عدم ذلك
امتنع جزمه بالحكم وتعويله عليها اولا فبالنقض بالضروريات لوقوع الخطاء فيها ايضا كيف ومرجع النظريات الى الضروريات

حيث يعتبر فيها ان يكون مقدماتها ضرورية او آئلة اليها بالضرورة وان يكون استلزامها للمطلوب ايضا ضروريا او آئلا اليه
بالضرورة فوقوع الخطاء فيها مستلزم لوقوع الخطاء في الضروريات فيلزم ان لا يكون جهة العلم واما ثانيا فبالحل وهو ان
الناظر اذا علم بمقدمات مطلوبية باستلزامها له على ما هو المعتبر في النظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز لان يكون
نظره ذلك خطاء فان العقل مفطور على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او بالنظر وان علم بان العلم
قد يكون جهلا والنظر قد يكون خطأ لانه حال عمله بالشق لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان اجازه في غيره من جهة العلم
والانكشاف ضروريا وليست نظرية حتى يتطرق القدح الى كلية كبراه بما ذكرتم وبما تغلب الشبهة المذكورة على الناظر
لتمكنه اياها من نفسه فيتوهم كونها قادحة في حصول العلم فيمنعه عن الجزم في النظريات كما ان الشبهة السوفسطائية
اذا اولها من اهل كثيرا ما تؤدي الى التشكيك في الضروريات وهذا كله لا يكون الا بعد اذاحة العقل عن فطرته الاصلية
وردها عن خلقتها الاولية واما ثالثا فبان ابطال حجية النظر يؤدي الى ابطال الشرائع والاديان لابتنائها على النظر
باثبات الصانع وقدرته وحكمته وعدله واشتماله على بعد الكاذب الى غير ذلك فلو بطل حكم النظر نظرا الى
وقوع الخطاء فيه احيانا لم يثبت شيء من ذلك وقد يقال ان المعجزة تفيد العلم الضروري بصدق صاحبها بدليل ان العلم منها
كثيرا ما يحصل للعوام ونحوهم ممن ليس لهم قوة النظر والاكتساب فلا يتوقف على النظر في اثبات الصانع وصفاته بل يصح
اثبات الصانع وصفاته بقول صاحبها المعلوم صدقه بالضرورة وهذا غير مستقيم اذ لا دلالة للمعجزة في حد ذاتها على
صدق صاحبها عقلا نعم يمكن القول بدلالتها بطريق الضرورة على صدق صاحبها بعد العلم بوجود الصانع العالم القادر
الحكيم كما هو المتفق عليه في جميع الاديان او اثباته يتوقف على النظر الا انه نظري جلي لوضوح مقدماته بحيث لا يكاد يخفى
على عاقل بعد التنبيه عليها وقد اشير اليه في قوله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض الا انه لا يجدي بالنسبة الى
من سبق ذهنه الى الشبهة فيتعين عليه تحصيل العلم بالنظر وهو كاف في الاشكال **فصل** ينقسم الفعل عند القائلين
بالتحسين والتقبيح العقليين الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه والى ما لا يستقل به وينقسم الاول الى الاقسام
الخمسة اعني الواجب والحرام واخواتهما وليس المراد استقلال كل عقل بذلك ليتضح فساده بشهادة الوجدان على خلافه
بل المراد استقلال العقل بذلك ولو بحسب بعض افراده كعقول الانبياء والاوصياء فاللام في العقل للجنس والمراد بالقسم
الثاني ما لا يستقل العقل بادراك حكمه ولو بحسب بعض افراده لكن يشكل باشتماله التقابل بين القسمين فان من
الافعال ما يستقل بادراك حكمه بعض العقول دون بعض ولا مدفع له الا باعتبار الحيثية فيرجع حاصل التقسيم الى ان
الفعل اما ان يؤخذ من حيث ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده او يؤخذ من حيث عدم ادراك العقل لحكمه ولو ببعض
افراده ولا يقدح عدم انحصار المقسم فيهما لان المقصود تقسيمه بحسب ما يتعلق الغرض ببيان حكمه وهو منحصر فيهما ولك ان
تجعل انقسام القسم الاول الى الاقسام الخمسة بمعنى عدم خلوه من احدها توسعا فلا يلزم ان يشتمل عليها بحسب الوقوع و
ان جاز وصح فيصح ان يكون التقسيم باعتبار كل واحد من احاد العقل وكيف كان فلا يقتضي عدم تحقق نوع من الفعل حسن
عقولنا باباحة او استحبابه او كراهته ومن هنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر من ان ما اتفقت عليه كلمة
القائلين بالتحسين والتقبيح انما هو وجود الاحكام الاربعة دون الاباحة لانهم اذا اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشم
الطيب كما سيأتي فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يتفقوا على اباحته ثم نسب الشارح الجواد الى الغفلة حيث سلك مسلكنا في
فقسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه وقسمه الى الاقسام الخمسة والى ما لا يستقل به وجعله مورد النزاع
الآتي وانت خبير بان ذلك مما لم ينفرد به الشارح الجواد بل هو متداول بين القوم فاسناد الغفلة اليه في ذلك اسنادها
الى الكل والتحقيق ان الغفلة انما نشأت منه فان كلامهم في التقسيم ناظر الى ما ذكرناه من الوجهين ونزاعهم الآتي مقصور
على القسم الثاني فان اختلافهم في ادراك العقل في حق الجاهل بحكم تلك الاشياء اباحتها من حيث جهله به لا يدل على منعهم
ادراك بعض العقول اباحتها او اباحة غيرها باعتبار آخر مع ان ما زعمه في الاباحة منقوض عليه بالكراهة حيث التزم
باتفاقهم عليها مع ان قضية ما ذكره في الاباحة نفيها ايضا فانهم اذا نازعوا في حرمة مثل اكل الفاكهة وشم الطيب حتى يبقى
بعد ذلك حتى يتفقوا على كراهته بل التحقيق ان التقسيم ان كان بالنظر الى عقول افراد لا يستقل بادراك المندوب ايضا
فلو حصر ما يستقل بادراك العقل في قسمين لا الاقسام الاربعة واما ما لا يستقل العقل بادراك حسنه ولا قبحه فقد
اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح والمنكرون له بعد التنزل في حكمه قبل ورود الشرع فذهب الاكثرون الى الاباحة
واخرون الى الحظر وذهب الحاجبي الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف شيخ الاشاعرة وقرر انه بعد العلم بالحكم واخرى
بعدم الحكم ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما ينقسم الحكم التكليفي باعتبار نفسه الى اقتضائي وتخييري وينقسم هذا

الاعتبار الى الاحكام الخمسة كلك ينقسم باعتبار الى الحكم واقعي وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الخمسة
والظاهر ان النزاع هنا في مطلق الحظر لا الاباحة سواء كانا واقعيين او ظاهريين ليتم القول بالتصويب ايضا وخصهما بعضهم
بالظاهريين مستدلا بانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي اما بمعنى ان الشيء في الفعل واقعا جهة حسن او جهة قبح لا سيما بعد ملاحظة
ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية عن المضرة كالمنتن وشرب الفقاع الغير المسكر وهذا التعليل كما ترى انما يتجه
على قول المخطئة والاولى ما ذكرناه وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا في الاباحة والحظر الواقعيين مع تحريره المحلة في
الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة ورد التعليل المذكور بانه اشكال سار في جميع المطالب المستدل عليها بعدم
ان ظهور خلاف الحكم الذي دل عليه العقل احيانا لا ينافي قطع العقل بالواقع قبل ظهور الخلاف كما في كل جهل مركب
ينكشف خلافه وفيه ان غرض المستدل منع حصول القطع بالواقع اذ لا مسرح لباب الاحتمال ووضوح طرق تجويز المخالفة
للواقع اليه كيف لا وموضع النزاع في كلامهم ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه واما الاستشهاد بظهور الخلاف في الفقاع
والفقاع فما يؤيد المدعى كما يشهد به مساق كلامه وليس الغرض من الاستدلال به ليدفع بان ظهور الخلاف احيانا لا ينافي
حصول القطع بالواقع كما في سائر المطالب القطعية ثم اقول على ما نزل عليه مقالة المسيح والخاطر من ارادة الحكم الواقعي قد
تبين لغير المصوب مما بعد ملاحظة الشرع فساد كل من المقالتين فكان اللازم لهم ترك النزاع والانعاد محصلة للمح
ان اعني الجهلين المركبين يلحق الفعل قبل ملاحظة الشرع وهو لا يشبه بنزاع اهل العلم ثم قال نعم قد يتضح هذا الاشكال
اذا استدل بمثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان ويمكن ان يوقف فيه ايضا انه مباح واقعا لمن لم يطلع على النهي وحرام
واقعا على من اطلع عليه لانه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا واحتمال الامر في ذلك الى ما بينت في مسئلة الواجب المشروط
بالنسبة الى الواجد والفاقد له اقول وضعف هذا التاويل في الرواية مما لا يكاد يخفى على ما قررناه سابقا وقد اعترف
هو ايضا بفساده عند من احتج بها على نفي الملازمة بين العقل والشرع مستشهدا عليه بان جعل الحكم مغيا بغاية كما
تقتضيه كلمة حتى ينافي كون الحكم واقعيا فلا وجه للتشبث به في المقام ثم قد تقرر في مبحث الواجب المشروط ان وجوب
مقدمة وجوب الفاقد للشرط مطلق في حق الواجد له فيمكن التعلق به في المقام بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يق
لا ريب في ان التكاليف بامرها ظاهرية كانت او واقعية مشروطة بعلم المكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق فحيث
لا علم لا تكليف حقيقة لا ظاهرا ولا واقعا فظهر دعوى انه لغير المطلع على النهي مباح ظاهرا وحرام واقعا لان الحرمة تكليف ظاهري
كانت او واقعية فثبوتها بدون العلم يؤدي الى ثبوت المشروط بدون شرطه وهو ممتنع وهذا غاية توجيه الحوالة الى المبحث المذكور
انت خبير بان منشأ هذه الكلمات عدم تحقق معنى الحكم الواقعي والحكم الظاهري وقد نبهنا عليه سابقا ومستنبه عليه فيما سيأتي
ونقول هنا تاكيدا وتوضيحا انا لا نريد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي يشترط في تعلقه بالمكلف علمه به فلا يكون عند عدم الشرط
الاحكاما شانيا وقد اصطلحوا على تسميته حكما واقعيا ولا ريب انه غير مشروط بالعلم وانما المشروط به فعليته ويعبر عنه بالحكم الظاهري
وبهذا يظهر الفرق بين القول بالتصويب والقول بالتخطئة فانهم بعد ان اطبقوا على ثبوت الحكم الفعلي تشاجروا في ثبوت الحكم الشاني
بالمعنى الذي ذكرناه ثم لو تم ما ذكره في الرواية لثبت القول بالتصويب ولو في المباح وهو خطأ كما سنحققه في محله واما ما يقال
من ان حمل الاباحة والحرمة على الظاهريين يؤدي الى تسبيع الاحكام فان اراد تسبيع الاحكام الواقعية او الظاهرية فقط عدم لزومه
ان اراد تسبيع مطلق الاحكام فلا اشكال في التزامه بل التحقيق تعيينها كما نبهنا عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل
الاباحة الاصلية هو ان البحث هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك مبني على ملاحظة الشرع ايضا ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره
المعاصر المذكور من التمسك في المقام برواية كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان فيه خروجا عن محل البحث اذا تقرر هذا فالحق
عندي هو القول بالاباحة الظاهرية سواء اشتمل الفعل على منفعة او لا وخصه جماعة من موافقينا بالنوع الاول وتبعهم في ذلك
الفاضل المعاصر مع سلمه الاباحة على الاباحة الواقعية لنا ان ضرورة العقل قاضية بالاباحة في الظاهر عند عدم ما يدل على خلافها
من غير فرق بين ما يشتمل على منفعة وما لا يشتمل عليها الظهور ان التكليف باقسامه الاربعة مشروط بالعلم والسيار عقلا وعادة
اذ لا يسع فلا يسع ولا يغني بالاباحة الا ذلك واحتج موافقونا بان الحكمة في خلق العبد وما ينتفع به اباحته له ليترتب عليه ما هو
المقصود من خلقه والا لكان خلقه عبثا وهو محال واورد عليه تارة بالمعارضة بانه تصرف في مال الغير فيحرم وهذه المعارضة
مدفوعة بمنع اولا واخرى بالحل وهو انه لا يلزم من عدم الاباحة وقوع العبث جواز ان يكون المقصود من خلقه على تقدير تمكنه
عنه عند تنبيهه ليثاب عليه مع ان ثمرة خلقه لا تنحصر في انتفاعه به بطريق الاكل ولا يستلزم عموم الانتفاع كما ان الامر في كثير
من المحرمات كذلك واحتج الفاضل المعاصر على ما اختاره من الاباحة الواقعية بانها منفعة خالية عن اذى المفسدة والاذن منه
تعالى في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور مانعا هو انتفاء ضرره وهو منتف قطعا فيكون حسنا واحتمال حصول المفسدة في الواقع

كالجناية

كما يشاهد في بعضها بعد كشف الشرع كالخمر وشرب الفقاع لا يوجب زوال العقل في نظرهم لانه لا منشأ له قبل ورود الشرع فلا يعتد
به العقل الا ترى ان من احترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان لاحتمال ان ينهدم بالحس يجوز ذلك فلنون امن عقل الجنون و
السوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمح والمانع لم يقتصر على المنع الا
بكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فكانه فرض احتمال مفسدة اخرى وهذه المفسدة ايضا منفية اقول لا شهد الحجة المذكورة الا باثبات
الاباحة الظاهرية لان سلوك الفعل عن امارات المفسدة لا يوجب القطع بانتفائها واما حكم العقل بعدم الخروج عن الجلوس تحت الحائط
المحكم البنيان فهو حكم منظامري الظهور وان العقل لا يقطع بعدم ترتب مفسدة الانهدام عليه لكن يحكم بعدم البناء في الظاهر على خلاف
ذلك وبالجملة نفرق بين تجويز الانهدام على الحائط المذكور وبين العمل بمقتضى هذا التجويز من التحرز عن الجلوس تحته لاجل ذلك
فالذي يحكم العقل بقبحه وسفر فاعله هو الثاني دون الاول فظهر من ذلك فساد ما ادعاه من ان الاذن منه تعالى يعني الاذن الواقع
معلوم عقلا لما بينا من احتمال الخلاف مع ان اعتبار الاذن في الدليل غير مفيد لانه هنا بمعنى الاباحة فيكون الاستدلال مصادرة
ومعارضة احتمال المفسدة في الفعل باحتمال المفسدة في الترك لا يوجب القطع بالاباحة الواقعية وبطلان ما تمسك به المانع لا يوجب
بطلان دعوى جواز ان يقام عليها حجة اخرى فضلا عن ثبوت ما يدعيه لاحتمال الواسطة احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في
ملك الغير بغير اذنه فيحرم وقد تارة بمنع حكم العقل بحرمة التصرف في ملك الغير وانما ثبت ذلك بالشرع ولو سلم فانما يسلم فيمن يلحقه
بالتصرف ضرر وهو هنا منتف لتنزهه تعالى عنه ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز على النفس وليس تحمله لدفع ضرر الخوف
اولى من العكس واشدية الضرر المخوف معارضة بتجويز الضرر الاخر والحرج بالنظر وهو ان من ملك بحرا لا يتصرف واتصف
بغاية الجود واحب مملوكه قطرة من ذلك فكيف يدرك بالعقل تحريمها والتقريب ظ وقد يجاب ايضا بلزوم التكليف بالمح اذا
فرض ضدان لا ثالث لهما كالحركة والسكون ولو ورد عليه بانه خارج عن محل النزاع اذ لا نم ان لا حكم للعقل فيه بل يحكم بالاباحة
احدهما قطعا ويمكن ان يجاب ايضا بان الخصم لعله لا يساعد على كون السكون فعلا بل هو عدم فعل الحركة فلا يلزمه القول بالتكليف
بالمح بل يلزمه القول بحرمة الحركة على التعيين الا ان يق ينتقل الكلام الى الكف الذي هو سبب السكون وهو امر وجودي ويمكن
دفعه بان الظ ان نزاعهم في افعال الجوارح فقط بدليل ان دليلهم من حرمة التصرف في ملك الغير لا يساعد على تحريم التصرف في
نفسه الا ان يق بانه ايضا ملك للغير فيحرم عليه التصرف في نفسه ولو باحداث الكف فيها ولا يخ من بعد نعم يمكن ان يق هذه
مناقشة في المثال فيبقى الاشكال المدعى بحاله ولا محيص عنه الا بالتزام القول بالاباحة وتخصيص الحظر بغير حجة الثاني
الحكم ان المسح والحاظر ان اراد اخطاب الشرع بذلك فلنقدر بان لا شرع وان اراد حكم العقل بذلك لزم التناقض اذ المفروض
انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح في حكم الشارع يعني ان فرض العنوان ما لا يدرك العقل حكمه او حسنه وقبحه منافي دعوى
حكم العقل فيه بالاباحة او الحظر والجواب انا نختار الشق الاخير ولا تناقض لان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بغير هذا العنوان
او هذه الجهة اعني كونه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه هل يحكم عليه بعد ملاحظة هذا العنوان وهذه الجهة بالاباحة او الحظر
او لا فلا ينافي حكم العقل عليه باحدهما ما اعتبر فيه من عدم حكم العقل فيه باحدهما لتغاير الجهتين والى هذا يرجع ما قيل من
انه لا منافاة بين عدم الحكم على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين الحكم عليه باعتبار كونه مجهولا وتنظر فيه بعض المعاصرين
بان حكم المسح بالاباحة او الحاظر بالحظر ليس من جهة كونه مجهول الحكم عند العقل بل لانه منفعة ماذون فيها او تصرف في
ملك الغير بغير اذنه فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع ان مقتضى دليل الباحثين عليهم بالحكم ثم قال فان قيل ذلك
دليلهم بالنظر الى ظاهر الحال وقد يتبدل الحكم بظهور خلافه فيعلم ان الحكم السابق انما كان حكم مجهول الحكم قلنا هذا
كلام سار في سائر المطالب المعلومة فكثيرا ما يعلم حكم الشيء بالضرورة او النظر ثم يظهر خلافه ولا يلزم منه ان يكون ذلك
حكم الشيء من حيث انه مجهول الحكم وظيفة الناظر في كل وقت انما هي التخلية التامة والبناء على ما ادى اليه نظره سواء
صادف الواقع او لا ثم قال نعم هذا يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا كوجوب غسل الجمعة فان حكمه
قبل ثبوت الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه وان هو من الحكم بالاباحة هذا ملخص كلامه اقول و
فيه ما لا يخفى لان حكم المسح والحاظر بالاباحة والحظر من جهة كونه منفعة ماذونا فيها او تصرفا بغير الاذن لا ينافي كونه باعتبار
جهالة الحكم ايضا كيف وتلك الجهتان انما يثبتان لموارد هما عندهم باعتبار هذه الجهة فان المسح انما يقول في شم الورد مثلا
بانه منفعة ماذون فيها بعد اخذه بعنوان مجهول الحكم كما يدل عليه اعتباره لخلوها عن امارات المفسدة وكذا الحاظر انما يقول
بانه تصرف بغير الاذن بعد اخذه بهذا العنوان اذ مراده بغير الاذن ظاهرا لا واقعا اذ لا طريق اليه فيدل على اعتباره الجهالة
بالحكم في الحكم وبالجملة فكون الشيء مجهول الحكم دليل اصولي على حكمه بمعنى انه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اليه دليل
منطقي وانما ما اورده من السؤال فورده ما ذكره اخيرا من ان مقتضى ادلتهم العام بالحكم فكيف يجعل الموضوع مجهول الحكم ومحصلا

وتحصله ان الجهل اعم من البسيط والمركب فاذا حكم الحاكم بالاباحة لدليلها او بالحظر لدليله ثم انكشف الخلاف تبين ان ذلك كان
حكمه من حيث خطائه وهما لشيء بالحكم فح فلا منافاة بين العلم بالحكم وبين كون الموضوع مجهول الحكم واما ما اجاب به عنه فليس على
ما ينبغي بل التحقيق في الجواب ان القاطع بثبوت حكم في حقه انما يقطع حال قطعه بثبوته في حقه من حيث انه مصيب بقطعه
الواقع لا من حيث انه مخطئ به في اصابته وان حكمه حال خطائه ذلك ثم اذا انكشف له الخلاف تبين عنده ان ذلك كان حكمه
من حيث خطائه في اصابة الواقع لا من حيث اصابته وظ ان الكلام في المقام انما هو بالنسبة الى حال القطع لا بالنسبة الى حال
انكشاف الخلاف فيبقى اشكال التدافع بين فرض العنوان مجهول الحكم مع قضاء الدليل بالعلم بالحكم بحاله واما ما ذكره اخيرا من
ان العقل يحكم فيما يجهل حكمه بعدم الوجوب دون الاباحة فغير سديد لان العقل كما يحكم فيه بعدم الوجوب كذلك يحكم بعدم
الاستحباب والحرمة والكراهة فيتعين ان يحكم بالرخصة في الفعل والترك ما لم يقم دليل على خلافه لان انحصار الاحكام في
الخمسة يعد من الضروريات وقضية القول بالملازمة بين حكم العقل والشرع كما يقول هو وغيره به حكم الشرع ايضا بالرخصة
فيهما ما لم يقم دليل على خلافه وهو معنى الاباحة الظاهرية هذا واجاب الفنا زاني عن الاشكال المذكور بان النزاع في الفعل
الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة حسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل فهل
يحكم فيها على الاجمال بحرمته او يحكم بالاباحة اولا واورد عليه المحشي الشيرازي بانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة
علم الحكم المخصوص بكل فعل كاكل فاكهة الرمان بضم الصغرى الواضحة الثبوت الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من
دليلهم ثم قال اللهم الا ان يقال المراد الحكم الضروري وفيه تعسف يعني ان حمل الحكم المنفي ادراكه على الحكم الضروري يدفع
الاشكال لان اعتبار ضم الصغرى يخرجه عن كونه ضروريا وكانه اراد بوجه التعسف ما سيجيء ونقل بعض المعاصرين عن الشارح
الجواد انه اورد الاشكال المذكور على ما اختاره من القول بالاباحة ثم اجاب عنه بوجهين الاول ان المراد ان ما لا يدرك العقل
حسنه او قبحه بالنظر الى خصوصياتها هل يحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع اولا الثاني ان المراد ان ما لا يدرك العقل
حسنه او قبحه ابتداء او مجردا عن ملاحظة شيء اخر هل يحكم عليه بالحسن حكما عاما بالنظر الى الدليل اولا وعلى التقديرين لا يكون
الحكم المذكور مخالفا لما اعتبر في العنوان قال بعد نقل الوجهين عنه والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا
الاشكال بزيادة لما قسم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حكمه والى ما لا يستقل به وجرى النزاع في القسم الثاني وقع في
الاشكال المذكور ولو انه جرى النزاع في الاشياء الغير الضرورية في الشيء المشتملة على المنفعة كشم الورد واكل الفاكهة من
غير اعتبار لكونها مما لا يستقل العقل بادراك حكمه كما فعله هو اعني المعاصر المذكور سلم عن الاشكال فان من يحكم فيها بالاباحة
او الحظر يجعلها من القسم الاول ومن يقول بانه لا حكم فيها يجعلها من القسم الثاني وفيه ما لا يخفى لان تحرير الشارح الجواد المحل
البحث بما لا يستقل العقل بادراك حكمه موافق للتحرير المعروف في كتب القوم كما لا يخفى على من راجعها وح فلا بد اما من بيان
يندفع به الاشكال والتزام بمقالة الحاجبي ولا يجدي تغيير العنوان وتحرير النزاع في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على
المنفعة لانه لا ينطبق عليها اقوالهم فيها الا بعد اخذها مجهولة الحكم ومعه يعود الاشكال مع ان الاشياء الغير الضرورية
المشتملة على المنفعة قد يحكم العقل عندهم فيها بالوجوب كالعدل وقد يحكم بالتحريم كالظلم فلا يستقيم جعلها عنوانا لمحل
النزاع على اطلاقها كما فعله ثم ان تصدى لدفع الجواب الذي ذكرها الشارح الجواد واورد على الوجه الاول بامكان ان
يقال في شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص وعلى الثاني بعدم انحصار مدركات
العقل في الضروريات هذا محصل كلامه اقول وانت خبير بان مرجع الجواب الاول الى ما اجاب به الفنا زاني ومرجع الجواب
الثاني والاعتراضين الى ما ذكره المدقق الشيرازي الا انه اشار الى الاعتراض الثاني بقوله وفيه تعسف وتبعه بعض الناظرين
في كلامه بما ذكره المعاصر المذكور ثم اقول وما اورد على الجواب الاول انما يستقيم اذا اراد المجيب ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه
تفصيلا لا دليل خاص ولا بدليل عام هل يدرك حكمه بدليل عام اولا وهذا منفح لفساده لانه ح ان التزم بما اورده المورد
عليه من انحلال ذلك الى معرفة حكم الخاص باعتبار دليل عام عاد عليه الاشكال لان ما لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار دليل
عام كيف يدرك حكمه باعتبار دليل عام وان لم يلتزم بالانحلال فهو مع كونه غير معقول في نفسه خارج عن محل البحث لان كلامهم
هنا في معرفة الحكم الذي ينحل الى التفصيل اذ المقصود الحكم بحلية اكل الفواكه مثلا او حرمته وهذا لا يعقل بدون الانحلال
لا يقال اللازم من الحكم على العام انما هو الحكم على الحصة الموجودة منه في الخاص على ان تكون تلك الحصة مورد الحكم دون الحكم
على الخاص على ان يكون الخاص مورد الحكم بسبب وجود العام في ضمنه فيمكن دفع المنافاة ح على التقديرين الاول بان المعنى كل
شيء لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الشيء مورد الحكم هل يدرك حكمه باعتبار امر كلي على ان
يكون ذلك الكلي مورد الحكم اولا فيندفع ايراد المورد عن الجواب لا انه قول هذا التزم بما مع قصور كلام المجيب عن افادته

غير متوجه

غير مستقيم عندنا لان الاحكام على ما نراه لا تتعلق بالطبايع الا باعتبار وجودها الخارجية فلا يعقل مغايرة حكمها لحكم افرادها
لاتحادها في الخارج نعم يتجه ذلك على قول من يجعل وجودها مغايرا لوجود افرادها او يجعل الاحكام متعلقة بالطبايع باعتبار
انفسها ويجوز مغايرة حكم الافراد لحكمها كما يراه الفاضل المعاصر وجماعة من المتاخرين فيمكن الزامهم بهذا الجواب واندفاع الايراد
بناء على هذا التنزيل لكن لا يخفى ان النزاع المذكور لا يختص باحد هذين القولين فيبقى الاشكال بحاله على مذهب الآخرين هذا
والذي هو اوفق بسياق كلام النفتازاني بل هو الظاهر من كلام الشارح الجواد ان المراد ان ما لا يدرك العقل حكمه بدليل يختص به
هل يدرك حكمه بدليل يعمه وغيره او لا فيندفع عنه الايراد المذكور لان الحكم بحسن شم الورد لكونه منفعة خالية عن امارات
المفسدة انما هو حكم عليه باعتبار امر كلي عام جار فيه وفي غيره كشم الرياحين واكل الفواكه وغيرها وليس باعتبار كونه خصوص شم
ورد وهذا معنى قوله يحكم عليه بالحسن حكما عاما يعني يحكم عليه بالحسن باعتبار امر عام وهذا واضح نعم يرد على المجيب ان بعض
الافعال التي يستقل العقل بادراك حكمها الابتدائي من حسن او قبح ما يتصف به باعتبار امر عام كحكم العقل بقبح ضرب غير المستحق
وان اشتمل على منفعة لكونه ايذاء فان ادراكه لحكمه ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام يجري في غيره من الجرح والقتل
ونحوهما ايضا مع ان النزاع المحرر في المقام لا يتوجه اليه قطعا واما ما اورد على الجواب الثاني فانما يرد على ظاهر كلامه بناء على ان
تكون الادلة العقلية حجة في النظريات ايضا كما هو الحق المحقق ويمكن توجيهه بان المراد ان ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه الابتدائي
اي الثابت للشيء مع قطع النظر عن ملاحظة العنوان المذكور فيرجع الى ما ذكرناه ويمكن ان يحمل ايضا على ان ما لا يدرك العقل
حكمه الابتدائي الواقعي هل يحكم عليه في الظ بالاباحة او الحظر كما لا نايين المقطوع بوجود السم في احدهما لا على التعيين ثم ان كلام
جماعة كالحاجبي والعضدي في تحرير العنوان خال عن اعتبار كون الفعل الذي لا يدرك العقل حكمه مشتملا على منفعة وانما وقع
التقييد به في كلام جماعة وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر حتى ادعى ان ما لا منفعة فيه كتحريك اليد بلا داع ومضغ الخشب العبر
اللذين لا حكم للعقل فيهما عند الكل اقول وكانهم اخذوا القيد المذكور من الحجة المعروفة للقائلين بالاباحة حيث اعتبروا
في الفعل اشتماله على المنفعة والاقرب عندي ان يحمل المنفعة المأخوذة في الدليل على منفعة ما اعني موافقة القصد والداعي
سواء سميت عرفا منفعة او لا ومرجعها الى ما يمتنع بدونها صدور الفعل الاختياري وبهذا يحصل التوفيق بين الدليل و
العنوان وحمل كلام المعتبرين لهذا القيد في العنوان على ذلك تعسف واضح ويدل ايضا يؤيد ما ذكرناه انه لولا عموم العنوان لكان
من المناسب او اللازم ان يتحاشوا عن القسم الاخير ايضا مع انهم لم يتعرضوا له واما الاتفاق الذي حكاه المعاصر المذكور على انه
لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعة فكانه وقع سهوا من قلمه لان من قال بالحظر في المشتمل على المنفعة كيف يقول بان لا حكم فيما لا
يشتمل عليها بل يلزمه القول بالحظر في ذلك بطريق الاولوية وقد عرفت ان مستندنا على الاباحة يعم النوعين ثم ان اراد الحاجبي
بقوله ان لا حكم انه لا حكم عند العقل كما هو الظاهر من دليله توجه عليه ما مر وان اراد ان لا حكم في الواقع توجه عليه ان عدم
حكم العقل بمعنى عدم ادراكه الحكم اعم من عدم الحكم في الواقع والعام لا دلالة له على الخاص واما الموقف فان اراد توقف العقل
عن الحكم رجع مقالته الى مقالة الحاجبي فيرد عليه ما يرد عليه وان اراد توقفه عن تعيين احد القولين او الاقوال لعدم
تمشي ردها على دليل يعتمد عليه توجه عليه ما عرفت من بياننا المتقدم على اثبات القول بالاباحة ثم قولهم في العنوان
قبل الشرع هل المراد به قبل بعث الرسل مطلقا او قبل وصول احكام الشريعة مطلقا او قبل وصول جملة يعتد بها منها او قبل وصول
الحكم في خصوصيات الموارد المبحوث عنها بهذا العنوان او قبل وصول حكم هذا العنوان وكان الاول اظهر في كلام العامة
لكن حمل كلام اصحابنا عليه غير سديد لابتناء البحث معه على مجرد الفرض وتقدير غير واقع ولا جدوى فيه الا ان يقال
فائدته انسحاب الحكم منه الى الواقع وهو كما ترى مع عدم وقوع هذا الدعوى في كلامهم والثاني بل الثالث ايضا يستفاد
من كلام الفاضل المعاصر يرشد اليه تمثيله باهل زمن الفترة والمحبوس الذين لا يتيسر لهم البحث وهو ايضا لا وجه له لانه
من غير اختصاص والذي اوقعه في هذا الوهم ما توهمه سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية اذ بعد وصول كثير من
احكام الشريعة الى المكلف وعلمه بحكم الشارع باستطراق كثير مما لا يدرك العقل حكمه الكاشف عن وجود جهة مقبحة واقعية
خفية فيه يمتنع ان يقطع بالاباحة ما يحتمل حكمه وقد عرفت فساده والوجه في المقام احد الوجهين الاخيرين او ما يعمهما والوجه
الاخير هو الاظهر يرجع محصل البحث الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها مع قطع النظر عما ورد فيها من
الشرع خصوصا او عموما هل يحكم فيها بالاباحة او الحل او لا يحكم بشيء هذا وما ذكره بعض المعاصرين من ان حكم العقل
بالاباحة تلك الاشياء وان كان قطعيا قبل ملاحظة الشرع لكنه بعد ملاحظة الشرع والاطلاع على خرم الشارع لكثير
من المنافع الخالية عن المضرة يكون ظنيا ولا دليل قطعيا على حجيته والدليل الظني غير مفيد فكيف يدعى انه ما يستقل
العقل به الا ان يقال اذا حصل الظن بمقتضى هذا الاصل كان في مخالفته مظنة ضرر فيجب دفعه عقلا او يقال بانه حجة

هذا الطريق على تقدير حجية ظنون المجتهد بعد انسداد باب العلم فيندرج فيما ذكره في كل الثلاثة بان حجية ظن المجتهد لا مدخل لها في
الادلة الشرعية الخ هي موضوع هذا الفن بل هو من المسائل الكلامية فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ان اراد بالاباحة
الشرعية كما هو المتبادر عند اطلاقها فيمنع ان العمل بالظن يستعمل بالظن في الاحكام الشرعية وبعد ما لا يستقل الا يصح
التكليف بدون البيان مطلقا هو مستلزم وان اراد الاباحة الواقعية كما صرح به سابقا فلا خفاء في انه لا تظهر بالاقل
الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل قد لا يكون له ظن بها اصلا لا سيما بعد الملاحظة المذكورة وقد تقدم على ذلك التسليم ايضا واما
ثانيا فلان الاستناد الى العقل باصل الاباحة الى دفع الضرر المظنون بظاهره ظاهر الفساد لان الاباحة المظنونة لا يشتمل على
ظن ضرر لا في الفعل ولا في الترك حتى يلزم في دفعه بالبناء عليها وانما يستقيم ذلك في ظن الوجوب والتحريم نعم يمكن دعوى
ظن الضرر في ترك الحكم بالاباحة المظنونة بناء على ان دليل ظني على وجوب الحكم بها لكن مساق عبارته لا يساعد على ذلك
كما لا يخفى على المتامل فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حجية ظن المجتهد مما لا مدخل له في الادلة الشرعية غير صحيح كيف وكثير
من الادلة انما يتضح حجيتها عنده على اثبات ذلك بحجية خبر الواحد والكتاب والاجماع المنقول والشهرة وغير ذلك فانه اما
يقول بحجيتها من حيث قيام الحجة على حجية ظن المجتهد فاوضح ذلك عنده في الادلة النقلية فما المانع من صحته في الادلة العقلية واما
ما استند اليه في ذلك من ان مسئلة حجية ظن المجتهد ليست من مسائل الفن فان موضوع ادلة الفقه وموضوعها ظن المجتهد
فيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة بل هي مع الاجتهاد بل المتادر والراجح ايضا كما مر والبحث عن حجية ظن المجتهد راجع الى
البحث عن الاجتهاد ولو سلم ان موضوع الفن ادلة الفقه خاصة فلا بد من ارجاع مباحث الاجتهاد الى البحث عن الادلة كما مر
عليه في بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم فايقناه بعض مسائله عليه فما لا اشكال فيه اذ لم يذهب وهم الى اشتراط
دخول مبادي كل علم فيه فلا يستقيم دعوى نفي المدخلية الا ان يريد نفي الدخول في مسائل علم الاصول لا نفي الا يقتضي
فرق بين الجوابين حيث اورد الاشكال على الثاني دون الاول فما لم نقف فيه على محصل **فصل** وتادل عليه العقل والنقل
اصل البراءة والمراد بها الخلو والفراغ من مطلق التكليف المشكوك فيه فيتمسك فيه على نفي الوجوب والتحريم واخويهما حيث يشك
في الجميع او البعض فيثبت به الاباحة في غير العبادة واشفاه الاقوى حيث يشك بعينه وبين الضعيف وخصه الفاضل بنفي الايجاب
مطلقا بان المراد البراءة من التكليف ولا يطلق الا عليهما ولعله ناظر الى ما قيل من ان التكليف ماخوذ من الكلفة ومعناه الالقاء
في المشقة ولا يصدق على غيرهما وضعفه ظ لان ذلك معنى التكليف لغة واما في الاصطلاح فهو الاعم من ذلك قطعا لانه
يتناول الوجوب والحرمة بانواعهما قولا واحدا ومن الواضح انه لا يكون كلفة فيهما وكان المتداول في كلامهم استعمال اصل
البراءة في نفي الوجوب واصل الاباحة في نفي التحريم والكراهة والتعميم اولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرناه
مع اشتراك الجميع في الادلة فهذه الاحكام الاربعة كلها مخالفة للاصل وان كان مخالفة الوجوب والحرمة له باعتبارين ومخالفة
الندب والكراهة له باعتبار واحد ولهذا يرجح الندب على الوجوب والكراهة على التحريم عند دوران الامر بينهما وسنبينه على
ذلك ان شاء الله ولنشرع اولا في البحث فنقول الاصل يطلق في عرفهم غالبا على معان اربعة القاعدة والدليل والاستصحاب و
الراجح والمراد به هنا هو المعنى الاول اعني القاعدة فالمعنى القاعدة المحررة في البراءة او للبراءة دون الدليل لعدم ملائمته للمقام
فان البحث هنا عن مدلوله لا عن نفسه ودون الاستصحاب وان كان من جملة ادلته لاختلاف مدارك المستدلين واقوالهم
فيهما ودون الراجح لان المراد به المظنون اذ المقطوع به لا يبقى اصلا في عرفهم ولا خفاء في ان البراءة ان قيست الى الواقع فقد
لا يكون ظنها وان قيست الى الظ فهي مقطوع بها ولئن سلم ان معناه الاعم فانما يصح على الظ اعتباره في التركيب الجملي كما
ذكره الشهيد الثاني دون الاضافي كما زعم الفاضل المعاصر في محل البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان اصل
الاباحة اخص منه بحسب المورد لجريان اصل البراءة فيما يحتمل الاباحة وفيما لا يحتمله سواء كان عدم احتماله ظ في نفسه كما في
العبادة او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول على سوم المومن بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجري الا حيث يحتمل الاباحة
والفرق بينه وبين الاصل الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الحكم
الوضعي دون الاول كما ان الاول اعم باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما عموم من وجه وان خصصنا
اصل البراءة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر وجعل الشهيد في الذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح
واستظهر بعض المتاخرين في الفرق بينهما ان المقصود بالاول نفي الحكم الظاهري وبالثاني نفي الحكم الواقعي وضعفه
ظ فان مقتضى الاصلين في نفسهما ليس الا النفي في الظ وذكر الفاضل المعاصر في الفرق بينهما ان الاصل الثاني لنفي
الحكم عن الموضوعات العامة والاول لنفيه عن الموضوعات الخاصة بمعنى لنفي تعلقه بخصوص فرد احاد المكلفين وفيه نظر
يعرفه بما قررنا اذا اخفى عندك هذا فاعلم ان اصل البراءة قد يستعمل في مقام الاستناد في الحكم فتارة حيث لا يعلم الا

[illegible]

[illegible] الاستصحاب [illegible] الاستصحاب [illegible] الاستصحاب [

في الحرمة على سبيل الاطلاق وهو كما ترى لان الحرمة المترتبة على الحرام الحقيقي لكان المعنى من ارتكاب جميع
الشبهات وهو خلاف جميع الروايات وهو غير صحيح لان ارتكاب جميع الشبهات متعسر او متعذر فلا يمكن في الشرع الحكم
مع ان ارتكابها لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات كما لا يخفى واما الثاني فلان الواقع متى كانت شبهة ولو من حيث الخصوصية
او وجه تحت عموم الرواية وحرم ارتكابها ما لم يحتمل انها من حيث العموم فيرجع الشاك الا ان يلتزم بالحيثية جهة
في القصد الى ثبوت الحكم وهو كما ترى لكن الحب لم يلتزم بحفظها الحرام بل حملها على الكراهة والتزم في كل مستند بحيثيتين
فقال يستحب الاجتناب عنه من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابه من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز
معناه الاعم ليلائم الاستحباب ويشكل بان المعتبر من الجهة الاولى ليس الا جهة الحكم الواقعي وهذه معنى الجهة العامة
الموجبة للجواز فلا يختلف الجهة حتى يكون احديهما مقتضيا للجواز والاخرى لاستحباب الترك واعلم انا لو حملنا الرواية على
ظاهرها لدلت على ان ارتكاب جنس الشبهة او الشبهات التي يتمكن منها المكلف اما الوقوع فيها مظنة لارتكاب الحرام او موجب
للوقوع فيه بحكم العادة وان اشتباه حكم المحرم لا يوجب زوال حرمة الفعلية بل الحرام الواقعي ثابت على صفة حرمته وان
جهلت وليس هذا دلالة على حرمة الشبهة على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهرها عدم تحريمها كما يستفاد من قوله وهلك
من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من حيث يعلم وانما لا يعلم الهلاك على التقدير الاول من حيث عدم العلم بالمحرم
فان العلم من الهلاك هنا انما هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما اتفقت عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب التاويل فيها
والخروج عن ظاهرها وليس تنزيلها على معنى يدل على ما ذكروه باولى من تنزيلها على معنى لا ينافي ما ذكرنا وقد بينا على
بعض وجوه تنزيلها ويمكن تنزيلها ايضا على معنى ان من لم يبال بارتكاب الشبهات لم يبال بارتكاب المحرمات اما الخاصة في
فعل الشبهة مطلقا او اذا صادفت الحرام وهي كونها مورثة لقساوة القلب الشائع في فعل المحرم او لجرها الى المحرمات فاذا تجرى
المكلف عليها تجرى على فعل المحرمات ايضا فيكون الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة الا ان وقوعه فيه باعتبار ارتكابه لها
بقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه ووقع في فعل الحرام المهلك له من حيث لا يعلم لجهله بالشبهة التي اورثت فيه القساوة
المذكورة او لجهله بان ارتكاب الشبهات تؤدي الى ذلك فلا يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم المجهول
في الظ سواء صادف الحرام الواقعي او لا واما القول بتحريمه في الواقع مطلقا فناشئ عن عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي و
الظاهري وقد بينا سابقا ان كل حكم يتعلق بالمكلف لجهله بالواقع حكم ظاهري لا واقعي فالحكم بحرمة غير المحرم للجهل بعدم
حرمته حرمة ظاهرية لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط مطلقا بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت الاشتغال
بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبراءة الا بعد اليقين بها ولا يتعين الا مع الاحتياط واما الثاني فلقوله دع ما يريبك
الى ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط مما لا ريب في حصول البراءة به بخلاف غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايضا قوله اترى
لك ان تاخذ بالحائطة لدينك والجواب اما عن الاول فبان اليقين بالبراءة انما يجب تحصيله على القدر الثابت المعلوم
من الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه واما عن الثاني فبالحمل على استحباب العمل
بالاحتياط دون الفتوى فان الفتوى بمقتضى الاصل متعينة جمعا بين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله فانت
في سعة حتى تلقى صاحبك مضافا الى الروايات السابقة المعتضدة بالعقل والشهرة العظيمة مع ما فيها من الملائمة للطريقة
السمحة السهلة واجاب عنه المحقق بانه خبر واحد ولا يعمل بمثله في الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام
منه لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان خبر الواحد اذا اشتمل على شرائط
صح التعويل عليه في الاحكام الشرعية مطلقا فروعا كانت او اصولا نعم يتجه المنع هنا من استدلاله عليها كما لا يخفى واما الثاني فلان
الخبر المذكور لم يدل على ترك العمل بما هو محل الريب مطلقا بل الى ما ليس محل الريب فلا بد من اثبات عدم الريب في ترك العمل
بالاحتياط حتى يتعين العدول اليه بموجب الخبر احتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول بالبراءة عند الجهل بالحكم اتباع لما علم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون
حراما بنص الآيتين وقريب منها الآيات الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله حيث ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل غيرها يحتمل
ان يكون حكما بغير ما انزل الله فيجب الكف عنه دفعا لخوف ضرر الوقوع في الحرام ولقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
وبظاهر جملة من الاخبار منها قول الصادق ع في موثقة حمزة ابن طيار لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه و
التثبت والرد الى ائمة اهل الحديث وقول الكاظم ع في موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس
ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فهاوا وهو يشير الى فيه وحسنة هشام بن سالم قال قلت
لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون وخبر الدلالة ان هذه الاخبار وقد

تحقيق موجب الحكم عن الحكم بها لا يلزم منه تعذر العمل بالبراءة والبراءة لو كان حكما لا يعلم حكم الاباحة والبراءة لكان
الاستصحاب اللازم حكمه مع العمل بالبراءة والاباحة والحكم بهما لا يوجب الكفر والحوالة مقتضى الادلة المذكورة وجوب الحكم
والفتوى من غير علم ونحن نقول به بمقتضاها حيث نمنع من الحكم بالاحكام ثابتة لكن ندعي علمنا بها اما لاجل الحكم بالبراءة
عند الادلة التي سبق ذكرها وبالجملة نعلم اباحة عموم الحكم في الظاهر باعتبار كونه مجهولا لما مر من الادلة فلا يجب علينا الحكم بها
كلية ومجهول حكمه باعتبار الواقع لو مع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار الوجوه المذكورة ولا
يقدح عدم تعرض الاخبار المذكورة لجواز الحكم بالبراءة بالاعتبار الاول اذ الاحكام المتعددة لا يلزم استفادتها من نص واحد
وربما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة مقام المنع عن العمل بالقياس ومقتضاه اثبات الحكم الواقعي مع
جريانه غالبا في اثبات غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى واما ما اجاب به بعض المتاخرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ
اخبار الطرفين دلالة وسندا هو التخيير فيرجع الى اصل البراءة ان اراد اختيار العمل باخبار اصل البراءة فيرجع الحكم اليه صحيح
لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختياره العمل باخبار المنع وان اراد اختيار مجرد التكافؤ يوجب ذلك مرجح الفساد ويمكن ايضا
تنزيل هذه الاخبار لو لم يجمع بينها او بين ما مر على الحكم قبل استفراغ الوسع في البحث عن المعارض ومنه الرجوع الى الامام مع
الرجوع اليه كما هو الغالب في حق الطالبين بالتوقف والرد في تلك الاخبار او الرجوع الى اصالة الاباحة وحظره كما هو التخيير
على تقدير تعذر الرد الى الامام كما يدل عليه رواية الرد فلا تدل على المنع من الحكم بعد الفحص وتعذر الرد كما هو محل البحث و
اما المقام الثاني فالكلام فيه في موضعين الاول ان يشتبه حكم الواقعة مع العلم الاجمالي بالاشتغال بها او لو مع الرخصة
في المخالفة وهذا انما يتصور في صورة دوران الحكم بين الاحكام الاربعة الاقتضائية كلا او بعضا مع الجهل بالتعيين و
الاشتباه قد يتأتى من حيث قصور الدليل عن التعيين كالاجماع المركب من القول بالوجوب والاستحباب او من القول
بالتحريم والكراهة او من حيث قصور دلالته كما في صيغة الامر والنهي على القول باشتراكهما بين الطلب مع المنع من النقيض و
بينه مع الاذن فيه وكذا على القول باختصاصهما بالاول مع الشك في اشتهارا وتكافؤها ظهورا وعلى هذا القياس تقيد
المشترك وما في معناه او من حيث التعارض في ادلة الحكم كما في مسئلة الجمعة عند من لا يعتد ببعض المرجحات او ادلة
كما في لفظ الصعيد حيث اختلفوا في تعيين معناه ومثله لفظ الصعيد او من حيث الموضوع كما لو اشتبه الطاهر بالنجس والمطلق
بالمضاف والمباح بغيره ولا كلام لنا في تعارض الادلة لما سيأتي تحقيقه في اواخر الكتاب انشاء الله ولا في صورة اشتباه الموضوع
لما سيأتي بيانه في اواخر الفصل وانما الكلام في صورة قصور الدليل او الدلالة عن اثبات التعيين فنقول لها تين الصورتين
صور عديدة منها ان يدور الامر بين الوجوب والتحريم مع وجود المرجح في احدهما يتعين الاخذ به ومع عدمه تخير في البناء
على احدهما لان الاخذ بما يحتمل الواقع اولى من الاخذ بما لا يحتمله والظاهر عدم الفرق في ذلك بين ان يكون احدهما عبادة او لا و
ربما امكن ترجيح جانب النهي من حيث ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولقضاء الاستقراء به وقد مر ما يفيد في مبحث النهي
ومنها ان يدور الامر بين الندب والكراهة ويعرف الحال فيها بالقياس الى ما مر ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والندب
فيرجح جانب الندب للقطع بالرجحان وقضاء الاصل بعدم المنع من النقيض وفي المقام اشكال نبهنا على وجهه في بعض المباحث
السابقة ومنها ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحال فيها بالمقايسة الى الصورة السابقة ومنها ان يدور الامر
بين الوجوب والكراهة والوجه ما مر في الوجوب والتحريم ولا سبيل الى نفي المنع من النقيض الذي هو فصل الوجوب بالاصل
فيثبت الرجحان للترك لانه اصل مثبت لا يعول عليه وربما امكن ان يجعل الاحتياط مرجحا للوجوب وكذا لو دار الامر
بين التحريم والاستحباب ومنها ان يدور الامر بين الاحكام الاربعة الاقتضائية او ثلثة منها وحكمه كالسابق الثاني ان
يكون لوروده تعلق بامر علم الاشتغال به وهذا قد يكون مع عدم العلم بالاشتغال به اصلا وقد يكون مع العلم بالاشتغال
به في الجملة ويتحقق فيه الاقسام السابقة فالحكم فيه بعدم جريان الاصل هناك فلا اشكال في الحكم به هنا وانما الاشكال
فيما عداه ومحصل الكلام فيه انه اذا علم اشتغال الذمة بمرتبة ثم شك في اشتغالها بشيء فيها او لها فهل يصح التمسك بالاصل
البرائة في نفي الاشتغال به في الاشتغال بها اولا وعلى قياس الكلام في اصل العدم فيه وفي نفي ما شك في جزئيته او
شرطيته من بقية المهيات الموظفة فذهب جماعة الى صحة جريان الاصل المذكور في ذلك وخالف آخرون فمنعوا من حجية
الاصل هناك واوجبوا العمل بالاحتياط وهذا النزاع كما يجري في العبادات على القول بان الفاظها اسام للصحيحة كذلك
يجري على القول بانها اسام للاعم وتوهم الفرق في ذلك مما لا وجه له كما مر التنبيه عليه سابقا ويظهر ثمرة جريان الاصل
المذكور على الثاني في معارضته لاطلاق الامر مع ثبوته بالنسبة الى محل الشك وسلامته وعند الشك في مدخلية
المشكوك فيه في صدق الاسم او معارضته اطلاق الامر بما يكافؤه ولا ينهض معه باثبات الجزئية والشرطية سواء كان المعارض

المعارض في نفسه بحجة كاطلاق اخر اولا كالشهرة بناء على انها ليست بحجة وليست بحجة وكذا الحال فيما لو شك في طهارة الاناء
في الولوغ بما دون السبع وطهارة الثوب المتنجس بغير بول الرضيع بدون العصر وطهارة موضع التخريز بالجمادات الى غير ذلك مما
قلنا بان الطهارة اسم شرعي ولم تحقق في الموارد المذكورة وقلنا بانها موضوعة لمعنى عرفي وحصل الشك لمعارض كما مر وعلى فيما
الكلام في المعاملات والايقاعات وما يلحق بها وقد سبق التنبيه على هذه المسئلة عند بحث الحقيقة الشرعية ونقول هنا
توضيحا وتنقيحا ان اصل البراءة وان كان باعتبار عموم ادلته ناهضا بنفي الوجوب الغيري عند الشك كالنفسي فيصح نفي وجوب
الاجزاء والشرائط المشكوكة المتوصل بها الى فعل الكل والمشروط الا ان المستفاد من ادلته انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه
العادية ككون المهية المجعولة معراة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا يصلح دليلا على نفي الجزئية والشرطية ليتعين به المهية
المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالاصل بلا حاجة بثبوت الاشتغال بها وجوب الاتيان بها تحصيلا لليقين بالبراءة و
الفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفيناه اولا هو الفرق بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب مقدمة العلم به
فاتضح بما قررنا ان لا ثمرة يترتب على نفي الوجوب بالاعتبار الاول وحيث ان مرجع النزاع في جريان اصل البراءة في المقام و
عدمه الى جريانه فيه على وجه يترتب عليه الثمرة وعدمه فالحق هو القول بعدم جريانه مطلقا واما وجوب الجزء في ضمن
الكل فلا سبيل الى نفيه بالاصل لانه في معنى نفي وجوب احد المركبين مع ان نسبة الوجوب الى كل واحد منهما سواء والفرق
بين المقام وبين بقية موارد اصل البراءة حيث يجري فيها ولا يجري فيه ان البراءة من القدر المتيقن من الاشتغال هنا يحصل
باتيان القدر المتيقن بخلاف بقية الموارد فان البراءة بفعل ما ثبت الاشتغال به لا تناط بحصول غيره في غير المقام على
تقدير الاشتغال به في الواقع بخلاف المقام فان البراءة بفعل البعض متوطئة بفعل الباقي على تقدير الاشتغال به فيتوقف
العلم بها عليه اذ لا علم بمطلوبية القدر المعلوم مستقلا وانما المعلوم مطلوبيته في الجملة اما مستقلا او منضما ولا سبيل الى
تعيين الاول باصالة عدم تعلق الوجوب المتعين بالجزء او الشرط المشكوك فيه لان ذلك اصل مثبت ولا تعويل عليه عندنا
ودعوى ان التكليف لا يتعلق الا بالقدر المبين والا لزم التكليف بالمجمل وهو ممتنع ممنوعة لان المجمل الذي لا يجوز تعلق التكليف
به هو المجمل الذي لا سبيل الى امثاله وظ ان المقام ليس منه والحاق الغائبين عن مجلس الخطاب بالحاضرين فيه في وجوب
الاقتصار على ما ثبت لهم وبلغهم من البيان انما يتم اذا وصل اليهم خطاب الى بظاهره على حصر اجزاء المهية وشرائطها في امور
معينة كما صار الغائب في حق الحاضرين كقوله صلوا كما رايتموني اصلي والكلام هنا مبني على تقدير عدمه اذ المقصود
اثبات حجية اصل البراءة واصل العدم في المقام دون ظاهر النص واما اذا لم يرد الخطاب على الحصر كما لو ورد نص بان الركوع
جزء من الصلوة ثم ورد نص اخر بان السجود جزء وهكذا كان تمسك الحاضرين باصل البراءة واصل العدم في نفي غير المذكور
مثل تمسك الغائبين بهما في كونه في محل المنع قد بينا عليه سابقا وكذا الكلام في اصل العدم نعم لا يبعد دعوى مساعدة
جملة من اخبار الباب على اصالة عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم او عدم العلم بالتكليف بالمشكوك
فيه ليتوجه عليه دعوى عدم الحجب فيه بالنظر الى الظ تحصيلا لليقين البراءة كما في سائر الاحكام التكليفية الظاهرية
بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية مما نشك في جزئيته او شرطيته من حيث حجب العلم عنها ظاهرا ووافقا اذ
ليس في وجوبها من باب المقدمة تحصيلا لليقين البراءة دلالة على اثبات الجزئية او الشرطية للواجب مطلقا فاذا ثبت بعموم
الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته او شرطيته في الظ حصل العلم بالبراءة بدونه في الظ فيثبت اعتبار كونه
معتبرة ومثل هذا الاكسقوط اعتبار جزئية ما عدا الاركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرائط [illegible] الذكر والطهارة
بالنسبة الى الجاهل وسيأتي لهذا مزيد توضيح انشاء الله واما المقام الثالث اعني التبعة في الموضوع فاصل البراءة يجري في بعض
موارده دون بعض وتفصيل الكلام فيه يجري في مقامات الاول ان يشتبه الواجب بغير الحرام بحيث يعلم دخول الواجب في
جملة محصورة عرفا وعادة سواء كان جميع الافراد محصورة ايضا او لا ففي مثل هذا لا يجري اصل البراءة بل يجري اصل الاشتغال
فيجب الاتيان بجملة يعلم باتيان الواجب فيها مالم يشترك في الصورة حيث لا يعتبر تعيين العمل فيؤتى بها عما في الذمة ويعتبر في
وجوب الاتيان بالجملة تعذر تعيين الواجب او تعسره حيث يعتبر مهية الفرقة في الواجب ومكون الاشتباه بينه وبين غيره
الواجب وانما وجب الاتيان بها تحصيلا لليقين بفعل الواجب والبراءة عنه ودفعا لخوف الضرر المترتب على تركه المحتمل على
تقدير الاقتصار على فعل البعض فان فيه اطراد الامر [illegible] الاشتباه مع تمكن من الامتثال فيترتب على تركه
[illegible] عدم مصادفته [illegible] من ثبوت العقاب ومستحقا الذم والعقاب ولا ريب في وجوب الحذر
عن [illegible] عقلا ونقلا [illegible] من علم سرقة بقاء وحيوته على استعمال احد الدوائين مثلا او لم ابدا
ترتب ضرر على استعمال الاخر واستنده النافع بعيره وجب تلبيه عند العقلاء [illegible] حتى انه لو ترك استعمال هما

الواحد

او اقتصر على استعمال احدهما لبلد دون الاخر وتشبيهه قطعا والحاصل على ما يتعلق بالجهة الاخرى اولى لا يبقى اما يتم ذلك في
محل البحث اذا ثبت التكليف بالفعل على التعيين حال الاشتباه وهو م حيث لا قطع به لانا نقول قد يتمشى على ما يدل على بقائه
وهو اطلاق الامر مضافا الى الاستصحاب حيث تطرق الاشتباه بعد الوجوب فلا سبيل الى منعه هذا وخالفه في ذلك بعض
المعاصرين فانكر بقاء التعيين على وجوبه مع الاشتباه زعما منه ان ذلك يؤدي الى التكليف بالمجمل مع تاخير البيان عن وقت الحاجة
وقد اتفقت كلمة العدلية على استحالته ثم قال نعم لو قام دليل على وجوب شيء معين في الواقع مردد عندنا بين امور من دون
اشتراط بالعلم به ثم القول بوجوب الاتيان بالجميع واستلزم ذلك سقوط قصد التعيين في الطاعة لكن ذلك مجرد فرض غير واقع
ولا يخفى ما فيه فان المجمل الذي اتفقت مقالة العدلية على قبح التكليف به من دون بيان هو ما لا سبيل للمكلف الى امتثاله كما
بينا عليه في محله بدليل ان جل المحققين او كلهم وهم اساطين العدلية يلتزمون ببقاء التكليف في نظائر المقام مما يشتبه فيه
الواجب او الحرام بغير الاخر ويوجبون على المكلف الاتيان بالافراد المشتبه او تركها تحصيلا للعلم بالبراءة بل حكم بالتخيير فيها
تصادم فيه الادلة فاظن الى بقاء التكليف وان التخيير طريق كما هو الظاهر من الاخبار الدالة عليه غاية الامر انه اذا لم يصادف محله
الواقع سقط عنه لعذر وتوجيه وذهب كثير من القائلين بان الفاظ العبادات اسام للصحيحة الى ان مسمياتها امور مجملة و
لذلك اوجبوا الاتيان بما يشك فيه من اجزائها وشرائطها تحصيلا لليقين بالبراءة الى غير ذلك واما ما استدركه بقوله نعم
فلا يخفى مناقشته لكلامه السابق فان حكمه بالاستحالة انما هو من جهة لزوم التكليف بالمجمل كما صرح في محله وامتناعه ضروري
لا يمكن قيام دليل على وقوعه وليس لاشتراط قصد التعيين في الطاعة كما يظهر من بيانه الاشتراط لان هذا انما لا يعقل مع الا يتحقق
كما حكاه الفاضل المذكور عن الشهيد وهم مطبقون على استحالة التكليف بالمجمل بدون البيان فكيف يبتني مسئلة ما نحن فيه على
مسئلة خلافية مع ان اشتراط قصد التعيين من المسائل الظنية كما اعترف به في ظ كلامه وهم في تلك المسئلة قاطعون بالاستحالة
فكيف يبتني حكم قطعي على حكم ظني على ان التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانه لم من الواجب
المشروط بالنية والذي لا يشترط بها ومن الحرام فكيف يتم القول بالاستحالة مطلقا مع ان اطلاق الامر كما قررناه دليل في جميع
موارد المقام على ما ذكره في الاستدلال فكيف جعل قيامه عليه مجرد فرض غير واقع وان اراد قيام دليل عليه بالخصوص فاشتراط
ثبوت المدعى به ثم اقول ان اراد بقصد التعيين في الطاعة ان يعين في قصده ان ما ياتي به طاعة كما هو الظ فهذا حاصل
في الجميع للعلم بمطلوبية الكل ولو من باب المقدمة نعم لو منع من مطلوبية المقدمة ابتداء ما ذكره من انتفاء قصد التعيين وربما
يتصور ذلك في الصورة التي سلم فيها وجوب الجميع ايضا لا بناء على وجوب المقدمة لكنه تصحيح امر على تقدير فاسد ومع ذلك لا
يتم في غير ما لا يعتبر فيه النية بل وفيه ايضا بناء على ما ذكره في مبحث المقدمة من استحبابها من باب التسامح في ادلة السنن وان اريد
تعيين كونه طاعة نفسية او غيرية فاشتراط صحة العبادة به مع التمكن منه فضلا عن صورة التعذر كما في محل البحث ثم ان الفاضل
المذكور قد التزم في الموارد التي ورد فيها الامر بالاتيان بجملة يشتبه فيها الواجب بغيره بان الجميع هناك واجب مستقل لا ان
ما وجب منها قبل الاشتباه باق على وجوبه السابق وان ما عداه واجب لتحصيله ولا يخفى ما فيه من التعسف الواضح هذا و
من فروع المسئلة ما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها او اشتبه الثوب الطاهر بالمتنجس الغير المعفو عنه فيجب على ما حققنا
تكرير الصلوة في الجهات والاثواب حتى يحصل العلم باصابة جهة القبلة والثوب الطاهر وكذا لو اشتبه الماء المطلق بالمضاف
فيجب تكرير الطهارة بكل منهما وكذا اذا علم بوقوع حدث منه وشك في كونه موجبا للوضوء او الغسل وجب عليه ان ياتي بها
الى غير ذلك وان تمكن من تعيين الواجب وجب التعيين حيث يعتبر نية القربة في الواجب ويكون الاشتباه بينه وبين غير
الراجح كما في الامثلة المذكورة وقد بينا على الوجه فيه عند بحث المقدمة والا لم يجب بل تخير بين التعيين وبين الاتيان
بالجميع كما لو اشتبه المطلق بالمضاف في الطهارة الخبثية وكذا لو اشتبه الدم بغيره او اشتبهت عين النجاسة التي في
المسجد بما يجوز اخراجه منه الى غيره الخ ولو تشارك الواجب وغيره في الصورة التي بفعل واحد عما في الذمة ان لم يعتبر تعيين
نوع الواجب في الامتثال به كما لو فاتته صلوة واشتبهت بين الخمس بان فاتته في الحضر صلى ثنائية وثلاثية ورباعية
عما في الذمة مرددة بين الاربع وذلك لما يستفاد من بعض النصوص صريحا او نحوي من سقوط نية التعيين والجهر و
الاخفات وذلك وان كان الاحوط في الثاني تعيين الجهر ولو اعتبر نية التعيين وجب التكرير كما لو صلى بعد الفجر ركعتين
ثم شك في انه هل صلاهما فريضة او نافلة منذورة فيجب تكريرهما في وجه قوي ويحتمل الاكتفاء بركعتين عما في الذمة و
تما فرد ما يتضح انه لو كان في ذمة المكلف واجب ومندوب والتبس باحدهما ثم شك في ان الملتبس به هل هو الواجب والمندوب وجب
عليه الاتيان بالواجب واستحبابه الاتيان بالمندوب تحصيلا للعلم بفعلهما نعم لو اشتركا في الصورة ولم يعتبر تعيين العمل
جاز الاتيان بهما عما في الذمة ولو حصل هذا الاشتباه بين الواجب وبين غير المندوب او بينهما وبين المندوب وجب الا

الاتيان بالواجب ولحق بما عداه حكمه ثم ان الفاضل المعاصر قد اورد على القائلين بوجوب الاحتياط بالثلاث فيمن اشتبهت
عليه الفائتة بالخمس امرين الاول ان الفائتة في الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك
لفوات قصد التعيين في الامتثال وهو من المسائل الاجتهادية وبعده لا يحصل اليقين بايتان الواجب الواقعي ومجرد المطابقة
في عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد التعيين والجهر والاخفات فان رجع ذلك بان الموافقة في العدد اقرب الى البدلية
من المخالفة فغاية ما يثبت به ان يكون الموافقة اقرب البدلين وهو خارج عن محل الفرض لان الكلام في وجوب قضاء
الفائتة لا في وجوب بدل قضائها فان ما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا ادلة القضاء والمغايرة الحاصلة في
هذه البدلية غير المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة مع قضائها لانه مما لا مناص عنه مع انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط
لوجب الخمس لا سيما مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات ومن هذا البيان يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر الجمعة
والقصر والاتمام في اربع فراسخ بالنسبة الى من تعارضت عنده الادلة فان قضية التعارض التخيير ووجوب احدهما والاصل
عدم وجوب التعيين على من لم يثبت عنده الخصوصية الثاني انه لا وجه للاحتياط هنا لان ما عدا الواجب محرم تشريعي
فالتحفظ بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع في المحرم ثم اعتذر عن ورود مثل ذلك على ما صار اليه من استحباب
الاتيان بالباقي رجاء لتحصيل الواجب الواقعي بان التشريع المحرم انما هو ادخال ما يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه
لا الاتيان بما يحتمل انه منه رجاء انه منه فاذا ثبت خلوه عن التحريم ولو بمعونة الاصل امكن اثبات الرجحان المعتبر في العبادة
بان في الواجب الواقعي مصلحة خاصة ففي فعل الباقي رجاء لتحصيل تلك المصلحة ودفع لاحتمال فوتها فهو باق ايضا ولقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات ويشمله قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل من هذا
الباب اعادة الصلحاء عباداتهم بعد ازدياد معرفتهم بمسائل العبادات وحكى مقالة الشهيد الذكرى في مسئلة اعادة
العبادة بما اورد فيها من الادلة على الجواز والمنع وقال بعد الحكاية والنظر في اكثر ادلة الفريقين بعين الواسع الا ان
ما ذكره الشهيد مع ما ثبت من الشارع في ادلة السنن يكفي في استحباب الاحتياط مضافا الى قوله اخوك دينك فاحتط لدينك
انتهى هذا محصل كلامه والجواب اما عن الاول فبان الاتيان بالثلث ليس لتحصيل اليقين بالاتيان بالصلوة الواقعية بل
لتحصيل اليقين بالاتيان بما ثبت من الادلة الشرعية انها الصلوة الواقعية فلا يضر فوات ما ثبت بها انه لا يعتبر فيها كالجهر
والاخفات في الرباعية المشتبهة وان لم يقطع به كما لا يضر فوات مثل ذلك في صورة عدم الاشتباه وقد عرفت الحال في
قصد التعيين واما اورده على ترجيح الموافقة للعدد من ان الكلام في قضاء الفائتة لا في بدل القضاء فمدفوع بان ترجيح
الموافقة من جهة الاقربية لا يلزم ان يكون بالنظر الى بدليتها عن القضاء بل بالنظر الى بدليتها عن الفائتة فلا تخرج عن محل
الفرض ويشمله ادلة القضاء وكما ان مغايرة القضاء في صورة عدم الاشتباه مع الفائتة في مثل الوقت مما لا محيص عنه و
كذلك مغايرتها لها في صورة الاشتباه في قصد التعيين مما لا محيص عنه فاذا جاز بدلية القضاء مع تحقق المغايرة الاولى جاز
بدليتها مع تحقق المغايرة الثانية ايضا واما ما ذكره من انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب الخمس ففيه ان قاعدة الاحتياط
انما يقتضي التكرير على وجه يتحقق معه العلم بايتان الفائتة وهو يتم هنا بفعل تلك صلوة لدلالة النص في المقام على سقوط
حكم الجهر والاخفات في الرباعيات وتعيين نوعها على تقدير اشتراطنا له في صورة عدم الاشتباه نعم لولا النص على ذلك
لتوجه القول بوجوب الاربع بل الخمس لو اشترطنا تعيين النوع ولم يقم دليل على سقوطه هنا مع امكان ا[illegible]
نوع العمل في النية مع تعينه في الواقع لا سيما في حال الاشتباه فيكفي نية ما في الذمة وانه يسقط و[illegible]
مع الجهل به وان كان الجهل موضوعيا فيكون الاكتفاء بالثلث على القاعدة واما تفريعه ضعف القول [illegible]
الظهر والجمعة والاتمام على ما بيانه السابق فضعيف فان الفرق بين المقامين بين وتوضيح المقام وتحقيقه انه قد يجهل
الحكم الشرعي وما في حكمه من الموضوعات الشرعية كالعبادات المجعولة فتارة من جهة تعارض الاخبار المعتبرة بعد تكافؤها
في المرجحات المقررة ولا اشكال في التخيير واخرى من جهة تعارض غيرها من الادلة الاجتهادية ولو معها مع التكافؤ فيرجع
الى ما يقتضيه الاصول الظاهرة من الاصل ثم الاحتياط ومع انتفاء المعاضد يتعين التخيير دفعا للترجيح من غير مرجح و
قد يجهل بالحكم من جهة فقدان الدليل فيعمل فيه باصل البراءة او الاباحة كما اذا دار الامر بين الوجوب او التحريم النفسيين
بين الاباحة مرة بالاحتياط كما اذا دار الامر بين شرطية شيء لواجب وعدمها مع العلم بعدم المانعية ويصار اخرى
الى التخيير كما اذا دار الامر بين شرطيته ومانعيته فيتخير في الاخذ باحدهما حيث يتعذر الاحتياط بالتكرير او يعلم عدم
وجوبه ولو بقاعدة العسر والحرج وقد يجهل موضوع الحكم وهذا قد يكون من جهة الجهل بالوضع اما لخلو كلام اللغويين
عن بيانه او تعارض اقوالهم فيه مع التكافؤ وحكمه حكم تعارض الاخبار من الادلة وقد يكون من جهة الجهل بالمصداق

فان كان

وان كان الجهل في تحقق موضوعه فيه على ما يقتضيه الاصل في غير ما استثني كالبلل الخارج قبل الاستبراء وان كان في تعيينه ثبت
التكليف في المحصور فيجب الاجتناب عن الجميع في الحرام المشتبه بغير الواجب والاتيان بالجميع في الواجب المشتبه بغير الحرام ويسقط في
غير المحصور ولو اشتبه مصداق الواجب بالحرام وتعذر التمييز رجع جانب الاثم ولو تعارضت الامارات الشرعية في تعيين المصداق كتعارض
الايدي والبينات فالتفصيل الكلام فيه محل اخر اذا عرفت ذلك تبين ان حكم الشك في وجوب الظهر والجمعة والقصر والاتمام الراجع
الى جهل الحكم مخالف لحكم الشك في تعيين القائم الراجع الى جهل المصداق كما هو محل البحث قوله والاصل عدم وجوب التعيين الخ
ان اراد به نفي وجوب قصد التعيين فهو منافٍ لظاهره لما اورده على القائلين بوجوب الاحتياط من لزوم الاخلال في الامتثال
مطلقا وان اراد به نفي تعيين احدهما عليه بالخصوص قبل الاختيار فهو مخالف للاصل كما عرفت وانما دليل ثبوته اخبار التخيير
ان اراد ذلك بعد الاختيار ففيه ان التخيير انما هو في الاختيار لا الفعل فاذا اختار الفعل باحد الدليلين لزمه مقتضاه ولا
تخيير بين المدلولين واما عن الثاني فان اشكال التشريع يرتفع بحكم العقل بالمطلوبية من جهة توقف تحصيل العلم
الواجب بفعل القائل على فعل غيره المحقق في محله من وجوب مقدمة الواجب اذ لا ريب في كون تحصيل العلم بفعل الواجب
واجبا وان كان غيريا اذ الواجب النفسي بحسب التكليف الظاهري ما يعلم انه الواجب النفسي ولو اجمالا فيتوقف وجوده على تحقق
العلم ضرورة ان وجود المقيد يتوقف على وجود قيده ويلزم من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم لان مقدمة المقدمة
مقدمة فتجب بوجوبها وليس العلم مقدمة للاتيان بما هو واجب واقعا لاحكامه بدونه ولا واجبا نفسيا والا لكان تارك
كل واجب تاركا لواجبين واما الاعتذار الذي ذكره عما صار اليه من استحباب الاحتياط فلا يجري في المقام لتوقف رجاء
تحصيل المصلحة بفعل الباقي على قصد القربة فيتوجه اليه اشكال التشريع فلا يتم قوله فاذا ثبت خلو عن المحرم الخ وبالجملة
هناك امران احدهما ان الاتيان بالفعل رجاء لتحصيل المصلحة الواقعية جابر خال عن وصمة التشريع والثاني انه كلما كان الفعل
كان فهو مستحب للوجوه التي ذكرها ونحن نمنع صحة التفريع بالنسبة الى العبادات الموظفة التي لم يثبت رجحانها ثم الاعتذار
المذكور لا يختص بالقول بالاستحباب بل يجري على القول بالوجوب ايضا اذ القائل بوجوب الجميع لا يقول بوجوب الاتيان
بكل واحد على انه من الدين واقعا بمعنى انه الواجب النفسي واقعا بل لاحتمال كونه هو وانما ما احتج به على اثبات الاستحباب
واضح اذ على اعتبار قصد التعيين في الطاعة واعتبارها في العبادة يمنع تحقق المصلحة المترتبة على العبادة عند
عدم قصد التعيين اللازم في صورة الاشتباه فكيف يثبت الاستحباب باعتبار تحصيلها مع انه لو حصلت بدونه
لكان قضية الاصل وجوب الاتيان بالجميع لتحصيلها فلا وجه للاستحباب الا ان يكون مبنى ذلك على احتمال عدم اعتبار
قصد التعيين مع استظهار خلافه لكن يشكل بانه ان اريد بالاتيان بالباقي تحصيل تلك المصلحة فظاهر انه لا يلزمها
لجواز حصولها بالاول وان اريد به تحصيل العلم او الظن بحصولها فهو لا يتم مع استظهار اعتبار قصد التعيين واما الاستدلال
بالآية فضعيف واضح لان معنى الحسنة ما كانت حسنة بالفعل لا ما كان من شأنه ان يكون حسنة وان اعتبر به ما صيرته سيئة
بالفعل فلا يتناول الاتيان بالواجب الواقعي بعد صيرورته بحسب الظاهر اما تشريعا بسبب النية وطرو الاشتباه وبالجملة
شمول الآية لفعل الواجب الواقعي يتوقف على ثبوت رجحانه في الظاهر فاذا توقف ثبوت رجحانه في الظاهر على شمول الآية له
كما هو قضية الاستدلال بها كان دورا مع ان تحقق الواجب الواقعي في فعل الباقي مبني على مجرد الاحتمال والحكم اللاحق
في الآية لعنوان الحسنة انما يثبت في الظاهر لموضوعه لما علم اندراجه فيها لا لما احتمل فيه الاندراج ومثله الاحتجاج بالرواية
[illegible] الباقي مما لا ريب فيه في محل المنع بناء على اعتبار قصد التعيين واما ما ذكره من مسئلة اعادة ما حكم
شرعا بصحته فتحقيق الكلام فيه ان الاحتياط كما قد يجب وله موارد عديدة كما قد يستحب وله ايضا موارد عديدة منها
ان يشتبه المندوب بالمباح فيستحب الاتيان بهما عند تعذر تعيين او تعسره تحصيلا للعلم المندوب بايتان المندوب
كما مر في الواجب ولو تعسر التعيين فان لم يكن الفعل من العبادات المجعولة لم يعد جواز الاتيان بهما قصدا الى حصول
الامتثال بفعل ما هو مندوب منهما اذ لا دليل على اشتراط تعيين المطلوب في الامتثال هنا فيقع كل منهما على وجهه والا
لجاز المنع ثم العسر في صورة الحكم بالاستحباب باشتباه فرد نوع من المندوب بالمباح مع تعذر تحصيل فرد اخر منه سالم عن
الاشتباه به او بعثوث الاستحباب التعيني في الجميع والا لجاز المنع ومثله الكلام في الواجب ولو اشتبه احد فردي المطلوب
التخييري بغير المطلوب ولم يشتبه الاخر تعين ان كان عبادة ومنها الاتيان بما يحتمل وجوبه عند عدم احتمال التحريم مع دلالة
دليل معتبر ولو ظاهر على عدم الوجوب سواء احتمل وجوبه استقلالا كغسل الجمعة او في ضمن واجب كقراءة السورة و
حلمة الاستبراء عند من يرجح عدم وجوبها فيستحب الاتيان بها من جهة الاحتياط تحصيلا لليقين ببراءة من جهتها ومنها
ترك ما يحتمل تحريمه عند عدم احتمال الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم التحريم كالدخول في سوق الجور ومنها

ومنها الجمع في موارد التخيير لتعارض الادلة بحيث يمكن كالجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام ومنها اعادة ما يحتمل عدم حصول
البراءة بفعله مع قيام دليل معتبر على حصولها به كاعادة من تعمد ترك السورة او جلسة الاستراحة في صلوته لجامع قراءة
السورة او فعل الجلسة بناء على عدم وجوبهما ولا يعتبر في استحباب الاعادة واشتمال المعاد على جميع ما يحتمل اعتباره في الصحة
بل يكفي الصحة الظاهرية مع اشتماله على ما قصد به لو كرر فلو ترك السورة وجلسة الاستراحة معا في صلوته استحب له اعادتها
معهما او مع احدهما وان كان الاول افضل ولو اعادها تارة مع احدهما وثانيا مع الاخرى وثالثا معهما كان ايضا سائغا
الا ان يستشكل في ذلك بما ورد من انه لا اعادة في اعادة بناء على نفي المشروعية وهو غير واضح لامكان الحمل على نفي الوجوب
وبالجملة فالمعتبر في استحباب الاحتياط بالاعادة خلو الفعل المعاد عن نوع الخلل الاحتمالي الذي اشتمل عليه اولا فلو شك فيما
لم يحتمل الاحتياط كما لو انعكس الامر وعلى هذا فقد يتعلق في الاشكال الى الاحتياط عن الميت باعادة صلوته مع الوصية وبدونها
مع عدم العلم بجهة الاحتياط ليحافظ عليها في الاعادة والزام النائب بمراعاة جميع جوانب الاحتياط فيها مع ما فيه من الضيق
ما لا يساعد عليه العمل المعروف ويمكن التفصي بان الموصي انما يوصي بالقضاء الصحيح الواقعي فيصح وصيته لما عنده فيما اوصى
به من احتمال عدم مصادفة الواقع والنائب يأتي بما يعتقد انه الصحيح الواقعي فيقع عنه هذا ويمكن القول باستحباب
الاتيان بالقضاء اليومية عن الميت بدون نية القضاء عما في ذمته ايضا كما يظهر من حكاية صفوان وعلى تقديره لا اشكال في
الوصية بها مطلقا وفي جواز اعادة الصلوة ايضا لفوات بعض مكملاتها كالاقبال اشكال وربما يستأنس الجواز من مخرجي
ما دل عليه في بعض الموارد كاعادة المنفرد وجماعة والمتيمم عند اصابة الماء الثاني ان يشتبه الحرام بغير الواجب بحيث يعلم
دخوله في جملة محصورة بالبيان الذي سبق والحق عدم جريان اصل البراءة هنا ايضا بل يجب التجنب عن الجميع دفعا لخوف
الضرر المترتب على فعل البعض المحتمل لكونه هو الحرام فان قضية عموم النهي بثبوت التحريم حال الاشتباه ايضا فيترتب عليه
اثاره على تقدير مصادفته ولبعض المتأخرين في هذا المقام قول بجواز تناول ما لا يزيد على قدر الحرام فلو اشتبه
ثوب مملوك بثوب مغصوب جاز استعمال احدهما مع التجنب عن الاخر ولو تعددت الثياب كان احدها مغصوبا جاز
استعمال الجميع ما عدا واحدا منها ولو تعدد الثوب المغصوب وجب ترك ما يساويها واستعمال الباقي وربما نسب ذلك
فاجاز استعمال الجميع لا على وجه الجمع واحتجوا على الجواز بالنقض بصورة عدم الحصر اذ لا يلزم الخصم فيه بالمنع وبعموم قوله
كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فانه بعمومه يتناول المقام وبان القدر الثابت
حرمة تناول ما علم حرمته دون ما لم يعلم فقضية الاصل فيه الاباحة واحتج الاولون على وجوب ابقاء ما يساوي الحرام بان ارتكابه
يوجب العلم بارتكاب الحرام وهو حرام فيحرم مقدمته لان مقدمة الحرام حرام وبان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية ما هو حرام
قطعا وهو باطل فيتعين الاقتصار على الحكم بحلية ما لا يقطع معه بدخول الحرام والجواب عن حجة الجواز اما عن الوجه الاول فبيان
الفرق بين المقامين بلزوم العسر والحرج في التجنب عن غير المحصور فيكون منفيا بما دل على نفيهما عن الشريعة السمحة بخلاف المحصور
فيبقى على حكم الاصل واما ما اورده بعض المعاصرين بان العسر والحرج قد لا يتحققان في غير المحصور كما اذا لم يكن هناك ما يوجب
استعمال البعض وقد يتحققان في المحصور ايضا كما اذا اضطر الى استعمال البعض منه مع انهما انما يقتضيان رفع الاثم دون
غيره كالنجاسة ولهذا لو اضطر الى اكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بان العسر والحرج انما يقتضيان رفع الحكم الذي
يترتبان عليه على تقدير ترتبهما عليه ففي غير المحصور لما كان ترتبهما على وجوب الاجتناب عنه وما في
عن ملاقيه ثابتا على الاطلاق حتى بالنسبة الى ما لا بد منه على قدر الضرورة لوضوح ترتبهما على تقدير
بالاندفاع ايضا لعموم موردهما وابتلاء عامة الناس به في عامة الاحوال او اغلبها لزم ارتفاعه على الاطلاق
الاضطرار اليه وعلى تقدير حصوله فدوران رفع المنع فيه مدار رفع العسر والحرج لا يوجب عسرا ولا حرجا ولهذا جاز ثبوت
حكمه ويؤيده مخرجي بعض الاخبار التي تضمنت الاستشهاد بذلك ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الحكم ترمة او نجاسة او
غيرهما الى هنا ينظر احتجاج بعض الاصحاب بذلك على طهارة الحديد في مقابلة الاخبار الدالة على نجاستها واعتذار المعاصر
المذكور عنه بانه تاسيس للحكم ودفع لارفع الحكم ثابت وبينهما فرق واضح غير واضح لان ما يصلح للتاسيس والدفع في مثل المقام
يصلح للرفع ايضا مسلما لكن المقام من باب الدفع لا الرفع حيث يدفع بلزوم العسر والحرج عموم الادلة الدالة على التحريم لصورة
الاشتباه بغير المحصور فلا يجب التجنب لما عرفت من ان مبنى رجوعه على فعلية التحريم المستتبع لخوف الضرر على تقدير ارتكاب البعض
فاذا دفعنا عموم التحريم ارتفع الخوف وسقط اعتبار الوجوب واما عن الثاني فبحمل الرواية على صورة الاشتباه بغير المحصور او على
صورة قيام امارة شرعية على الحلية كيد المسلم وفعله وربما يؤيد الثاني قوله في رواية اخرى كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه
حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله من تدبيع

نفسه او ضيع فيع او حمر او لمرئة تحتك وهي اختك او احد ضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يتبين لك غير ذلك او لقوم به
البينة فان الشبهة في نفسه وان لم يقتض التخصيص بالمذكور الا انه في المقام بقرينة الحال يقتضي اختصاص الحكم المذكور عليه
تحمله بنظايره التي تخرج منها وجه المشابهة فخرج عنها على البعد ومثل هذا التخصيص وان لم يستلزم تخصيص العام الوارد في مقام
اخر لكنه يوجب الترتيب في عمومه كما لا يخفى مع اعتضاده بالشهرة العظيمة ان لم يكن اجماعا وبالاحتياط المستفاد من العقل و
النقل بل اقول تقييد ما ذكروه عدم الفرق بين صورة امكان تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا في الجملة
مما يعرف من ضرورة دين الاسلام بل وضرورة سائر الاديان ان فتح هذا الباب يؤدي الى رفع العصمة عن الاموال والفروج و
الدماء اما على القول الاول فيما لو تعدد الفاعل او كثر صور الاشتباه الى ان صادف الحرام فيجوز لجماعة اجتمعوا على ارض
مغصوبة اذا وضعوا اينما رغيفا مباحا على وجه حصل الاشتباه بينه وبينها ولو لعارض كالظلمة ان يتناول كل واحد منهم
رغيفا او دراهم مغصوبة وضعوا فيها درهما مباحا ان يتصرفوا كل واحد منهم في درهم وفيما لو صادفوا امرئة واشتبه على كل
واحد منهم كونها زوجته او اجنبية ان يحل لهم وطئها على التعاقب مع تخلل العدة ان كانت ذات عدة والا فبدونها ولو بطريق
الاجتماع بعد تعذر الامكان وان حرم عليها تمكين نفسها لغير واحد منهم مع تمكنها وعلى هذا فلو عقد اثنان على امراتين واشتبهت
احديهما بالاخرى جاز لهما ان يختارا واحدة ويستمتعا بها حتى بالوطي مع تخلل العدة حيث يجب لغير واحد منهما منع الاخرى وفيما
لو صادفوا جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم واشتبه بينهم ولو لعارض ان يجوز لكل واحد منهم ان يباشر قتل واحد و
كذا لو اراد وطي اجنبية جاز له ان يحدث الاشتباه بينها وبين زوجته ثم ياتي احديهما فان صادفها والا كرر ذلك الى ان
يصادفها ومثله الكلام في المال والنفس واما على القول الثاني فيلزم ذلك مطلقا فيجوز لمن كان له زوجة في دار او بلد ان
يطا كل امرئة يصادفها فيها ما لم يعلم انها غيرها ولمن فقد ماله ان ياخذ كل ما يجده مما يحتمل ان يكون ماله ما لم يقم امارة شرعية
على خلافه وان يحل لواحد قتل جماعة بمجرد وجود شخص مباح الدم بينهم واما الفرق في ذلك بين الاموال والفروج والدماء
كما وقع من البعض فناشئ عن قصور النظر وقلة التدبر فان الشارع كما يريد حفظ دماء المسلمين كذلك يريد حفظ اعراضهم و
اموالهم وان كان الحكم في البعض اكد فان ذلك لا يصلح قادحا لتحقق مثله في الاموال ايضا وبالجملة ففساد ذلك اجلى من ان يحتاج
الى بيان الا ان فساد بعض فروعه ربما يشتمل على نوع خفاء في بادي النظر ومنه سري الوهم واما عن الثالث فبما سبق تحقيقه
من الحجة على القول المختار ولا طايل باعادته واما حجتهم على وجوب ابقاء ما يساوي الحرام فعدم افادتها في غاية الوضوح لان ما
ذكروه اولا من ان تحصيل العلم بالحرام حرام مما لا يساعد عليه عقل ولا نقل ولو تم ذلك لحرم على من نسي معاصيه ان يراجع
ما يفيده تذكرها وتخصيص ذلك بالعلم الابتدائي مجازفة بينة على انه ان اريد بالحرام الحرام الواقعي فتحصيل العلم به بعد
وقوعه على وجه لا ينافي حليته في الظاهر حال الوقوع مما لا يساعد عليه كما لو اشترى احد مالا وتصرف فيه ثم بعد ذلك تفحص فعلم
بكونه مغصوبا فانه لا يكون عاصيا بذلك وان علم او ظن حال الفحص بادائه الى العلم بالغصبية وان اريد به الحرام الظاهري
فمن اذ الفرض توقف العلم بحرمته في الظاهر على العلم بالتعيين وهو منتف حال الاشتباه واما منع المقدمة الثانية اعني حرمة
مقدمة الحرام فغير سديد لان المقدمة اذا كانت سببا كما في المقام حرمت بحرمة سببها على ما مر تحقيقه سابقا وما ذكروه ثانيا
من ان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية الحرام مدفوع بان الحاكم بحليته لا يحكم بحليته مجتمعا بل على التدريج وهذا وان استلزم
الحكم بحلية الحرام الا ان القول الاخر مشارك له في هذه المفسدة فان قولهم بحلية كل واحد على البدلية حكم بحلية الحرام ايضا لان
من جملة تلك الاحاد ما هو حرام قطعا فان اعتذروا بان الجهالة تفيد حليته في الظاهر توجه الاعتذار به على القول الاخر ايضا والفرق
تحكم بين فان قلت جواز فعل الجميع يستلزم جواز العزم عليه لانه عزم على جائز فيكون جائزا لا محالة لكن العزم على فعل الحرام
غير جائز لانه عزم على فعل المحرم ولو في ضمن الجميع مع مصادفة فعله فيكون حراما قلت العزم على الجميع على الوجه المذكور عزم على
الحال اذ الحرمة الواقعية في البعض ثابتة لا اثر لها في الظاهر بناء على ما مر على ان ارتكاب الجميع لا يتوقف على العزم على الجميع ابتداء
لجواز حدوث العزم على البعض الباقي بعد ارتكاب البعض المساوي للحرام واعلم انه حكي عن بعض الاصحاب انه تخلص في الشبهة
المحصورة بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل ولورود الامر بها في بعض الموارد كالشاة المنزوعة عليها المشتبه بغيرها في قطيع
من الغنم والجواب ان عمومات القرعة موهونة باعراض الاصحاب عنها بالنسبة الى اكثر مواردها فمن لذلك اشبه شيء بالمجازات
لا يجوز التعويل عليها الا حيث يساعدها امارة يرفع الوهن المذكور عنها فلا سبيل الى جعلها الضابطة وقاعدة واعتبارها في بعض
الموارد لا يوجب التعدي لبطلان القياس عندنا الثالث ان يشتبه الواجب او الحرام بغيرهما حيث يتعذر التمييز ولا يعلم دخوله في
محصور عرفا ولا عادة ولا ريب في سقوطه لادائه الى العسر والحرج مع عدم مساعدة اطلاق الخطاب وعمومه على شمول لمثل تلك
الصورة وقد مر التنبيه على ذلك الرابع ان يشتبه الواجب بالحرام مع الانحصار والمراد به الحرام لا من جهة التشريع ولا ريب انه مع

[illegible] امكان التمييز ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية بتعين التمييز ومع تعذره يتعين تغليب جانب الاسم كما لو اشتبهت [illegible]
[illegible] الخنثى او المضاجعة يجب الختن عنهما ولو تشاحا يقرع وكذا لو تشاحا في المشاورة لامتناع الترجيح من غير مرجح
[illegible] ولا يتعلق ببعض المقامات المذكورة مسئلة الخنثى المشكل بالنسبة الى الاحكام المختصة بالرجال والنساء
فيشكل القول بوجوب الاحتياط عليه في الجميع لعلمه بانه مكلف اما باحكام الرجال او النساء فيرجع الى الشبهة المحصورة فيشكل
حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفي مختص بالنساء علم بانه مكلف باحدهما فيجب عليه تحصيل
اليقين بالبراءة بالاحتياط واما الاحكام الراجعة الى غيره فيجوز التمسك في حقه بالاصل فيجوز للاجانب النظر اليه وليس بعيد بهنوه
ولا يجوز قتله في الحدود مضافا الى ما دل على ردتها بالثبوت ويحكم ببقاء ملكه لمن ينعتق عليه على تقدير كونه ذكرا وبقاء
على ملك من ينعتق عليه على تقدير كونه انثى وان لزمه بالنسبة الى الاحكام الراجعة اليه الاحتياط فلا يجوز له استخدام
المملوك في الفرض الاول وان لزمه الانفاق عليه ويحرم ذلك لا يحكم بنشر الحرمة بالرضاع بلبنه ولبن منكوحته لشبهة وفي
الحاق ولده به سواء ولده او ولده اشكال وقضية الاصل العدم وينبغي ان يستثنى من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل
به كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير عند عدم سماع الاجانب بينهما لجهله بالحكم
فيقطع بالبراءة بدون الاحتياط وهذا هو الشرط في الوجه الشهيد له في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسئلة الستر وليس
المراد ومصيره الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل في كلامه ولو قصر بادجوب
الاحتياط في الشبهة المحصورة على ما اذا اتحد نوع الشبهة كما سنشير اليه في بحث الاستصحاب اضعف في المقام التفصيل في ذلك
فيجري اصل البراءة في حقه بالنسبة الى جملة من الموارد دون اخرى فمن القسم الاول عدم وجوب الحد عليه وعدم لحوق
حكم الدماء الثلاث للدم الخارج منه وان كان بالصفات المعتبرة ان لم يحصل ذلك علامة لاتحاده بالانثى وجواز اسماع صوته
الاجانب لو في الصلوة بناء على منعه في المرأة لان فسادها به مقصور على صورة العلم وهذا لو اجهرت المرأة بحيث يسمعه
الاجنبي فانكشف الخلاف لم يبطل صلوتها نعم لو اجهر الخنثى حينئذ يجب على الرجل الاخفات به اتجه البطلان لعلمه بالاخلال
باحد الشرطين وهذا من القسم الاول ويجوز له لبس الحرير والذهب في غير الصلوة للشك في ذكوريته التي هي سبب المنع ومن
القسم الثاني وجوب ستره في الصلوة كالمرأة تحصيلا ليقين البراءة وكذا تركه لبس الحرير والذهب فيها وجمعه بين احرام
الرجل والمرأة وتحريم الرجال والنساء عليه نكاحا عملا باصالة التحريم الثابت قبل الموجب ويحرم عليه النظر الى الرجال
والنساء في غير ما استثني عملا بقاعدة الشبهة المحصورة وكذا يجب عليه ان يستر عورتيه ويحرم على الناظر النظر اليها
عملا بالقاعدة المذكورة ولا يبعد ان لا يحكم بجنابة الرجل بوطئه ولا المرأة بوطئها اياها ولا بجنابته الا بحصول الامرين لها
او الانزال مع احتمال الحكم بها الصدق الاسم ولا يثبت للبلل الخارج منه بعد البول او الانزال ما يثبت للرجل وفي نجاسة ماء
استنجائه عن البول بالنسبة الى كل واحد من المخرجين اشكال وقضية الاصل عدم الحكم بها وان لم نحكم بالطهارة ايضا مع
تحقق مثله بالنسبة الى المخرج الاخر كما في المشتبهين **فصل** ومن الادلة العقلية اصل العدم عند عدم الدليل و
قد عرفت ان مورده اعم من مورد اصل البراءة من وجه لجريانه في نفي الاحكام التكليفية التي يجري فيها اصل البراءة و
الاحكام الوضعية التي لا يجري فيها وان جرى فيها يترتب عليها من الاحكام التكليفية وعدم جريانه في الموارد الجزئية
التي يجري فيها اصل البراءة وهذا الاصل معروف بينهم متداول ذكره في الكتب الفقهية وقد عرفت ان ظاهر المحقق
المعتبر تخصيصه بصورة العلم بانه لو كان هناك دليل لظفر به ويمكن ان يكون مراده بالعلم ما [illegible]
الفحص والتتبع اعني العلم الشرعي فلا يأتي في المذهب المختار اذ لا يسع الحجية بدون ذلك كما [illegible]
كلامه غير ذلك كما بينا عليه سابقا ثم اقسام هذا الاصل كاقسام اصالة البراءة وموارد حجيته كموارد حجيتها ويدل على
حجيته في موارد حجيته اما بالنسبة الى نفي الحكم التكليفي فادل على حجية اصل البراءة من العقل والنقل واما بالنسبة الى نفي
الحكم الوضعي فامران الاول الاستصحاب واليه ينظر ذكر المحقق له في اقسام الاستصحاب كما مر نقله لان الحكم المحتمل ثبوته من
الامور الحادثة فيستصحب عدمه السابق واعلم ان اصل العدم المستفاد من هذا الدليل وان جرى في نفي ما يحتمل اعتباره
شطرا او شرطا في الموارد التي ثبت لها احكام تكليفية او وضعية كالعبادات والمعاملات الا انه لا يصلح لتعيين الجهة و
اثبات كونها هي المجردة عن ذلك الجزء او ذلك الشرط كما مر في اصل البراءة فان استصحاب عدم اعتبار الشارع اياه باحد
الوجهين لا يقتضي كون المعتبر في ثبوت الحكم عنده هو المجرد عنه الا بواسطة مقدمة عادية هي العلم باعتبار الشارع في
تلك الواقعة حكما معينا فيكون من الاستصحاب المثبت الذي لا نقول بحجيته والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب
وهي العمدة في اثبات حجيته في نظائر المقام هو ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك فيه واثبات احكامه الشرعية

المترتبة

الشرعية خاصة وكون الواجب منها هو الجزء المعلوم لغيره من الاحكام الشرعية المترتبة على عدم اعتبار الشارع للامر المشكوك
فيه بل ان لوازم العقلية بعد ثبوت وجوب الواجب والشرعية بل كلها الاخبار على ذلك لان نسبة العقل الى اليقين بثبوت
مورد الاستصحاب كنسبة اليقين بعدم صدق ما يترتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها فيما اذا لم يلاحظ الاحد هما كما ولم
للاخر وقضية ذلك جريان الاستصحاب في كل منهما من غير تحكم لاحدهما على الاخر لكن يستفاد من مورد تلك الاخبار ومنافيها
كما سيجيء تحكم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي اولا على استصحاب عدم ذلك الحكم فيقتصر عليه ويبقى التحكيم في غير ذلك بلا
دليل وسيجيء لهذا مزيد بيان في ذيل بحث الاستصحاب الثاني عموم مدلول على ان رفع عن هذه الامة ما لا يعلمون وان ما
حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الاخبار التي تترك ذكرها وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما يقتضيه
وضع اللفظ من غير دليل وقيام الدليل في بعض الاحكام الوضعية على عدم اشتراطه بالعلم لا ينافي تعميمه الى المراد والتي لا
دليل فيها على ذلك ثم وارد اصل العدم بحسب هذا الدليل اعني الاخبار اوسع من وارد ترتب الدليل السابق لجريانه بمقتضى
هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم من اخبار الباب رفع الحكم المجهول و
اثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها انما يترتب عليه احكام شرعية عملا بظاهر الاطلاق السالم عما يقتضي صرفه
هنا عنه اذ الوجه الذي قررناه في منع اطلاق اخبار الاستصحاب غير منطبق الى اطلاق هذه الاخبار ولولا ذلك لالتزمنا
بالاطلاق هنالك ايضا ثم تقرر ان الاصل المثبت بالمعنى المذكور ان كان استصحابا لم يعتبر وان كان اصل العدم بالاعتبار
الذي ذكرنا كان مستمدا مما ادى اليه نظري سابقا والذي ادى اليه نظري لاحقا فساد هذا الوجه ان الظاهر من
اخبار الوضع والرفع وما في معناها انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ورفعهما فيدل على رفع الوجوب والتحريم الفعليين
في حق الجاهل خاصة دون غيرها وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه الى حكم الوضع مع بعده عن سياق الرواية منافي لما تقرر
عند الاصحاب من ان احكام الوضع لا تدور مدار العلم بل ولا العقل والبلوغ ولهذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتب
احكامها الوضعية كالحدث بانواعه والطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة باقسامها المقررة والضمان والخيارات
والصحة والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والجاهل والغافل الا فيما شذ وندر وبالجملة فالذي يظهر
من اتفاقهم على ان الاصل في احكام الوضع عمومها للعالم وغيره وان الخروج عن هذا الاصل في بعض الموارد النادرة انما هو لدلالة
دليل عليه بالخصوص ثم تؤكد الكلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم الجزئية والشرطية وما في معناها بالنسبة
الى ما شك في اتصافه بذلك بان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية في الجزء والشرط المشكوك فيهما الى عدم وضع المركب من ذلك
الجزء والمشروط بذلك الشرط فان عدم جزئية الجزء بمعنى عدم كلية الكل وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان
اصل العدم بالنسبة الى المركب والمشروط لان اصالة عدم وضع الاكثر في مرتبة اصالة عدم وضع الاقل واصالة عدم وضع
المقيد في مرتبة اصالة عدم وضع المطلق يعارضهما العلم الاجمالي بوضع احدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار فكذا ما يرجع
الى ذلك مما لا يغايره الا بمجرد المفهوم سلمنا مغايرتهما بغير المفهوم لكن لا خفاء في ان الجزئية والشرطية لا يستند عيان وضعا
مغايرا لوضع الكل والمشروط بل لهما اعتبار ان عقليان متفرعان على وضع الكل والمشروط وعدهما من الحكم الشرعي مبني على
مراعاة هذا الاعتبار والا فلا يسلمان عند التحقيق منه فلا ينصرف الوضع والرفع في الاخبار اليهما سلمنا لكن لا ريب في ان الجزئية
والشرطية كما ينتزعان من اعتبار الجزء في الكل والشرط مع المشروط كذلك ينتزع عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما ايضا
[illegible] سابقا بهما ونسبة عدم العلم الى كل منهما بالخصوص سواء فلا وجه لترجيح اعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص
مع العلم بانتقاض الاصل بالنسبة الى احدهما لا على التعيين فقط الاستدلال باخبار الوضع والرفع وما في معناها بقي
الاحتجاج برواية من عمل بما علم كفى ما لم يعلم فالوجه الفدح في دلالتها بان الظاهر ما علم ما علمه من المطلوبات النفسية دون الغيرية
والاتيان بما علم من اجزاء العبادة وشرائطها ليس اتيانا بما علم انه مطلوب نفسي فلا يندرج في عموم الرواية سلمنا لكن
معنى ما علم ما علم مطلوبيته لا ما علم جزئيته او شرطيته ولا ريب في العلم بمطلوبية الجزء والشرط المشكوك فيهما من باب
المقدمة فلا يندرجان في عموم ما لم يعلم فاتضح مما حققنا ان المستند على اصل العدم في احكام الوضع منحصر في الاستصحاب
وقد بينا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة الى وضع الجزئية والشرطية فالتحقيق ان المنهج القول بوجوب الاحتياط فيهما حيث
لا يقوم دليل على نفيهما واما اصالة عدم الزيادة حيث يدور الامر بين الاقل والاكثر فيرجع الى مسئلة اصل العدم و
يرجع في موارد التكليف الى اصل البراءة ايضا واما اصالة عدم تقدم الحادث فيرجع الى استصحاب العدم السابق في الزمان
الذي يشك في حدوثه فيه والى هذا يرجع اصالة تاخر الحادث ثم هذه الاصول انما تعتبر في الاحكام الشرعية بالنسبة الى المجتهد

المجتهد الذي لم يشترط بما يدل على الخلاف بعد التفحص ولا يشترط فيها غير ذلك وأما بالنسبة إلى الموضوعات العادية فهي معتبرة فيها
في حق الجميع مطلقا وإن توقف اعتبار المقلد لها على الرجوع إلى فتوى المجتهد واشترط بعضهم في حجيتها أمور أخر الأول أن لا يكون
إعمال الأصل مثبتا لحكم شرعي من جهة أخرى وينبغي أن يريد به الحكم المخالف للأصل وذلك كان يكون الأصل عدم وجوب
الاجتناب عن أحد المشتبهين أو عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا أو عدم تقدم الكرية حيث لا يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة
فإن الأصول المثبتة في هذه الموارد يوجب إثبات حكم شرعي من وجوب الاجتناب عن الآخر أو الملاقي أو النجاسة الثاني أن
لا يتضرر بإعمالها مسلم كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك بحلا فهربت دابته فإن إعمال الأصل
البرائة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل أن يدخل في قاعدة الإتلاف وفي عموم قوله لا ضرر ولا ضرار فإن المراد نفي الضرر
من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفي فلا يعلم ح ولا ظن بأن الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك با
لأصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضمان ولكن لا يعلم أن مجرد التغريم أو الضمان أو هما معا فينبغي
له تحصيل العلم بالبرائة ولو بالصلح والتفحص الكلي عن تعيين الحكم إذ جواز التمسك بأصل البرائة في مثل هذه الصورة غير معلوم
فيشملها عموم قوله إذا جاءكم ما لا تعلمون فيها ووضع يده على فيه إلى آخر الحديث ثم أورد على نفسه بأن الرواية كما تدل على
المنع من الحكم في صورة الضرر كذلك تدل عليه في غيرها وأجاب بأنه في صورة عدم الضرر يلزم تكليف الغافل وهو قبيح ويدل
عليه مثل قوله ما حجب الله فهو عنه عن العباد فهو موضوع عنهم بخلاف صورة الضرر إذ كون التكليف تكليفا للغافل غير
معلوم لعلم الضار بضرره وتسببه لإتلاف مال محترم واشتغال ذمته فح في الجملة ما هو مركوز في الطباع الثالث أن لا يكون
جزء عبادة مركبة بل كل نص بين فيه أجزاء ذلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما عداها فيكون عدم جزئية المشكوك فيه ح
منصوصا لا معلوما بالأصل أقول أما الشرط الأول فهو على إطلاقه غير مستقيم بل الوجه فيه أن يفصل بين ما إذا كان
أحدهما واردا على الآخر وبين غيره فيسلم ما ذكره في القسم الثاني دون القسم الأول إذ يتعين فيه تحكيم الوارد وضابطه أن
يكون من حكم أحدهما شرعا رفع الآخر من غير توسط أمر عقلي أو عادي دون العكس كما لو وجد بعد دخول الوقت ماء
الطهارة فإن قضية عدم وجوب الاجتناب عنه وجوب الطهارة به بل ووجوب الصلوة أيضا إذا فرض تعذر طهور غيره ولا
إشكال فيه وكذا لو ملك مالا كثيرا وشك في كونه مديونا بدين يستغرقه فإن أصالة براءته من الدين يثبت عليه الأحكام
التكليفية المتعلقة بالمال من وجوب الحج والإنفاق على من يجب عليه نفقته وقد مر التنبيه على وجه ذلك مضافا إلى ما
سبق وما ذكره من مثال المشتبهين من القسم الثاني إذ ليس قضية أحد الأصلين فيه إثبات وجوب الاجتناب عن الآخر
إلا بواسطة أمر غير شرعي وهو تعيين ملاقاة النجاسة إياه فلا سبيل إلى إثباته بالأصل ليتفرع عليه حكمه الشرعي بل ولا سبيل
إلى التمسك بشيء منهما بعد العلم بارتفاع أحدهما كما يأتي وما ذكرنا يتضح الحال في المثالين الأخيرين أيضا فإن الماء
المشكوك في كريته قد يكون معلوم الكرية بحسب الزمن المتقدم على الشك ويكون الشك في نقصان شيء منه أو نقصان
ما يزيد على القدر المعلوم زيادته على الكر وإن علم بنقصان ذلك المقدار وح فلا إشكال في اعتبار أصالة بقاء الكرية
وتحكيمه على سائر الأصول وقد يكون معلوما عدم كريته بحسب زمن المتقدم على الشك ويكون الشك من جهة احتمال الزيادة
ولا إشكال هنا أيضا في تحكيم أصالة عدم الكرية على أصالة عدم النجاسة وعدم وجوب الاجتناب عنه كما عرفت فيحكم بنجاسته
بالملاقاة وأما إذا علم بحصول الكرية ووقوع النجاسة وشك في المتقدم فهنا قد يكون تاريخ أحدهما معلوما دون الآخر
فيحكم بأصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه إذ لا علقة بين الحادثين فيشمل زمن ثبوت
الآخر فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة ولا إشكال في تحكيم هذا الأصل على أصالة عدم النجاسة وقد يجهل التاريخان با
لكلية وقضية الأصل في ذلك التقارن ومرجعه إلى نفي وقوع كل منهما في زمن يحتمل عدم وقوعه وهو يقتضي ورود النجاسة
على ما هو كحال الملاقاة فلا يحصل به وكذا لو علم عدم الكرية وشك في تقدم النجاسة ومقارنتها أو أوضح من ذلك ما لو
علم بعدم تقدم النجاسة وشك في مقارنتها وتأخرها أو علم بعدم المقارنة وشك في المتأخر منهما لسلامة أصل الطهارة عن
المعارض ولا يتوهم أن قضية اعتبار التأخر في مجهول التاريخ هنا يوجب تطرق مثله في مسئلة من علم بوقوع حدث وطهارة
منه وشك في المتأخر منهما فينبغي أن يحكم فيها بالطهارة مع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة مع أنه مخالف لظاهر الأصحاب
لوضوح الفرق بين المقامين فإن الحكم الشرعي المترتب على أصالة التأخر هنا لا يتوقف على توسط أمر عقلي أو عادي بل يترتب
عليه ابتداء فيصح إثباته بالأصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فإن قضية أصالة تأخر الطهارة فيها في الزمن الذي يشك
في وقوعها فيه وهو لا يقتضي إثبات وقوعها في الزمن المتأخر إلا بواسطة أمر عادي وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون
من الأصول المثبتة الغير المعتبرة كما نبهنا عليه وأما الشرط الثاني ففيه أن احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف لا

لعدم وقوعه

يقتضي

لا يقتضي بإثبات التكليف واهمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال كما مر وليس من شرط التمسك بالاصل العلم او الظن
بعدم النص مع بل يكفي الظن باشتغاله نص يدل سعة العامل به على خلاف حكم الاصل بالصراحة او الظهور فلا يقدح وجود نص لا
يدل عليه بأحدى الدلالتين ثم لا ينبغي في ثبوت التغريم في الموارد المذكورة من جهة الاثم حيث يتحقق والترديد بينه وبين
الضمان لا وجه له وسقوط حكم الاصل بالنسبة الى التغريم ايضا ممنوع لانه اذا اعتبار في الضمان حيث لا دليل عليه اذ
ليس احدهما منوطا بالاخر وقد عرفت ان ادلة اصل البراءة من العقل والنقل معلومة التناول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال
فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة وقد مر ان اعتبار التوقف لا ينافي ادلة اصل البراءة المفيدة للبراءة الظاهرية لانها محمولة
على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة تضرر الغير وعدمه مع تسليم عدم ما يدل على
الاشتغال مما لا وجه له لعموم ادلة المقامين ودعوى ان اشتغال ذمة الضار بما هو مركوز في الطباع فاسدة لانه ان اراد
بها طباع العقلاء او اهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع اهل العرف فهو مما لا عبرة به فلا
يصلح وجها لمنع اعمال الدليل المعتبر لا يذهب عليك ان تقييد التضرر بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة الضمان له ولغيره ولعله
تمثيل واما الشرط الثالث فيتحقق كما عرفت لكن لا وجه لتخصيصه الاشتراط بالجزء بل يجري في الشرط والمانع ايضا كما مر واما ان
به على نحو جزئية ما شك في جزئيته من ملاك النص المبين للاجزاء عليه فغير مفيد بالنسبة الى غير الجزء ولا بالنسبة اليه عند
انتفاء الدلالة ولو من جهة المعارض كما اشرنا اليه سابقا **فصل** الاستصحاب هو عبارة عن ابقاء ما علم ثبوته في الزمن
السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق فالمراد بالموصولة ما يتناول الامر الثابت بالحس كالوطوبة او بالعقل كالملكية
حال الصغر او بالشرع كالوجوب والتحريم والصحة والبطلان ونحوها وما يتبادر من ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام الظنية
فكان المقصود عدم حجيته فيها فهو تخصيص في الحكم لا في العنوان الا ان يكون مراده الاستصحاب المعتبر عنده والمراد به
بمعلومية ثبوته ما يتم معلوميته بحسب الظن والواقع فان الاحكام الثابتة بحسب الظن قد تستصحب كالاحكام الثابتة
بحسب الواقع فيدخل ما قطع بثبوته في زمان ثم شك في ثبوته في ذلك الزمان وان كان المختار عدم حجية الاستصحاب هنا
وذلك لان العمل بالمقطوع بالامر معلوم حال الشك من جهة القطع به وان لم يكن في نفسه معلوما فدخوله في الحد
بالاعتبار الاول دون الاخير ويحتمل البقاء احتمالا واضحا ظاهرا مع قطع النظر عن وجوه حجية الاستصحاب فلا يرد انه ان
اعتبر البقاء بالقياس الى الواقع انتقض طرد الحد بما علم عدم بقائه ظاهرا لامارة معتبرة فان الاستصحاب لا يطلق عليه
عرفا وان اعتبر بالقياس الى الظن فهو معلوم لادلة الاستصحاب فيدخل فيه مشكوك البقاء ومظنونه وموهومه ويخرج
مقطوع البقاء وعدمه لخروجه عن مورد الاستصحاب اما في جانب العدم فواضح واما في جانب البقاء فلثبوته بالبقين
لا بالاستصحاب لاختصاص مورده عقلا ونقلا بصورة عدم العلم بالبقاء لكن يشكل بان هذا انما يتم فيما علم بقائه واقعا
فان ما علم بقائه في الظاهر بغير دليل الاستصحاب قد يستند فيه الى الاستصحاب وايضا هو متداول بين الفقهاء ودفع هذه
الوصمة عن الحد لا يخلو من ارتكاب تعسف او تحمل هذا وبعضهم ابدل الاحتمال بالظن لزعم ان حجيته من حيث افادته للظن
وسنبينه على ما فيه ثم تفسير الاستصحاب بالابقاء مما لا ينافي البحث عن صحته ولا العدة من الادلة اما الاول فلان الابقاء
عبارة عن الحكم بالبقاء فيرجع البحث عن صحته الى صحة الحكم المذكور وهو مما لا غبار عليه واما الثاني فلانه مما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه بملاحظة ما يدل على صحته الى معرفة الحكم الفرعي بعد اثبات كونه مندرجا تحت عنوانه ومن هنا يتبين ان
الاستصحاب الذي يتعلق غرض الاصولي بالبحث عن حجيته انما هو الاستصحاب الموصل الى معرفة الحكم الشرعي وتعميم البحث
الى غيره استطرادي مراعاة لعموم الادلة واعلم انه ينقسم الاستصحاب باعتبار موارده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل
حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا كالبراءة حال الصغر او باحد الاشياء الخالية عن ارادة المفسدة قبل الشرع وكحجية
التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف او كان وضعيا سواء تعلق
الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لتنوع التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها لم او في خصوص مورد وبنفيه كعدم
الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل الحق في موضوعهما وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا القسم اعني استصحاب حال العقل
بالمثال الاول اعني البراءة الاصلية مما لا وجه له والى استصحاب حال الشرع والمراد به كل حكم تكليفي او وضعي ثبت بمستند
شرعي سواء كان اجماعا او نقلا استصحاب حال الاجماع او غيره كالضرورة والكتاب والسنة وذلك كاستصحاب وجوب المضي
في الصلوة التي تلبس بها المتيمم فاصاب الماء في اثنائها والى استصحاب حال اللغة والمراد به ايضا العرف بانواعه كما اذا
ثبت للفظ حقيقة في اللغة وشك في زوالها بالنقل والى استصحاب حال الامور العادية كحيوة الغائب ورطوبة الثوب
فهذه اقسام اربعة واما استصحاب حكم الدليل فراجع الى استصحاب حال العقل من جهة حدوث الفسخ فيما يحتمل الفسخ وعدم ورود المخصص

المختص في العام والمقيد في المطلق وعدم ثبوت القرينة الصارفة عما يحتمل المجاز ويمكن رده بمنع الاستصحاب حال الشرع ايضا و
ينقسم باعتبار حال مورده الى استصحاب ما يكون من شأنه البقاء لولا طرو المانع والى ما ليس كذلك فهذان قسمان ان ضربتهما في
الاقسام المتقدمة بلغت ثمانية وان اعتبرت فيها اقسام الاربعة اللاحقة له باعتبار انقسام موجب الشك في البقاء اياها كما سيأتي
التنبيه عليه في اثناء البحث او تفت الى اثنين وثلثين قسما اذا عرفت ذلك فاعلم انهم قد اختلفوا في حجية الاستصحاب على
ما نقل عنهم على اقوال ثانيها التفصيل بين ما اذا كان الشك في عروض العارض فيعتبر وفي قلع العارض فلا يعتبر حكي عن
بعض المتأخرين ورابعها التفصيل بين ما اذا شك في طرو ما علم رافعيته للحكم الشرعي الذي ثبت استمراره اليه مع عدم العلم
بطرو ما يحتمل كونه ذلك الرافع فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل النيسابوري في الذخيرة في بيان حكم الكر المشكوك
الملاقاة بنجاسة المضاف المحض وخامسها التفصيل بين ما ثبت استمراره الى غاية معينة وشك في حصولها او في صدقها على امر
حاصل مع العلم بصدقها على غيره فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل الخونساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء
بالاحجار وسادسها التفصيل بين النفي والاثبات فاثبت حجيته في النفي ونفيت في الاثبات ذهب اليه اكثر الحنفية على
ما احتمله التفتازاني في بيان ما حكاه العضدي عنهم وسابعها التفصيل بين الحكم الطلبي فلا يجري فيه والوضعي فيجري
فيه نقل ذلك عن بعض وثامنها التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا يجري فيه وهذا قريب من سابقه اذ لا
فرق بينهما الا في الاباحة وغير الحكم حيث لا تعرض لهما في الاول وظاهر الثاني عدم جريانه فيهما ولعلهما متحدان والمغايرة من
الشارح في النقل وتاسعها عكس ذلك وعاشرها التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه وبين الامور الخارجية فلا يجري فيها
وهذا القول حكاه بعض المعاصرين وحادي عشرها التفصيل بين ما ثبت بغير الاجماع فيجري فيه وبين ما ثبت به فلا يجري
فيه والتحقيق عندي قول آخر به تمام العدد الميمون وهو التفصيل بين ما اذا كان قضية الشيء المعلوم ثبوته بقائه في
الوقت المشكوك بقائه فيه لولا عروض المانع او منع العارض وبين غيره فيعتبر الاستصحاب في الاول دون الثاني و
قضاء الشيء الثابت بالبقاء قد يكون بالعادة كحيوة الغائب وقد يكون بالشرع فتارة بالنص كالطهارة الحدثية
وما في معناها والطهارة الخبثية والنجاسة وملك العين والزوجية الدائمة ونظائرها فان المستفاد من ادلتها ان
الشارع قد جعل هذه الامور على وجه يدوم ويبقى لو لم يمنع من بقائها مانع فيصح التمسك باستصحاب الطهارة بعد خروج
المذي وباستصحاب بقاء الاستباحة بالتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة وباستصحاب الطهارة في ماء البئر الملاقي للنجاسة و
باستصحاب النجاسة في القليل المنفعل اذا اكمل كرا وفي الكثير المتغير اذا زال تغيره بنفسه وباستصحاب الملكية السابقة في البيع
بدون العقد او عربيته والزوجية في الطلاق بلفظ خليته وبريته وطلقت وكذلك الحال في ملك المنفعة بالاجارة او الوصية
المؤجلة والزوجية في المتعة والتحليل المؤجل اذا اعتبر الاستمرار في الجميع بالنسبة الى غير الاجل فان المستفاد من الادلة ان
مقتضى هذه الامور بقائها الى آجالها ما لم يمنع منه مانع فيستصحب عند الشك في وجود المانع وكذلك الحال بالنسبة الى
الاجل المعين كدخول الليل واهلال الشهر اذا كان الشك في حصوله لكن مورد الاستصحاب انما هو وجود الوقت السابق
دون الحكم المتعلق به وان استتبعه ولا نعني باستصحاب وجود الوقت استصحاب وجود الزمان لانه على ما تقرر في محله من الامور
المنصرمة الغير القارة كالحركة فلا يمكن بقاء ما يوجد منه ليكون استصحابا بل نعني به استصحاب وجود الكيفية المقارنة للزمان
المحدود المجعلة منه بعنوان مخصوص كالليل الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه الشمس تحت الارض والنهار الذي هو
عبارة عن الزمن الذي يكون فيه فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق احدهما في موضع كان من مقتضاه
البقاء ما لم يمنع منه مانع وهو هنا ميل الشمس الى عند بلوغها الافق الى احد الجانبين وكذا الكلام في استصحاب الليل المتقدم
على الفجر وبهذا يتضح الحال في استصحاب الشهر حيث يشك في الهلال دواما اذا كان الشك في تعيين الاجل فلا يجري فيه الاستصحاب
اذ لم يجعل الشارع مقتضى هذه الامور الاستمرار مطلقا او الى الزمن الابعد بل قضية الاصل عدم الاستحقاق المشكوك فيه
فيقتصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان الشك في انقضاء الاجل المعين اذا كان ناشئا من جهة الشك في تعيين مبدء
العقد كما اذا استأجر دارا سنة ثم شك في انقضائها لشك في مبدء الاجارة فانه وان امكن التمسك باصالة تأخر
الحادث في قسم من ثامن زوال العمد في فجر غير مرضي كما سنبينه عليه لكنه ليس من استصحاب وقت الاجارة في شيء نعم
مما تقرر ان [illegible] المنتهاه بغاية زمانية لا يستصحب الى الغاية المتأخرة عند الشك في التعيين بخلاف ما لو كانت
مغياة بغاية غير زمانية فانها تستصحب الى الغاية المتأخرة عند الشك في السابقة وفي حكمها الغاية الزمانية المضافة
الى غير زمان كيوم مجيء زيد ووقت قدوم عمرو والفرق بين الغاية الزمانية وغيرها ان الغاية الزمانية لا تعد من الموانع
بخلاف الغاية الغير الزمانية وذلك لانا نريد بالمانع هنا ما يزيل الحكم او الامر الثابت وهذا المعنى

مما لا يحقق

فلا يتحقق في الغاية الزمانية وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول القائل اكرم زيدا الى يوم الخميس فقوله اكرم زيدا الى ان يفسق
فانك تجد ان المفهوم من الثاني كون الفسق مانعا من وجوب الاكرام وانه لولاه لدام واستمر بخلاف الاول فانه لا يفهم منه ان
حضور يوم الخميس مانع من استمرار الحكم وانه لولاه لاستمر ولعل السر في ذلك انه لا يعقل الاستمرار في الزمان بدونه بخلاف الغاية
الغير الزمانية فانه مما يمكن ان يعتبر في المغيا الاستمرار لولاها تحققها وكذا الكلام في تعيين وقت الوقت كغسل الجمعة حيث
اختلفوا في امتداده الى الزوال او الى الغروب وكنوافل الظهرين حيث اختلفوا في امتدادها الى الاقدام او الى اخر وقت الفضيلة
او الى الاجزاء فلا يصح التمسك لما عدا القول الاول بالاستصحاب وان امكن التمسك في ذلك باطلاق الاول المجرد عن
التقييد بغاية لكنه ليس من باب الاستصحاب وكذا لو كان العمل وشبهه مغيا بغاية زمانية وشك في تعيين مفهومها كما
العزوبة اذا شك في كون سقوط العرق او ذهاب الحمرة ثم لو شك في تعيين مصداقها كما لو شك في حصول احد الامرين
صح التمسك بالاستصحاب ويتبعه الحكم كما مر واخرى بالاجماع وذلك حيث ينعقد على استمرار شيء وبقائه على تقدير وجوده
الى ان يرفعه رافع كوجوب التقليد على العامي فانهم اجمعوا على ان وظيفته الرجوع الى المجتهد وان ذلك مستدام في حقه
ما لم يتمكن من الاستنباط المعتبر شرعا ثم اختلفوا في تعيينه فقيل هو الاجتهاد المطلق وقيل بل مطلق الاجتهاد فيصح ان
يتمسك للاول بالاستصحاب ولهم الاجتهاد المعتبر او وجودي فيستصحب عدمه السابق لثبوت مقتضاه مع الشك في
تحقق الرافع له وهو مقتضى الوجود وكذلك الحال في الفتوى فانهم اجمعوا على حجيتها وجواز التعويل عليها اذا اجتمعت
الشرائط وانها استمرار على ذلك ما لم يمنع منه مانع ثم اختلفوا في ان زوال تذكر المفتي للدليل او موته هل يمنع من ذلك
او لا فيصح التمسك للثاني بالاستصحاب واما اذا قام الاجماع على ثبوت حكم في الجملة ولم يقم دليل على بقائه الى ان يرفعه
رافع ثم شك في استمراره وعدمه لم يجز فيه التمسك بالاستصحاب كحق الشفعة حيث اجمعوا على ثبوته في الجملة واختلفوا
في فوريته وعدم فوريته فلا يجوز التمسك للثاني بالاستصحاب وان استدل به بعضهم ومثله خيار عيوب المبيع في
السلم ونحوه وقس على ذلك الحال في نظائرها هذا واعلم ان المحقق قال في اصوله اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم
يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان لم يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكى عن المفيد انه يحكم
ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة
فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر فعلها استصحابا للحال الاول او يستانف الصلوة
بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني ثم احتج على ما اختاره بوجوه وذكر حجة المانعين و
اجاب عنها ثم قال والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية
فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان استدلاله لا
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون
الحكم ثابتا عملا بالمقتضي ثم قال لا يق المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى
حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال
فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون
عنه انتهى اقول يستفاد من كلامه اخيرا الفرق بين الحكم الشرعي المترتب على امر جعله الشارع مقتضيا لذلك الحكم على
وجه الاستمرار ما لم يمنع منه مانع وبين غيره وان الاستصحاب يعتبر في الاول دون الثاني فيمكن تنزيل ما اختاره اولا
من الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيرا بيانا لما اجمله اولا لا عدولا عنه فقوله في بيان القسم الاول وان كان
مطلقا معناه ان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اخيرا وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا ومنه يظهر ضعف بوقت ح
ما زعمه بعض الافاضل في كلامه من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون الحكم مختصا بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد في
نفسه كما سنشير اليه وكذا يظهر منه ضعف ما زعمه صاحب المعالم في قوله والذي نختاره الى اخره من انه رجوع عما اختاره
اولا وصيرورة الى القول الاخر يعني قول المرتضى وذلك لان المرتضى صرح في طي احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار الدليل
الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوته في الحالتين حكم به والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية
دلالة الدليل على ثبوته فيها ويلزمه على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح بعد قول القائل انت خلية وبرية الا اذا دل الدليل
على تبوته بعد ذلك وقد عرفت ان المحقق لا يعتبر دلالة الدليل على ثبوت الحكم بعد ذلك بل يكتفي بدلالة الدليل على
كون العقد مقتضيا لدوام الزوجية ما لم يمنع منه مانع مع عدم العلم بمانعية تلك الالفاظ فالفرق بين القولين بين

بين ثم لو حمل الاطلاق في كلام المحقق على اطلاقه رجع الى مقالة المرتضى لكن قد عرفت مما بيناه انه خلاف الظ من بيانه ثم المستفاد من
بيان المحقق ان المقتضي للحكم بمنزلة الدليل عليه في وجوب الاخذ به عند عدم ثبوت معارضه مانع له وهذا في محل المنع لان
اقتضاء المقتضي شيئا غير مفيد وفعلا مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشك في حصوله واما الحاق
المقتضي بالدليل في وجوب العمل به ما لم يثبت المعارض بجامع الاقتضاء فمع امكان الفرق بان مقتضى الدليل غالبا نفي وجود
المعارض فيجوز ان يكون الاعتماد على عدم المعارض هناك لذلك بخلاف المقتضي في المقام فهذا نوع بان عليه الجامع ليست
منصوصة ولا منقحة وهي في الفرع اولى فيكون مستنبطة محضة وهي غير معتبرة وكيف كان فلو حمل الدليل في كلام المرتضى على
ما يتناول المقتضي للحكم وافق كلام المحقق فيتحد القولان الا انه بعيد عن مساق كلامه واعلم ان ما اختاره المحقق في الاستصحاب
وان كان قريبا الى مقالتنا الا انه يفارقها من وجوه الاول انه لم يتعرض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي وانما ذكر التعميم
المذكور في الحكم الشرعي جريا للكلام على مقتضى المقام الثاني انه يعتبر في سبب الحكم ان يكون مقتضيا لبقائه ما لم يمنع منه مانع
ليصح ان يكون دليلا على البقاء عند الشك ونحن انما اعتبرنا ذلك ليكون مورد الاستصحاب مشمولا لاخبار الباب الثالث
ان ادلة الاستصحاب عنده مختلفة على حسب اختلاف الحكم وقضية ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارده واما على ما
اخترناه فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهي حجة على الحكم بالبقاء في موارده الخامسة الرابع انه اعتبر في
الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه موقتا وهذا انما يعتبر عندنا فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوما
او مصداقا دون غيره ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع الى ما ذكرناه اذا عرفت هذا فلنا على حجية الاستصحاب في المقام
الاول ظواهر الاخبار المعتضدة في بعض مواردها بالاعتبار على ما سيجيء في حجة المثبتين وعلى عدم حجيته في المقام الثاني
الاصل المجرد عن المعارض وقصور الادلة الدالة على حجيته عن افادتها فيه ومستندنا على ذلك عند ذكرها حجة القائلين
بالاثبات مطلقا وجوه الاول قضاء صريح العقل بصحة التعويل عليه والركون اليه ولولا ذلك لما استقام النظام ولاختل
طرق معايش الانام فان ارباب الصنايع والاعمال انما يتعاطونها طلبا للوصول الى فوايدها والبلوغ الى ثمراتها ولا ريب
في ابتناء ذلك على استصحاب بقائهم وبقاء ما يتوقف تحصيل الفوايد عليه بل اذا تاملت وجدت وجدت ذلك امرا
مركوزا في جميع النفوس حتى النفوس الناقصة الا ترى ان البهايم عند الحاجة تطلب المواضع التي عهدت فيها مآوها
مرعيها والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها ومآويها فانها لا تفعل ذلك الا لما هو مركوز في ذاتها من البناء
على بقاء ما شاهدته والتعويل على استمرار ما فارقته ويرد على هذا الوجه اشكالان الاول ان تعويلهم على الاستصحاب في
تلك الموارد وتطايرها اليس على نفس الاستصحاب ولا على الظن الناشي منه من حيث كونه ناشيا منه بل على الظن الناشي
منه من حيث كونه ظنا مطلقا بدليل دورانه معه وجودا وعدما فلا يثبت به حجية الاستصحاب وجوابه ان تعويلهم في
تلك الموارد على الظن من حيث كونه ظنا مطلقا لا ينافي تعويلهم على الاستصحاب بل يستلزمه من حيث توقفهما عليه و
قد قررنا ان الموصل الى الحجة حجة كنفس الحجة نعم يلزم من ذلك ان لا يكون مطلق الاستصحاب هناك حجة بل المفيد منه للظن
وهو ما لا مدفع له عنه لا يعتبر الظن في حجية الاستصحاب فيلزم عليه اخصية الدليل من المدعى الثاني ان اعتبار الاستصحاب
في الامور العادية التي لا يستقيم فيها النظام بدونه لا يستلزم اعتباره في الاحكام الشرعية التي ينتظم فيها الاساس بدونه
كمطلق الظن فانه يعتبر في الامور العادية بل عليه مبناها غالبا ولا يلزم منه اعتباره في الاحكام الشرعية نعم اعتباره في
بعض موضوعات الاحكام مما يستقل به العقل كجزء الغايب فحكم بمضي تصرفاته وكيله ووجوب الانفاق على عياله
من ماله ما لم ينكشف الخلاف الى غير ذلك لا داعي اهاله فيما اشبه ذلك الى فساد النظام كما انه يستقل بحجيته في بعض الاحكام
نفيا واثباتا كاستصحاب البراءة حيث يشك في التكليف واستصحاب الشغل المعلوم حيث يشك في البراءة تعويلا على قبح
التكليف من دون بيان في الاول وعلى وجوب دفع الضرر المخوف في الثاني واما حجيته في سائر الموارد فلا يتم عند
التحقيق الا بدلالة الاخبار وعلى هذا فيمكن ان يكون عد الاستصحاب من الادلة العقلية نظرا الى ان حجيته ولو بحسب بعض
موارده مستفادة من العقل الثالث ان المقتضي للحكم الاول ثابت اذ الكلام على تقديره والمعارض لا يصلح للرفع لان
مرجعه الى احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم وهو معارض باحتمال عدمه فيتساقطان ويبقى الحكم سليما عن الرافع وفيه
نظر لانه ان اريد بثبوت المقتضي مع احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم تحققه معه بصفة الاقتضاء فغير سديد لان
زوال الحكم يستلزم زوال الاقتضاء فلا يجامع احتمال زوال الحكم لضعف الاقتضاء ضرورة ان الامر الشيء لا يتم بدون المتسبب
بل يكون لعلم بعدمه مع عدم العلم بثبوتها وان اريد تحققه بذاته فغير مغن لان ذات المقتضي لا يستلزم ثبوت الحكم
نعم يثبت عدم المانع والتنبيه كونه احتمالا من قوله وهو معارض باحتمال عدمه غير مستقيم لانه ان اعتبر التعارض بين

الاحتمالين

الاحتمالين من حيث الوجود فلا منافاة بينهما بهذا الاعتبار لا من جهة صدقهما وايضا التعارض فرع التنافي وكذا ان اعتبر
بينهما من حيث الاقتضاء الثابت لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر كما هو الشأن اول في موارد ملاحظته اذ لا امتناع في ان مقتضى احد
الاحتمالين يقابل مقتضى الاخر فضلا عن ان ينافيه بل يشتركان في اقتضاء الحكم منهما وان اعتبر بين متعلقيهما فلا ريب في عدم ثبوت
انهما لا يتحققان فكيف يتصور بينهما التعارض الذي هو مشروط بتحقق المتعارضين ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو
تم لكان اخص من المدعى لانه انما يقتضي حجية الاستصحاب حيث يتحقق المقتضي للبقاء ويشك في طرو الرافع لا مط الثالث ان
الثابت في الزمن السابق ممكن الثبوت في الزمن اللاحق والا لزم خروجه من الامكان الذاتي الى الامتناع وهو ممتنع فاذا
ثبت امكانه ثبت بقاؤه ما لم يقتض مؤثر عدمه لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر من غير مؤثر وحيث ان
التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر كان بقاؤه راجحا على عدمه في نظر المجتهد والاخذ بالراجح واجب وفيه نظر اما اولا
فلان التعليل المذكور في المقدمة الاولى ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده في وقت فلا بد ان يكون وجوده
ممكنا في سائر الاوقات فهو في محل المنع الا ترى ان اجزاء الزمان من الممكنات مع انها مما لا يمكن وجودها سابقا على
نفسها ولا لاحقا عنها لامتناع تقدم الشيء على نفسه او تأخره عنها فقد خرجت عن الامتناع الى الامكان ومنه الى الامتناع
وكذا الحال في الزمانيات اذا اخذت من حيث تقيدها بازمنتها الخاصة فان الطهارة الحاصلة في الامس من حيث كونها
حاصلة فيه ومقيدة به مما يمتنع حصوله في اليوم وان اريد ان ما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته
دائما وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض لانه امتناع غيري فلا ينافي الامكان الذاتي او ان ما يمكن في وقت مخصوص
او على كيفية مخصوصة فهو ممكن في ذلك الوقت وعلى تلك الكيفية دائما بمعنى انه لا يحكم عليه ما اخذنا بتلك الخصوصية
الا بالامكان فهو مسلم الا ان التعليل لا ينهض باثبات الدعوى كما لا يخفى فالوجه ان يتمسك عليها بانه لزم خلاف الفرض
على تقدير بطلانها اذ الكلام في استصحاب ما يمكن بقاؤه في الوقت الثاني لا ما يمتنع فيه ولعل الذي حمل المستدل على الاستصحاب
التمسك بالتعليل المذكور ما رآه من توقف دليله على بيان امكان بقاء وجود الممكن عقلا ردا على من احاله مط او في
خصوص الاعراض وقال بتجددها كالامثال نظرا الى انه لا يجدي صدق البقاء عرفا لان الدليل عقلي فلا يمكن بناؤه على امر
عرفي وان كان يجدي ذلك من تمسك على حجية الاستصحاب بالسمع وعلى هذا فلا بد له من التمسك بمستند اخر ينهض باثبات
مقصوده لقصور الدليل المذكور عن افادته كما عرفت واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الثابت في الزمن السابق ممكنا في
الزمن اللاحق توقف عدمه فيه على اقتضاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقتضاء المؤثر في بقائه على ما هو التحقيق من عدم استغناء
الباقي في بقائه عن المؤثر واما ثالثا فلان الحجة البقاء غير مطردة في موارد المقام اذ كثيرا ما تقوم امارة غير معتبرة
على الخلاف فيحصل الشك فيه او الظن بالخلاف مع ان المقصود اثبات حجيته حيث لا دليل على الخلاف مط الا ان يقصر الحجية
على صورة الظن بالبقاء او يقصد بهذا الدليل اثبات بعض المقصود ولا بأس به مع تعدد الادلة ومساعدة الباقي على
الباقي واما رابعا فلانا لا نم وجوب الاخذ بالراجح مط والاستناد فيه الى انسداد باب العلم وانفتاح باب الظن معه مردود
بما حققنا من ان قضية انسداد باب العلم انفتاح باب الظن في ادلة الاحكام لا في نفس الاحكام فلا بد من اقامة دليل على
رجحان الاخذ بهذا الراجح ولا يكفي الاستناد فيه الى مجرد كونه راجحا الرابع الاخبار الدالة على وجوب الاخذ باليقين السابق
عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام على وضوء الى ان قال قلت فان
حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه
ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر ومنها الصحيح عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز
الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر
ولا ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها صحيحة زرارة قال قلت
فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الى ان قال قلت ان
رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا
قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك
ومنها موثقة عمار ان شككت فابن على اليقين قلت له هذا اصل قال نعم ومنها رواية محمد القاساني قال كتبت اليه وانا
بالمدينة اسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية
ومنها ما في الخصال عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان

فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما روى ايضا عنه من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع
بالشك وجه الاستدلال ان هذه الاخبار دلت على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم المتيقن به لامتناع تواردا
اليقين والشك على مورد واحد في زمان واحد وذلك معنى الاستصحاب لا يقال هذه الروايات غير ناهضة باثبات المقصود
لانها بين قاصرة السند بل الدلالة ايضا كالثلثة الاخيرة وبين قاصرة الدلالة كالاربعة الاول فان موضع الاحتجاج من الرواية
الاولى قوله لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولا ريب ان الضمير المستتر في الفعل راجع الى الذي ذكره السائل من شك في وضوء
حدث النوم منه بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين خاص المعهدية لسبق ذكره في قوله فان هو على يقين من وضوئه فيختص الحكم
به ولا يتعدى الى غيره وقريب منه الرواية الثالثة فان لفظ اليقين فيها صالح للعود الى اليقين السابق ومحل الاستدلال
من الرواية الثانية قوله ولا ينقض اليقين بالشك وقوله لا يعتد بالشك في حال من الحالات ولا دلالة لذلك على
حجية الاستصحاب فان المفهوم منها ان الركعات الثلث التي علم بفعلها لا يبطلها بما اعتريه من الشك في فعل الرابعة بل يبني
على اليقين اعني الركعات الثلث التي يتيقن الاتيان بها ويأتي بالركعة المشكوك فيها على الوجه الذي استفيد من
سائر الاخبار لتكمل اربعا ولا يعتد بالشك بجعله ناقضا للعمل الصحيح في حال من الحالات وقوله في الرواية الرابعة ابن
على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على استمرار حكم اليقين كذلك يحتمل ارادة الاقتصار على محله فيدل على نقيض المدعى لانا
نقول اما ضعف الاسناد في البعض فمجبور بالشهرة بين الاصحاب فتوى ورواية واما ما ذكر في دلالة الرواية الاولى
فمدفوع بان الظاهر من سياقها اعطاء القانون وتأصيل القاعدة كما يدل عليه لفظ ابدا ويبنه عليه او لوتر الثانية على
التأكيد اذ على تقدير تخصيص الحكم بمورد السؤال يكون مفاد الكلام المذكور انه لا ينقض يقين الطهارة باحتمال الحدث
وهذا مفاد الكلام السابق بعينه وتمثيل ذلك بجواب عن الرواية الثالثة بل دلالتها على المقصود مما لا يختفى فيه اصلا كما
لا يخفى واما ما ذكره في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه لا ينقض يقينه
بعدم فعل الرابعة سابقا بالشك في فعلها لاحقا بان لا يعول على شكه فيبني على وقوعها ويؤيده قوله ولا يدخل الشك
في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين اعني الصلوة
المعلوم اشتغال الذمة بها او لا يضمها الى الركعات الثلث اليقينية فيكون الظرفية على التوسع ولا يخلط الشك اعني
تلك الركعة المشكوك في وقوعها باليقين اعني الصلوة او الركعات الثلث اليقينية بان يبني على وقوع الاربع بل ينقض
الشك في لحوق فعل الرابعة بيقين عدمها السابق فيبني فعلها بالاصل فيبني عليه ويأتي بها على الوجه المقرر تحصيلا للبراءة
اليقينية ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بل يبني على بقاء ما يتيقن ثبوته وبالجملة فمفاد قوله لا ينقض اليقين
بالشك الخ اعطاء قانون كلي ليستعلم منه حكم الواقعة المسؤل عنها ولا يقدح رجوع الضمير الى من لم يدر في ثلث هو او اربع
لان ثبوت الحكم في حق واحد يوجب ثبوته في حق الباقين واما ما ذكر في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بان الظاهر من البناء على اليقين
ابقائه واستمراره ولو سلم عدم وضوح الدلالة فيمكن جبرها بما مر من الشهرة المعتضدة بالوجوه السابقة فتدبر واعلم ان
من ما يعتمد عليه من هذه الاخبار كالرواية الاولى والثالثة وهي الاصل في المقام حجية الاستصحاب في الاشياء التي
مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقض فان المفهوم منه اقتضاء الشيء المتيقن للبقاء على تقدير
عدم طرو الناقض المشكوك فيه اذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضا له اذا لم يكن في نفسه مقتضيا
للحكم بعدم بقاء الوقت بعد وقته لا يعد نقضا لما ثبت منه في وقته ولقد اجاد المحقق الخوانساري في فهم الرواية حيث
قال المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض ان يكون الشيء مقتضيا لليقين
لولا الشك فانك بعد التأمل فيه تجد محصوله راجعا الى ما حققناه من ان النقض لا يصدق الا في حق الاشياء التي مقتضاها
البقاء لولا طرو المانع لكنه ما اجاد في تخصيصها بالاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها الى آخر
ملتمس بل يجري في كل ما ثبت بقائه ما لم يمنع منه مانع حكما كان او غيره ويجري فيما لو كان الشك في ماهية الشيء المعين كما
يجري فيما لو شك في حصول المانع المعين كما لو علم ان الطهارة اذا حصلت استمرت الى ان يرفعها رافع ثم علم ان الاحداث
الثلثة مثلا رافعة لها وشك في رافعية المذي استصحب بقائها واما ما قيل عليه من ان الحال في كل حكم لم يثبت اصله
بوقت او آن كذلك فانه لو فرض عدم عروض الشك عند عروضه لكان اليقين بالحكم بحاله لان عدم العروض انما يكون عند
القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع القطع بعدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقائه انما هو
بتمام علته التامة وزوال بعضها فضعيف لوضوح الفرق بين عدم الشيء لوجود المانع وبين عدمه لعدم المقتضي وما
ذكره في حقه النقض بالمعنى الذي ذكرناه هو الاول دون الثاني فان معنى قول المحقق المذكور في بيان معنى التعارض

ان يكون

ان يكون الشئ مقتضيا لليقين لولا الشك ان يكون الشئ مقتضيا لليقين ببقائه لولا الشك في طرو الرافع له وقول المعترض لو فرض
عدم الشك الى آخر ما ذكره يدل على انه نزل العبارة المذكورة على معنى ان يكون الشئ معلوم البقاء لولا الشك في بقائه وح فكان
الاولى في تحرير الاعتراض عليه ان يقول على تقدير عدم الشك في البقاء يتعين اليقين بالبقاء اذ المراد بالشك ما يشمل الظن
والوهم والكلام في المكلف المتفطن حيث لا يقين بخلاف الحكم السابق فكيف يتصور منع حصول اليقين بالبقاء في مورده على
تقدير عدم الشك ولا حاجة الى ما ذكره من استلزام ذلك القطع ببقاء العلة واستلزام القطع بالقطع بالمعلول الظهور ان
مجرد عدم الشك بعد احراز القيود المذكورة يستلزم العلم بالبقاء وكيف كان فلا خفاء في ضعف التنزيل المذكور فان عدم
الشك لا يستلزم ان يكون الشئ مقتضيا لليقين وانما هو مستلزم لحصول اليقين وبينهما فرق بين والاعتراض انما يرد
على البيان الثاني وعبارة المحقق المذكور مصرحة بارادة الاول حيث اعتبر عدم الشك اي عدم المانع المشكوك فيه في
اقتضاء الشئ لليقين اي لليقين بالبقاء لا في مجرد حصول اليقين بالبقاء ولا ريب ان هذا لا يجري فيما ثبت في وقت في الجملة
فانه لا شك بعد انقضاء الوقت في عروض الرافع وانما الشك في تحقق المقتضي والى هذا يرجع ما قيل في دفع الاعتراض
المذكور من ان انتفاء الشك انما يستلزم اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن الاول هي علة الوجود في الآن الثاني يعني
ان البناء على عدم طريان المانع من البقاء كما هو المستفاد من الرواية انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة الوجود اي ما يقتضي
الوجود لولا المانع هي علة البقاء كما قررنا آنفا ودفع بعض المعاصرين له بان مرجع الاعتراض الى الدليل الآتي حيث اثبت
بانتفاء الشك في البقاء ان علة الوجود هي علة البقاء واضح السقوط لان العلم بعدم المانع في الفرض المذكور لا يوجب العلم
بالبقاء ليلزم منه ان يكون علة الوجود علة البقاء ولعله نزل عبارة المحقق المذكور على ما نزلها عليه المعترض وقد عرفت
وضوح فساده وانه خلاف المراد ثم اعلم ان الحكم الشرعي الذي لا دليل على بقائه في خصوص مورده اما ان يثبت واقعية شئ
له ويشك في حصوله كالشك في النوم بعد فعل الطهارة او يثبت واقعية عنوان له ويشك في فرديته الطارئ له اما لاشتباه
العنوان على ضرب من الاجمال كالتيمم بالحجر عند من يشك في شمول الصعيد له وكالتطهير في ماء يشتمل على مقدار معلوم
عند من يشك في كون ذلك المقدار كرا او لتوقفه على اعتبار غير حاصل كالوشك المتطهر في كون الخارج منه بولا او دما
مع امكان التميز بالمشاهدة وعدمه وكالتيمم بما يشك في كونه ارضا او معدنا كالكحل او يثبت عروض شئ ويشك في رافعيته
ابتداء اي لا من جهة تحقق رافعية عنوان يشك في اندراجه فيه كالشك في ناقضية المذي للطهارة مع العلم بخروجه وقد
عرفت تماما حققناه دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في الجميع اذا ثبت ان مقتضاه البقاء لولا عروض ما يرفعه وزعم
الفاضل السبزواري ان النص انما يدل على اعتبار الاستصحاب في القسم الاول دون غيره اذ نقض الحكم المعلوم بوجود
الامر المعلوم الذي شك في كونه رافعا ليس نقضا بالشك بل باليقين بوجوده ما شك في كونه رافعا او شك في استمرار
الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود
ما شك في كونه رافعا لان الشئ انما يستند الى علته التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الاقسام نقض اليقين بالشك
اقول قد اعتبر الفاضل المذكور في القسم الثالث توقف العلم على اعتبار متعذر وينبغي ان يكون مراده الاعتبار الغير
الحاصل كما ذكرنا اذ لا يعقل تعذر الاعتبار مدخلية في عدم حجية الاستصحاب ويلزمه بملاحظة تقابل الاقسام ان يكون قد
اعتبر في القسم الاول ان يثبت رافعية شئ من غير ان يوجد هناك ما يحتمل ان يكون فردا لذلك الرافع وان اهمل التصريح
به ويستفاد من قوله ان الشئ انما يستند الى علته التامة او الجزء الاخير منها انه يريد ان النقض فيما عدا القسم الاول ان استند
الى مجموع العلة التامة فهو نقض بالمركب من اليقين والشك فلا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان استند
الى الجزء الاخير فهو نقض باليقين خاصة لتاخره دون الشك لتقدمه فلا يصدق عليه انه نقض بالشك ثم اقول في الجواب
ان اليقين في اخبار الباب ظ في اليقين الفعلي لا التقديري وكذلك الظ من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق
به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلي متاخر عن اليقين [illegible] ذلك
التقديري متقدم [illegible] الشك المتعلق بالفعل ببقاء الطهارة التي علم بحصولها من جهة [illegible] ما يحتمل كونه
بولا متاخر عن العلم بالطهارة وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكر متقدما على تلك الطهارة على ان
دعوى تقدم الشك في القسم الثالث غير سديد لتاخره عن حصول ما يحتمل كونه رافعا ومع ذلك نقول ابي حنيفة لا يحتج
يستيقن انه قد نام الى آخره بعد قول زرارة في الصحيح المتقدم فان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم به [illegible] في حجية الا
في الصورة المذكورة فكيف منع دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في غير القسم الاول واذا [illegible] ان الشك
المتقدم هو السبب في رافعية النوع واما الشك في رافعية الشخص فهو متاخر عن اليقين بالشخص فيه [illegible] في رافعيته

من قبل

راضية النوع فيستلزم تقدم الشك في راضية الاشخاص خصوصا بعد تحققها بل الشك في راضيته راجع الى الشك في راضيتها
فلا يتم الجواب ثم ما ذكر من ان النقض ان استند الى تمام علته في الصور الثلث كان نقضا لليقين باليقين والشك في امر لوجه
ذلك يجري في القسم الاول ايضا فخروج البول وان كان مشكوكا فيه الا ان ما تضمنه امر معلوم وهو من جملة العلة الثانية فيلزم
منه عدم حجية الاستصحاب فيه ايضا وان فرض تاخر العلم بالنقض عن فعل الناقض جرى فيه ما ذكره على تقدير الاسناد الى
الجزء الاخير ايضا الخامس تعدد جملة من الاخبار على حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقوله كل ما طاهر حتى تعلم انه قذر وفي
آخر كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكغسله في صحيحة عبد الله بن سنان طهارة الثوب المعار للذمي بامر اعاره طاهرا ولم
يستيقن نجاسته الى غير ذلك وبعد التامل في سياقها يظهر ان التعويل على الاستصحاب منها ليس لخصوص تلك الموارد بل
لكون الاستصحاب في نفسه طريقا معتبرا فيلزم منه حجيته في سائر الموارد ويشكل بان الظهور المدعى ان كان ظهورا ارادة
فهو غير واضح وان كان ظهور ثبوت فهو غير معتبر لان الشان في جميع انواع القياس الفاسد او اكثرها كذلك ثم اعلم ان الروايتين
الاوليين تدلان على اصلين الاول ان الحكم الاولي للمياه او الاشياء الطهارة ولو بحسب الظن عند عدم العلم بالنجاسة
وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب وان تعلق بجملة من احكامها الثاني ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا
من موارد الاستصحاب وجزئياته ثم قضية عمومها عدم الفرق بين الشك في عروض المنجس او تخصيص العارض او العلم بالعرض
واشتباه موردها بين افراد غير محصورة لان الظن من العلم هو العلم التفصيلي او الاجمالي الذي يكون قريبا اليه كما في الشبهة
المحصورة ولو بمساعدة الشهرة وما دل على ارادة الاناءين المشتبهين طاهرهما بغيره ونحو ذلك فالروايتان تدلان على حجية
الاستصحاب في الموارد الثلثة واستظهر الفاضل المعاصر اختصاص مورد الروايتين بصورة اشتباه موضوع الطاهر
بالنجس ولم يحصر بغير المحصور واستدل على ذلك بانه على تقدير تخصيصه بالشك في عروض المنجس يكون مفادهما مؤكد العموم
الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعلى تقدير تخصيصه بالشك في الطهارة الاصلية او تخصيص العارض
يكون مؤكدا لعموم قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والمعنى الاول تاسيس فيكون اولى منهما ولا يشكل بان المعنى
الاول ايضا مؤكد لقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه لان الطهارة غير الحل وتعميمه
الى الموارد الثلثة يوجب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مع ان الحكم بالطهارة في الصورة الثالثة مشروط
بالعلم بطاهر الرواية ففيه مضافا الى ان ما اعتبر فيهما غاية للطهارة هو العلم بالقذارة وهو غير لازم في الصورة الثالثة
لكفاية الظن الاجتهادي فيها وقيد ان هاتين الروايتين لم يثبت ورودهما في مساق تلك الاخبار حتى يتمسك باولويته
الناشئة من التاكيد ثم انا لا نلتزم بانهما مستعملة في كل واحد من المعاني المذكورة على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره
بل في الصور الثلث لبينهما كما بينا وهو مفادها الاصلي واشتراط الفحص في الصورة الثالثة غير قادح في تعميمها اليها لان
التخصيص باخراج بعض افراد نوع العام لا ينافي شموله لبقية افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالقذارة ما يعم العلم بالقذارة
الظاهرية بقرينة الاعتماد على البينة واخبار ذي اليد في القسمين الاولين مع انه لا يفيد العلم بالقذارة الواقعية غالبا
فيعم موارد الظنون المعتبرة في الاحكام لادلتها الى العلم بالظاهر ثم لا يذهب عليك انه لو تمت الوجوه التي قررها على منع
عموم الروايتين للصور الثلث لتوجهت بالنسبة الى عموم الاخبار الدالة على جواز نقض اليقين بالشك للشك في قدح
العارض مع انه قد ابطل قول الفصل بتعميم تلك الاخبار اليه وهل هذا الا تهافت السادس انه ثبت بالاجماع حجية في
جملة من الموارد كالشاك في بقاء الطهارة او الحدث مع العلم بثبوته في الزمن السابق وكمن يستصحب الى ان يعلم طرو الاخر
في بقاء الزوج او الوارث الغائب فيحكم ببقاء الزوجية ويعزل نصيب الوارث من المال الى غير ذلك فيثبت في بقية الموارد
اما من المناط في الحكم عدم حصول اليقين بخلاف اليقين السابق وهو جار في الجميع واما لعدم قائل بالفصل ويشكل
الاول بجواز ان يكون العلة في الحكم ذلك مع خصوصية كونه موضوعا لا مسرح للادلة فيه او امر اخر دون العلل المذكور
وقول معصر المعاصرين في دفعه بان ذلك يوجب الظن القوي بان الوجه المذكور هو المناط مدفوع بان الظن المذكور
لا دليل ظاهر لهذا على حجيته نعم ربما يتم ذلك على ما بنى عليه من اصالة حجية الظن والثاني بانه ان لم يكن هناك
قائل بالفصل كان حجية الاستصحاب حسب جميع موارده اجماعية فالاوجه لا ثبات حجيته في البعض بالاجماع وفي الباقي بعد
الاصل بالفصل السابع ان الاستصحاب مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو يدل بتمام الزيادة
هذه الحجة منقولة عن العلامة في النهاية وفسادها واضح لانه ان اراد بالراجح والمرجوح ما يساوق الحسن والقبح
او في حكمها وان اراد بهما ما هو معتبر في مفهوم الظن وآخر من الرجحان في النظر والمرجوحية فيه
الاول على تقدير ثانيهما فهو بديهي لكن لفساد ضرورة عدم جواز العمل بالظن في بعض الموارد فيه

سيد بحر

احمد بن محمد

احد المحذورين لنا انتفاء الفقه في تلك الموارد خاصة فيلزم تخصيص العمومات العقلية وانفكاك الاسباب التامة من مسبباتها
وفساده واضح او تعلق الاوامر الشرعية بارتكاب القبائح العقلية وهو مخالف لقواعد العدلية مع ان الدليل مبني عليها وان
ادعى قصر ظاهرا فيكون منوطا بصورة عدم انكشاف الخلاف فيه ان العقل لا يعتد بالظن على الاطلاق فكيف يمكن دعوى
البداهة على فساد ترك العمل به مع ان الايات الناهية عن العمل بغير العلم قد كشفت عن حرمة العمل بالظن مطلقا فلا يتم الاستدلال
الا بعد اثبات عدم شمولها لهذا النوع من الظن على ان الاستصحاب قد لا يفيد الظن فالدليل لا يطابق المدعى هذا ولو
جعل الدليل مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف فبيان قضية ذلك بحجية الظن في معرفة دليل الحكم لا نفس الحكم
مع ان الاستصحاب يجري في الاحكام والموضوعات وقاعدة الانسداد انما تجري في القسم الاول الا ان الامر في هذا سهل
لامكان تخصيص العنوان به الثالث ما تمسك به الفاضل المعاصر وهو قريب الى الوجه المتقدم ومحصله ان بقاء ما ثبت وجوده
او عدمه في حال او زمان ولم يحصل الظن بطرو ما يرفعه مظنون وكل مظنون فهو واجب الاخذ به اما الصغرى فلقضاء
ضرورة الوجدان به والظاهر منشأه النظر الى ملاحظة حال الموجودات والمعدومات فانها تستمر غالبا فاذا تكرر
عليها واعرى بتجدد ما يستند اليه بقاؤها فيظن الاستمرار في موارد الشك الحاق لها بالاعم الاغلب ولك ان تنظر في استحقاق
الاحكام الشرعية الى حال الاحكام فان الغالب فيها استمرارها بدليلها الاول او بدليل اخر وانها ليست ثابتة بمختصة بمن
الصدور فيلحق بها موارد الشك الحاق بالاغلب واما الكبرى فلما دل على حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل والجواب منع
المقدمتين اما الصغرى فلان الاستصحاب المعتبر قد لا يفيد الظن بمقتضاه ان اريد به الظن الفعلي كما هو الظاهر من اطلاق الظن
وقد اعتمد عليه كلية الكبرى بناء على تخصيصها بالظن الفعلي كما هو المعروف وقد اضطرب كلام الفاضل المذكور في افادة
الاستصحاب المعتبر للظن فنفى المقام قد ادعى قضاء ضرورة الوجدان بذلك كما عرفت وقد ادعى ذلك في دفع حجج المنكرين
ايضا وقال في مسئلة اصل البراءة الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله بالصلوة والمشكوك
في فعلها ما دام وقتها باقيا وكذا الشك في عدد الركعات من الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك للاصل
والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الشك في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في الشك في اجزائها
فالظن من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب الاتيان لذلك او لتساوي الطرفين واصالة البراءة وكلامه هنا
يوافق كلامه المتقدم الا انه عرى دعوى الضرورة ولا يذهب عليك ان ما تمسك به على الاتيان بالفعل في الصورتين
الاخيرتين من ان الظن من حال المسلم الاتيان به وانه يفيد الظن به فيعمل به او يعارض الظن الناشي من استصحاب العدم
فيكافاه فيرجع الى اصل البراءة غير سديد لانا نمنع حصول الظن بالاتيان للعامل من حال نفسه على الاطلاق كما يحكم به
كذلك ثم نمنع حجية مثل هذا الظن بل المنع هو النص ونمنع ايضا جواز الرجوع الى اصل البراءة على تقدير التكافؤ بل يتعين
الرجوع حينئذ الى قاعدة الاحتياط والاشتغال وقال في اول بحث الاستصحاب استصحاب الحال هو كون حكم او وصف
يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوي الطرفين ليشمل المظنون
البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ونحن
انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين يساويه لا باخبار فلا يضرنا تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب
عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم
حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل هذا كلامه قوله
وهو الاحتمال المرجوح في الواقع هكذا وجدنا النسخ والظاهر انه سهو من القلم والصواب الاحتمال الراجح في الواقع او الاحتمال المرجوح
في الواقع والاول اوضح والوجه واضح وكيف كان فصدر كلامه يدل على ان الاستصحاب عنده قد يفيد الظن وقد لا يفيده و
انه حجة على التقديرين وهو مناف لما مر لكنه استشكل فيه اخيرا واشكاله اما في الاستصحاب الذي لا يفيد الظن او في كون كل
استصحاب مفيدا للظن والظاهر من بيانه هو الثاني وهو بعيد جدا لان حصول الظن بالاستصحاب من الامور الوجدانية
فاذا فرض انتفائه فلا معنى لاثباته بالفرض ثم لا يذهب عليك ان الحد الذي ذكره للاستصحاب غير ملائم لمعناه الاصلي وخلاف
المتبادر من معناه العرفي والتحقيق فيه ما ذكرناه ثم لنا فيما ذكر في الصغرى من حصول الظن بالبقاء عند عدم الظن بطرو
الرافع اشكال اخر وهو انه ان اريد بالظن في الموردين الظن الفعلي ففساده ظاهر لاستلزامه انتفاء الشك في الحوادث
الوجودية والعدمية بالكلية وهو مما لا يلتزم به ذو مسكة ولو صح ذلك لبطل مباحث الشكوك المقررة في مبحث الصلوة
اذ قضية ما قرر ان يظن الاصل عدم الزيادة ما لم يقم عنده امارة تفيد الظن بها فلا يبقى مورد للشك وان اريد الظن بالبقاء
ما يعم الشأني فمع كونه خلاف الظاهر من اطلاق الظن فيه ان مجرد مغارضته ما من شأنه افادة الظن لا يصلح في حصول الظن

الظن بالاستصحاب اذ اللزوم بكونه من اسبابه ما لم يتبادر في القوة او يضعف الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن به
بصورة عدمه وان اريد بالظن بالبقاء ما يعم الظن الثاني فلا وجه لتقييده بصورة عدم الظن بطرو الرافع سواء اريد به
الظن الفعلي او الشأني اذ لا يقدح في الظن الثاني كون الظن الفعلي بخلافه فضلا عن الظن الشأني واما الكبرى فلان مورد
الاستصحاب ان كان حكما شرعيا فلا تم حجية الظن فيه مطلقا وانما المسلم فيه حجية ادلة مظنونة والمستفاد من اخبار الاستصحاب
حجيته على سبيل التعبد لا لكونه مفيدا للظن ولو قدر حصول الظن منه في مقام فلا اثر له في الحجية وانما هو من الامور
المقارنة للحجة كالشك والوهم حيث يقارنانه وان كان امرا وضعيا فلا اشكال في حجية الاستصحاب فيه مع افادته للظن
لما دل على حجية الظن في الاوضاع وان كان موضوعيا فلا كلام في عدم حجية الظن فيه الا حيث قام الدليل فيه على حجيته
بالخصوص انما يستند اليه في حجية الظن هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف وهو لا يجري في الموضوعات لعدم
تحقق انسداد باب العلم الى كثير من افرادها وعدم ثبوت بقاء التكليف بالنسبة الى غيرها احتج القائلون بحجية الاستصحاب
بمنع حصول الظن به كما توهمه القائلون بحجيته حيث جعلوا مبنى حجيته عليه ولو سلم فالاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام
الدليل على خلافه ولا دليل على خروج هذا الظن فان ما دل على حجيته من اخبار الاحاد انما يفيد الظن وهو غير معتبر في
المباحث الاصولية والجواب اما عن الاول فبان المنع من حصول الظن به مطلقا على تقدير تسليمه لا يقدح فيما ذكرناه حيث
اخترنا القول بحجيته من باب التعبد واما عن الثاني فبان اخبار الاحاد اذا اشتملت على شرائط القبول كانت حجة في
الفروع واصولها والتفصيل غير سديد نعم هي غير معتبرة في اصول الدين وغيرها مما مبناه على اليقين ومجرد الاشتراك
في الاسم لا يقتضي التسوية في الحكم واعلم ان هذا القول اعني القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا ما لم يعثر بقائله و
انما وجدناه منقولا في كلام البعض ويمكن ان يكون مذهبا لاكثر الحنفية على ما نسب العضدي اليهم حيث قال بعد تفسير
استصحاب الحال باستصحاب الحكم فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه
فلا يثبت به حكم شرعي هذا كلامه لكن استفاد التفتازاني من قوله فلا يثبت به حكم شرعي ان الحنفية انما ينكرون
صحته في اثبات الحكم الشرعي دون نفيه وهو غير واضح لان نفي الوجوب والتحريم الشرعيين مثلا ايضا حكم شرعي ولهذا
لا يجوز بغير دليل معتبر يعم ذلك اذا اريد بالحكم خصوص الخمسة التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعله اراد
باطلاق الحكم ومع ذلك فليس في عبارة العضدي ما يدل على نفيهم بحجية في غير الاحكام مع ان البحث في ذلك انما يناسب
علم الفقه دون الاصول لانه خارج عن البحث في الادلة وتتميما للبحث اليه في المقام استطرادي وتبع لتتميم بعض القوم
لبحث من فصل بين الشك في عروض القادح والشك في قدح العارض بان المستند في حجية الاستصحاب انما هو الاخبار وانما هي تدل
على حجيته في المقام الاول بدليل ورودها في جزئيات مواردها فيبقى الحكم بحجيته في المقام الثاني محكما لخلوه عن الدليل والجواب
المنع من اختصاص دلالة الروايات بالمقام الاول بعد تسليم اختصاص المستند منها بل المفهوم من اطلاقها عدم الاعتداد بالشك
في طرو الرافع مطلقا وان كان اطلاق الحكم في المقام الثاني مقيدا بما سنذكره ويمكن تائيد القول المذكور بان الظاهر من ميل
جماعة الباب انهم في صدد بيان الطريق الى معرفة الامور الخارجية التي هي موضوعات الاحكام دون نفس الاحكام فمثلا
مساق ما دل على قبول قول ذي اليد على ما في يده وقبول قول النساء على ارحامهن وقبول قول المدعي مع يمينه والمنكر مع
يمينه الى غير ذلك اذ لا يتم في شيء من ذلك التعميم الى قبول قولهم في معرفة الحكم الشرعي بل المفهوم منها القبول في الامور
الخارجية وايضا التمسك بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية انما يوجد في كلمات المتاخرين فيظهر من تقدمهم عدم فهمهم
ذلك منها وذلك موهن لدلالتها عليه والجواب عن الاول ان عموم اللفظ حجة في مواردها لا بضار عنه الا الدليل وانتفاء العموم
في النظائر لعدم مساعدة مسافها عليه لا لدلالة دليل عليه لا يقدح في عموم ما لا يساعد مسافها على عدم العموم لورودها
في مقام افادة الضابط الكلي ولا دليل منه من خارج وعن الثاني بان عدم تنبههم لدلالة تلك الروايات على المقصود
[illegible] لا يقدح في دلالتها بعد وضوحها [illegible] وتشتهر الحكم فان العلم يتكامل به الاعصار الافكار وتوارد الانظار حجة الفاضل
التستري فقد بنى بحوثا فيما ذكره في باب الاخبار وما افاده ايضا لا اعادة حجة المحقق الخونساري ان ما يدل على حجية
الاستصحاب من الاخبار [illegible] الذي [illegible] بحصول [illegible] وهما انما تضمنتا تحجيته في الاحكام التي ثبت
[illegible] في الواقع غير متزلزلة [illegible] لو كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل
[illegible] الثاني [illegible] الاربعة التكليفية واما شموله للاباحة والوضعية فيما عدا استثناء [illegible]
[illegible] بعيد [illegible] الى غاياتها وجواب المنع من اخصية دلالة الدليل الاول اعني الاخبار بما ذكر
[illegible] ما اخترناه وان سلم تصور ما عداه عنه هذا وقد سبق ما اخترناه في الدرس [illegible]

فاستصحاب القوم اعني ما لم يتحقق له غاية ايضا من حيث ان دليل الحكم يحتمل ان يراد به وجود الحكم في الزمن المشكوك فيه ويحتمل
عدمه ولا يحصل اليقين بالامتثال الا بابقائه فيه وتارة بان تحصيل العلم والظن بالبراءة انما يلزم حيث يعلم الاشتغال
او يظن وهما منفيان في زمن الشك واجاب بعض المعاصرين عن الاول بان الاتيان الى الغاية فيما فرضه المستدل جزء للمامور
به لما ثبت الاشتغال به فان المكلف به جزئين نفس الحكم وابقائه الى غاية بخلاف فرض القوم اذ لم يثبت فيه شغل الذمة
الا في الجملة وعن الثاني بان تعلق التكليف بالمركب وعدم حصول الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه دليل على ثبوت التكليف
في الزمن المشكوك فيه ولا حاجة الى دليل اخر وفي كلا الجوابين نظر اما في الاول فلان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء
للمامور به ان اراد انه جزء مقوم لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا نعقله في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كا
لصوم دون غيره كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غايته ولا ريب في ان عدم الاعتقاد به في الزمن المشكوك فيه لا يقدح
في امتثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب في ان الحال في جميع موارد الاستصحاب كذلك اذ من تقدير
انصباب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون بثبوت الحكم فيه جزء من ثبوته فيه وفي غيره فلا يستقيم الجواب واما في الثاني
فلما عرفت من ان تعلق التكليف بالمركب انما يتحقق بالنسبة الى قليل من موارد المقام كما مر فلا يتم الكلام على اطلاقه ثم اقول
ان اعتبر الغاية في الاباحة وشبهها بالنسبة الى نفس الحكم لم يحتمل فيه الاشتغال حتى يجب تحصيل العلم بالبراءة منه بابقائه
في الوقت المشكوك فيه كما مر وان اعتبر الغاية بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بالاباحة فنا سد اذ وجوب الاعتقاد بالاباحة
المباح المقيد بالغاية الشرعية الواقعية ثابت مع ثبوت الاباحة اليها قبل حضور زمانه وحال حضوره وبعده لانه راجع الى
وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبي ص ولا غاية لهذا الحكم الا ما ثبت انه غاية لوجوب الايمان كالموت والجنون واذا تقرر
الدليل في حكم العقل في الزمن المشكوك فيه فقيل ان الواجب هو الاعتقاد بصحة ما ثبت في الشريعة من الاحكام ايجابا لا
حكم بصحة كل عنوان علم تفصيلا انه مما ثبت في الشريعة وبثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا في كل مورد علم انه داخل تحت ذلك
العنوان واما الموارد التي لا علم بانه داخل فيها فيه فلا يجب تعيين المورد ليعلم حكمه ولهذا الواشتبه الجسم الطاهر بالنجس لم
يجب علينا تحصيل العلم بحكم كل منهما حيث نتمكن من رفع الاشتباه بالتمييز بل يكفي الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منهما
شرعا ونجاسة ما هو نجس منهما شرعا فالقدر الثابت بالنسبة الى موارد الاباحة انما هو وجوب الحكم بالاباحة ما علم ولو بدليل
شرعي انه من افراد المباح نعم قد يجب تحصيل العلم بافراد المباح لتوقف فعل واجب عليه فيحكم باباحة ما علم بالدليل انه من
افراد المباح ولا مدخل لهذا الوجوب في تعيينها ومعرفتها واعتبار التركيب على هذا التقدير اوضح فسادا واما حجة القول
السادس اما على النفي في الاثبات فلعلها حجة القول بالنفي مطلقا واما على الاثبات في النفي فلم اقف عليها وربما كان مستنده
ان استمرار ثبوت الحادث في معنى قولي حوادث عديدة فلا يجري فيه الاستصحاب بخلاف العدم وهو كما ترى وحجة الاول
السابع ان بقاء الحكم التكليفي يتبع مدار دليله من التوقيت وعدمه ومن افادة لفظه للتكرار وعدمها فاذا حكم بالبقاء
حيث يحكم به هناك من الاستصحاب في شيء فالموقت يدل على بقاء الحكم في الوقت بالخطاب المقيد للتوقيت وغير الموقت
ان افاد التكرار كالنهي المطلق على المشهور دل على بقائه ايضا بالنص وان لم يدل عليه كالامر المطلق على ما هو المعروف في كل
قضية ان يكون ذمة المكلف مشغولة به حتى يأتي به في اي زمان كان اذ نسبة الازمان اليه متساوية ولا تشغل له
بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية فالاستصحاب فيها حجة عملا بالاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره
والجواب ان الشيء المشكوك في بقائه ان كان من شانه البقاء في زمان الشك لولا طرو المانع جرى فيه الاستصحاب سواء
كان حكما وضعيا او تكليفيا او غيرهما والا لم يجر وكما ان الحكم الوضعي قد يكون من شانه البقاء كذلك الحكم التكليفي قد
يكون من شانه البقاء سواء في ذلك المطلق والموقت وما دل منه على التكرار وغيره مثلا لو دل الدليل على وجوب اتمام
الصوم الى الليل ما لم يمنع منه مانع شرعي كالحيض والمرض الذي يضر به الصوم والسفر الشرعي بعد الوصول الى حد
الترخص ثم حصل الشك في ان الصفرة التي تريها المرئة في غير عادتها حيض ام لا وان الضرر اليسير في المرض او المشكوك
فيه مبيح للافطار ام لا وان السفر الى توبعة فرسخ من السفر الشرعي ام لا وان خفاء الاذان بمجرده حد للترخص ام لا فصح
ان يستصحب في هذه الموارد ونظائرها بقاء وجوب الصوم الثابت قبل وقوع المذكورات وكما يصح هنا ان يستصحب في
ذلك عدم المانع كان يصح ان يستصحب بقاء الوجوب والتزام صحة الاستصحاب في الاول دون الثاني تحكم واضح ومثل
ذلك ما لو شك في جواز تناول محرم للتداوي وترك واجب لاستلزام فعله ضررا ما لبا ونحو ذلك وكل حكم لا يكون
مانع لا يستصحب عند الشك في بقائه وان كان وضعيا كخيار العيب فحق الشفعة فظهر بطلان ما ذكره
في حجة من فصل بين حكم الاجماع وغيره ان دليل ثبوت الحكم في الاول هو الاجماع والمتيقن عدمه في الاول

في الآن المتأخر فلا يثبت فيه لعدم دليل عليه ولجيب تارة بالنقض باستصحاب حكم غير الإجماع لأن ما دل على ثبوت الحكم في الآن
السابق إن دل عليه في الآن اللاحق فهو الدليل عليه دون الاستصحاب وإلا فلا يثبت الحكم لعدم دليل عليه وأخرى بالحل
وهو أن عدم قيام الدليل الدال على ثبوت الحكم في الزمن السابق على ثبوته في الزمن اللاحق لا ينافي ثبوته فيه بدليل آخر
وهو أدلة الاستصحاب القاضية بالبقاء والاستمرار وبقية الأقوال مع شذوذها غير واضحة المستند ثم إنهما أقوى أدلة
الأولى الشك في عروض القادح وقدح العارض كما يتحقق في الاستصحاب كذلك يتحقق بالنسبة إلى أصل البراءة وأصل
الإباحة والكل حجة في المقامين لكن حجيتها في المقام الأول ثابتة في حق المجتهد والمقلد مع العجز عن استكشاف الحال و
بدونه ما يرجع إلى الأدلة كالشك في ورود الناسخ ووقوع التخصيص أو التقييد فيرجع إلى القسم الآتي وأما حجيتها في
المقام الثاني فمقصورة على المجتهد ومن في حكمه من تعذر عليه الرجوع إلى المجتهد ومشروطة بالفحص عن المعارض وعدم
مصادفته وبالجملة فحكمها حكم سائر الأدلة التفصيلية فكما لا يجوز لغير المجتهد العمل برواية أو آية يصادفها مطلقا ولا له مع عدم
الفحص عن المعارض كذلك لا يجوز لغير المجتهد العمل بالأصول المذكورة في مقام الشك في قدح العارض مطلقا ولا له مع عدم
الفحص عن المعارض ولو جعلنا حجيتها بالنسبة إلى الناس مطلقا لما وجب على العوام الرجوع إلى العلماء ولا على العلماء
الرجوع إلى الأدلة وذلك يؤدي إلى انهدام أساس الشريعة واضمحلال الأحكام بالكلية والمعتبر من الفحص هنا ما يعتبر منه
في سائر الأدلة ومتى تعين مهية القادح مع إمكانه حيث يتحقق القادح فلو علم أن الغناء حرام وشك في تعيين مهيته
مع التمكن منه لم يكن له التمسك في حلية كل صوت يحتمل عنده أن يكون منها بأصل الإباحة وكذا لو علم بنجاسة حيوان
يسمى كلبا وشك في كونه الأهلي أو الثعلب وغيرهما مثلا لم يكن له التمسك بأصالة طهارتهما أو طهارة ما لاقاهما أو
أحدهما برطوبة مما لم يتعذر عليه طريق التعيين نعم لو لاقاه أحدهما وشك في تعيين الملاقي منهما بأصالة الطهارة سواء
تمكن من تعيينه أو لا إذ ليس لتعيين المشخص مدخل في حكم الملاقي إلى غير ذلك فإن قلت لا منافاة بين حجية هذه الأصول
على تقدير ترك الفحص وبين الإثم بتركه لتغاير الموضوعين فيثبت فيما تر الحل والطهارة ما دام جاهلا بالعارض وإن أثم
بترك الفحص عنه قلت ليس الوجه فيما ذكرناه لزوم المنافاة بل عدم مساعدة الأدلة على حجيتها فإن الظاهر من قولهم بوجوب
الفحص عدم ثبوت حكم الواقعة قبله وهذا إن لم يوجب تقييد أدلة الأخبار وتخصيص عمومها فلا أقل من إيجابه للشك
في شمول المورد المبحوث عنه فيبقى الحكم بالبقاء فيه عريا عن الدليل وأيضا قد حققنا في محله عدم حجية الأدلة الشرعية
الظنية إلا بعد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس بأقوى منها الثانية كما يثبت بالاستصحاب بقاء موردها كذلك
يثبت به لوازمه الشرعية التي يترتب عليه من غير توسط أمور عادية وإن كان ترتبها مخالفا للاستصحاب والمراد بالترتب
ما يشمل ترتب المشروط على الشرط كترتب صحة الصوم على استصحاب عدم الجنابة وترتب المسبب على السبب كترتب وجوب
الإنفاق على استصحاب الزوجية واحترزنا بذلك عن الأحكام الغير المترتبة على الأمر المستصحب فإنها لا تثبت باستصحابه
وإن كانت من لوازمه الشرعية كطهارة الملاقي لأحد المشتبهين فإنها وإن استلزمت شرعا طهارة ما لاقاه منهما لكنها
ليست من أحكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها وكاستصحاب جواز الجواز في المسجدين والمكث في المساجد
وقراءة العزائم لمن علم بوقوع حدث منه وشك في كونه الأصغر أو الأكبر فإن الأحكام المذكورة وإن استلزمت عدم الجنابة شرعا
إلا أنها ليس من أحكامها المترتبة عليها فلا يثبت باستصحابها ولهذا يحكم عليه بوجوب الجمع بين الطهارتين وكذا الكلام في
ثبوت تلك الأحكام بأصل البراءة في حق من علم بسبب الجنابة والغسل وشك في المتأخر منهما فإنه لا يثبت به عدم الجنابة و
لهذا يحكم بوجوب الغسل عليه وبالجملة فالذي يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من أخبار الباب بقاء موردها وحدوث
ما يترتب عليه ولا من أحكامه الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقائها فيترتب عليه صحة الصلوة المأتي بها معها وحصول
البراءة بها وباستصحاب الكرية بقائها ويترتب عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجس وكذا يترتب على استصحاب نجاسة متنجس
نجاسة ملاقيه برطوبة وعلى استصحاب ملكية شيء اعطاء براءة ذمته وصحة ما عقد عليه إلى غير ذلك فإن هذه الأمور و
إن كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها وقضية ذلك تعارض الاستصحابين إلا أن المستفاد من الأخبار الواردة
في المقام ثبوت تلك الأمور بالاستصحاب الا ترى أن قوله ع في صحيحة زرارة السابقة ولا تنقض اليقين بالشك بعد قوله
فإنه على يقين من وضوئه يعطي البناء على بقية السابق وإثبات ما يترتب عليه من أحكامه الشرعية كصحة الصلوة إذ الى هنا
وبرائة ذمته بها في مسئلة الشك في بقاء الطهارة كما هو مورد الرواية وإن كانت مخالفة للاستصحاب وكذا الكلام
في الأخبار وهذا واضح جدا وبه يتضح الوجه في ما ظهر من بعض المحققين من تحكيم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب
[illegible] ما تردد بعض [illegible] بعض [illegible] مستصحب النجاسة الملاقية [illegible] حكم فيه بعدم

التأخير وابقاء الملاقى على طهارته كالمتنجس على نجاسته وهو ناشئ من عدم احكام الاصل هذا واما بالنسبة الى ترتب احكامه
الشرعية وعليه ترتب عليها من الاحكام الشرعية فلمن عدم الحجية وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست بحجة فلو
تمت بالنظر الى ما ذكرناه فيكون المراد ان الاصول المثبتة لحدوث امور عادية ليست بحجة على اثباتها وذلك لتعارض الاصل في بقاء
الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك
لانها كاخبار مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استلزمت احكاما شرعية وعلى هذا فلا يحكم بطهارة متنجس
وقع في موضع يستصحب فيه بقاء الملاقاة لتطهير انما يكون بالملاقاة وهو امر عادي لا يثبت حدوثه باستصحاب بقاء الماء
نعم لو علم بوجود الماء وحصول الملاقاة وشك في بقائه على صفة الكرية استصحب بقائها كما ترتب عليه التطهير لانه
حكم شرعي وكذلك الحال في اكفاء الاينية على المتنجس اذا استصحب بقاء الماء فيها ومثله استصحاب بقاء الشمس على الارض او الثوب
المتنجسة فيكون جفافها بها فتطهر واستصحاب رطوبة الثوب الرطب الملاقي للنجاسة فيكون تداخلا بها برطوبة فتنجس و
استصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على العزم على العقد وعدم طرو الموانع المقتضية لنقضه فيكونان قد عقدا فيحل
التصرف الى غير ذلك ولا يرد مثل ذلك في استصحاب الطهارة المترتب عليها صحة الصلوة من حيث توقف ذلك على مقارنة
الصلوة لها وهو امر عادي اذ ليس من حكم بقاء الطهارة في زمان شرعا مقارنتها للصلوة الواقعة فيه وانما ذلك من
لوازمه العقلية كما انه ليس من حكم بقاء الرطوبة في الثوب الملاقي لها استشرعا ملاقاته لها برطوبة بل ذلك من احكامه
العادية وذلك لان قضية الحكم ببقاء الطهارة في زمان شرعا صحة الصلوة فيه مالم يمنع مانع ولا حاجة الى اثبات المقا
رنة في الحكم بالصحة بل يتفرع على ذلك صحة الصلوة مقارنة للطهارة الاستصحابية وكذا الكلام في تنجس النجاسة الاستصحابية
ونظائرها هكذا ينبغي تحقيق المقام ولم اقف في المسئلة على من يصرح بالخلاف فلعله موضع وفاق واما التعويل على
اصالة عدم حدوث الحائل على البشرة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء والغسل وعلى اصالة عدم خروج رطوبة لزجة
كالودي بعد البول في ازالة عينه بالصب مع كون الاصل في المقامين مثبتا لامر عادي فليس لادلة الاستصحاب بل
لقضاء السيرة والجمع به مضافا في الاخير الى اطلاق الاخبار والدالة على كفاية الصب فطر ولا يبعد تخصيص الحكم بصورة
الظن بالعدم لكونه الغالب فلا يعول عليه عند الشك او الظن بالخلاف الثالثة اذا علم بورود الرافع للاستصحاب
المراد به الامر المستصحب فقد يعلم به على التعيين واردا او موردا وهذا مما لا اشكال فيه وقد يعلم على الاجمال وح فقد
يكون العلم الاجمالي مسبوقا بالعلم التفصيلي انجر بطلان الجميع مع الانحصار كما لو علم بنجاسة احد الثوبين او الانائين على
التعيين ثم اشتبه بالطاهر او علم بطلاق احدى زوجتيه ثم اشتبهت بغيرها لبطلان احدهما بالرافع والاخر بالاشتباه وقد
تحقق ذلك في بحث المشتبه مع احتمال ان يجري في هذا القسم التفصيل الذي نذكره في القسم الآتي اذ قبل الاشتباه لا مسرح
للاستصحاب فيه باعتبار ذلك الطارئ وبعده يتساوى الحال بينه وبين ما اذا لم يسبق العلم بالتفصيل واما ان لا يكون مسبوقا
بالتفصيل وح فقد يكون عدم التعيين في الرافع وقد يكون في الاستصحاب وقد يكون فيهما وعلى التقديرين الاخيرين اما
ان يتحد نوع المورد او يتعدد مع المشاركة في جميع الاحكام او المخالفة في الجميع او المشاركة في البعض والمخالفة في بعض اخر
فهذه اقسام ستة ثم اما ان لا ينحصر مورد الاشتباه بالنسبة الى غير الرافع فيعمل بالاستصحاب في الجميع دفعا للعسر والحرج واما
عدم الانحصار في الرافع خاصة فغير قادح كما لو علم بوقوع احد الكلاب الغير المحصورة في انيته ولا فرق بين عدم الانحصار
الابتدائي والطارئ حتى انه لو طرء الاشتباه بغير المحصور على بعض الافراد المحصورة سقط الحكم عنه كما لو طرء على معلوم
الحكم دون ما لم يطرء عليه للاصل فان رفع الحكم المشتبه المحصور عن بعض الافراد لا يوجب رفعه عن غيره واما ان ينحصر
المورد فههنا صور عديدة منها ان لا يتعين نوع الرافع ويتعين الاستصحاب ويلزمه ان يتحد المورد ولا اشكال ح في اشتراط
الاستصحاب لتحقق اليقين بالرفع وان جهل الرافع كما لو علم بفسخ الوكيل نكاح زوجته المعينة او طلاقها او علم بوقوع احد
سببي التحريم من المصاهرة او الرضاع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع ويتحد المورد نوعا وذلك بان يعلم
بطريان رافع معين يجب النوع وان لم يتعين بحسب الشخص على احد الاستصحابين فاذا زاد مع اتحاد نوع المورد كما لو علم
بوقوع نجاسة في احد الانائين او على احد الثوبين وشك في التعيين او في طلاق الوكيل لاحدى زوجتيه او بعيره لاحد
امتيه وشك في التعيين انتقض الاستصحاب في الجميع على الاقوى لا بناء حجيته في مثل المقام على دلالة الاخبار ومفادها
في ذلك متدافع لان قضيتها عدم جواز نقض اليقين الا باليقين بهذا ان قيس الى كل مورد بالخصوص لزم بقاء حكم لعدم
اليقين بخلافه وان قيس الى ما علم بورود الرافع عليه منهما كالملاقي منهما للنجاسة في المثالين الاولين لزم عدم بقائه
لحصول اليقين بارتفاعه وهو مناف لحكم بطهارته كالاحد بالخصوص فاذا ثبت التدافع في البعض مع ان الفرض عدم اليقين سقط

يسقط اعتباره في الحجية كما يرجح بمنزلة العلم المختص بالجهل فيها ان لا يتعين الاستصحاب بتعين الرافع مع تعدد نوع المورد او
لا يتعين الرافع مع وحدة المورد او تعدد كالوعلم بوقوع نجاسة اما في ماء او ثوب او في ثوب بناء على عدم انتقاله به ووجوب
الترجيح او علم بحصول احد الامرين من وقوع نجاسة في ماء قليل او باغتسال الجنب في ماء يترجح على عدم انتقاله به وكالوعلم
ببيع امته او طلاق زوجته من الوكيل انتقض الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام المشتركة الحلية الاستمتاع في المثال الاخير دون
غيرها على اشكال اما الاول فلما مر واما الثاني فلسلب الاستصحاب فيه من التدافع لتغاير الحكمين فيحمل يكون من الاستصحابين في
المثالين الاولين من طهارة القليل وعدم وجوب ترجيح البئر لعدم التدافع بينهما فتدبر ويمكن اعتبار التدافع بالنسبة الى العلم
بارتفاع مجموع الحكمين وهو في معنى ارتفاع احدهما لا بعينه قلت الظاهر من اليقين في اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد
دون المتعدد فيبقى الاستصحاب في كل من الموردين سالما عن المعارض ولا يرد مثله في استصحاب الحكم الواحد بحسب موردين
فان ارادوا ان وحدة الحكم تقرب شمول اليقين له لا سيما بعد ورود النص في بعض الموارد كما في الانائين والثوبين المشتبهين ثم
هذا كله اذا تساوى الاستصحابان فان زاد في الحجية عند طرو ان الرافع واضح نفيهما الى المكلف واما اذا اختلفا في الحجية بان
كان احدهما حجة دون الاخر لم يحكم باسقاط ما هو الحجة على الاقوى فلو لاقى احد المشتبهين بالاصل او بالعارض الطاهر حكم ببقاء
طهارته وان علم بارتفاع طهارة الجميع اذ العلم الاجمالي لا يقتضي رفع الطهارة اذ لم يقدح في دليلها وهو هنا لم يقدح في دليل
طهارة الملاقي بخروج عن المعارضة حتى يتساوى نسبة النقض اليها لسبق اشتغاله فهو بمنزلة ما لو كان احد الانائين مبنيا على
التيقن وعلم بوقوع النجاسة في احدهما لا بعينه فانه يستصحب طهارة الطاهر منهما نعم لو لاقى المشتبه الاخر طاهر اخر انتقض الاستصحاب
في الملاقيين كالاصل وكذا لو كان ملاقاة الطاهر لاحدهما حال وقوع النجاسة اذ المقدم الزمني غير مجد مع الاتحاد بحسب الزمان
مع احتمال عدمه ولو اختص كل من الاستصحابين بمكلف كما في ولد يدعي الفرق في الثوب المشترك مع العلم بخروجه من احدهما في زمن
لم يختلط فيه النجاسة فانه يستصحب كل منهما طهارته بالنسبة الى ما يخصه من الاحكام لان كلا منهما محكوم عليه باستصحاب طهارة
فيه حيث لا يقين له بارتفاعها دون طهارة الاخر دون المجموع عملا بما هو الاقوى من اخبار الاستصحاب وهي الحجة في مثل المقام
وكذا لو علما بتبعيض زوجة احدهما عنه او بخروج مملوك احدهما عن ملكه الى غير ذلك واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب
منقوض في حقها بالنسبة اليهما لكان اليقين بالانتقاض فلا ينعقد الامامة بينهما في الفرض الاول للقطع ببطلان صلوته
المأموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل الصلوة صح صلوتها ولو اغتسل المأموم فوجهان من عدم القطع بصحة
صلوته ومن ان غسله موكد لما ثبت في حقه بالاستصحاب فلا يؤثر في المنع والاول اظهر وكذا لا يصح تبديل احد المملوكين بالاخر
ببيع او صلح او نحوهما للقطع ببطلانه ولو ابدله بغيره او وهبه اياه ففي بطلانه او صحته ووجوب الاجتناب منهما الا مع سبق
خروج الاخر عن ملكه وجهان ولا يحل لكل منهما التصرف فيهما معا وان اذن له الاخر وفي جوازه على التعاقب وجهان ولو علم بنجاسة
عضو من اعضائه او عضو شخص اخر كما لو لاقى كل منهما احد المشتبهين اتجه عدم انتقاض الاستصحاب في حقهما كما في صورة
الجنابة وقد تبعا كان اطلاق حكمهم في الجنابة مشعرا بذلك نظرا الى العلم بنجاسة احد الملاقيين وعدم حكمهم بوجوب غسلهما ولو
لاقى احدهما طاهر فالكلام فيه مامر ولو علم بنجاسة ثوبه او ثوب شخص اخر امكن الحاقه بالعضو ما لم يكن الثوب الاخر مستعارا
من احدهما فيتجه المنع وقريب من ذلك ما لو علم بنجاسة اينية او انية شخص اخر مع اختصاص كل منهما في التصرف بملكه الرابعة
ذكر بعض المعاصرين ان الاستصحاب يتبع الموضوع في مقداره وصلوحه للامتداد فان كان الموضوع جزئيا معينا ثبت بالاستصحاب
بقائه الى اقصى مدة يمكن بقائه فيها وان كان كليا كما لو علمنا بوجود حيوان في موضع وتردد بين كونه من نوع ما يعيش
قليلا كالذباب والنمل او كثيرا كالانسان والفرس فلا يثبت بالاستصحاب الا بقائه في اقصر مدتيهما هو اقل الانواع المحتمل
بقاء هذا محصل كلامه اقول لا كلام في عدم جريان الاستصحاب عند العلم بعدم البقاء فان الاستصحاب لا يعارض اليقين
واما مع الشك في البقاء فان كان من جهة الشك في وجود المقتضي للبقاء لم يجر الاستصحاب ان لم يمكن اثبات وجوده
ثم بالاستصحاب وان كان من جهة جرى فيه وقد مر تحقيق ذلك ثم ان ميز المورد وعلم انه من اي الاقسام فلا كلام وان جهل
اما لعدم تعيين المورد او لعدم العلم بحاله فان تردد بين القسمين الاولين فلا اشكال في عدم الجريان كما لو علم بثبوت
خيار له وشك في كونه من نوع ما يصلح للاستمرار كخيار الرؤية على القول بعدم فوريته او لا كخيار التدليس وكذا لو تردد
بين القسم الاخير واحد القسمين الاولين او بين الاقسام ووجه الجميع واضح وهو عدم صدق النقض والدفع المنهي عنهما في الاخبار
التي هي مستند الباب ولو علمنا بان المورد من الموارد التي شأنها البقاء ما لم يرفعه دافع وتردد في تعيينه مع علمنا
باختلاف الرافع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فيحكم بالبقاء الى ان يعلم تحقق الرافع والمثال الذي
المذكور من ذلك القبيل لان قضية وجود كل حيوان بحسب العادة بقاء حيوته ما لم يؤثر في فساده مزاجه

انواع الحيوان في قابلية الاختلاف من جهة او تفاوت جنسها فان منها ما يتسارع اليه الفساد بسبب بعض العوارض ومنها ما ليس كذلك
ومثله يقال الرطوبة فان قضية وجودها البقاء عادة ما لم يؤثر في ذلك الطارئ كالهواء والحرارة وكل ما ذكر فانظر حكم
الاصحاب بحجية المفهوم في اصل ذلك بان يمكن عدم الاختلاف عادة ولو كان الامكان عقليا ان يعتبر اصل ذلك بان يمكن ان يعتبر
اضعف الناس فيه عادة لاختلاف امزجة الناس بالقوة والضعف المؤثر في اختلافهم في قابلية البقاء كثرة وقلة كاختلاف امزجة
الحيوانات المؤثر في اختلافها في قابلية البقاء ويتفرع على هذا الاصل فروع كثيرة منها ما لو علم باصابة بول او مني للثوب او
البدن ثم غسله غسلة يعلم بزوالها لو كان بولا ويحتمل لو كان منيا فعلى ما ذكرنا يستصحب النجاسة وعلى ما ذكره لا يستصحب وفيها
ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امرأة تحكم بكونه حيضا فعلى ما ذكرنا يستصحب طهارته وعلى ما ذكره لا يستصحب و
مثل الكلام فيما لو حصل الابلاج بحيث احد فرجيه او خرج منه منى وكذا لو علم بالطهارة الحدثية ثم وجد الماء وشك في كونها مائية
او ترابية وكذا لو تزوج امرأة ثم شك في كونها متعة او دواما ثم وهبها المدة فعلى المدة تستصحب الزوجية فيعيد ما يرجع الى القسم
السابق الى غير ذلك ثم مستندنا على جريان الاستصحاب في هذه الموارد وتظاهرها عموم اخبار الباب السالم عن المعارض ولعل
المانع المذكور ينظر الى ان حجية الاستصحاب مبنية على افادته الظن ولا ظن بالبقاء هناك وقد عرفت ما حققناه فساد هذا
الدليل وعدم التعويل عليه مع ان كلية المقدمة الثانية ايضا ممنوعة ثم حكى المعاصر المذكور ما حكى له بعض سادات الاجلة
من مناظرة جرت بينه وبين بعض علماء اليهود حيث تمسك العالم اليهودي على اثبات دينه باستصحاب نبوة موسى لاعتراف
المسلمين على اصل نبوته وحقيتها قال فعلى المسلمين اقامة الدليل على ارتفاعها وانقطاعها وهذه الشبهة قد اشار اليها
الجاثليق على اثبات نبوة عيسى في مجلس المأمون فاجابه الرضا بانى مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به منه وما اقرت
به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر به امته فاجابه الفاضل المذكور على حسب ذلك بانا
نقول بنبوة موسى الذي اقر بنبوة محمد ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد فاعترض اليهودي بان موسى بن
عمران الذي حاله معهود وشخصه معروف قد ادعى النبوة وجاء بدين وشريعة وانتم تعترفون بصحتها وحقيتها ولا ينفعكم
ثبوت ذلك بين ان يقول بنبوة محمد او لا يقول بها فنحن نقول بان نبوة الشخص المعهود قد ثبت فيكون باقية بحكم الاستصحاب
فعليكم ابطاله ثم قال المعاصر المذكور فتامل هو تنبيه فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في
اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من
حيث انها قابلة لان تكون نبوة الى اخر الابد او الى زمن خاص او تكون مطلقة مجردة عن القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما
التصريح بالامتداد الى اخر الابد او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه خارج عن محل الفرض ولا الى الثاني لان الاطلاق في
معنى القيد فلا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الاول
اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده بقاء فان قيل البناء على ذلك يوجب عدم جريان الاستصحاب في
الاحكام الشرعية الا اذا وردت بطريق الدوام والاستمرار وهو في محل المنع قلنا الاستقراء قاض بان اكثر الاحكام الشرعية
التي ليست بمحدودة وردت مطلقة وان المراد من تلك المطلقات الدوام والاستمرار الى ان يثبت الرافع ولا يرد مثل ذلك
في حكاية النبوة لان الغالب في امر النبوة التحديد ولا يشكل ذلك باستمرار نبوة نبينا لانا لا نقول به من جهة الاستصحاب
بل للادلة الخاصة من الكتاب والسنة فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق في النبوة قلنا ابطالنا لقول اليهود يبطلان
النسخ من باب المماشاة معهم في عدم تسليم التحديد والا فالتحقيق ان موسى وعيسى اخبرا بنبوة نبينا وكتابها ناطق به
لا ان نبوتهما كانت مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ لان احكام شريعتهما ثابتة بمطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام دون
النبوة لانا نقول اطلاق الاحكام لا يجدي بعد تصريحهما بارسالة من بعدهما او تقييد ذلك قبول رسالته وبعد قبولها لا
معنى لاستصحاب الاحكام هذا ملخص كلامه ووجوه فساده غير خفية اما اولا فلان منعه من حجية الاستصحاب في ابقاء
شريعة التي لم يعلم نسخها وارتفاعها كما يرشد اليه قوله بعد فرض تسليم الخ غير سديد لان شرائع الانبياء السلف وان لم
تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم تكن في الظاهر محدودة بزمن معين بل يجيء النبي اللاحق ولا ريب انه لا تستصحب ما لم
تثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام شرائعهم من حيث تجويزهم في كل عهد او ان ظهور نبي و
لوف الامكان البعيدة ونسخ شريعتهم فلا يبقى لهم البناء على شيء من احكامها وعوى ان شرائعهم كانت محدودة في
[illegible] زمانية معلومة بحيث يمنع توجه النسخ اليها في تلك المدة وكان الكل عالمين بذلك مجانة بقية ومكابرة و
من ان الاطلاق ايضا قيد ولا بد من اثباته ليس بشيء لان مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو على
الى اثبات وانما يحتاج خلافه [illegible] فان قلت التقييد بعدم القيد امر حادث والاصل عدمه قلت القيد

التقييد لم يتحقق الشرع ولا ريب في صحة الشرائع بعد ثبوت الطريقين وأما ثالثا فلأن ما ذكره من أن نبوة الأنبياء السالف كانت مجددة
فإن أراد التقييد بأمر غير معين كونها أخر فلا يقدح في صحة الاستصحاب حيث يشك في حجيته وإن أراد التحديد بزمن
معين فإن أراد ذلك بحسب الواقع فلا يجدي بعد تسليم أن ما بينا كلا يدل عليه وإن أراد ذلك بحسب الواقع فهذه الدعوى
على إطلاقها لا يمكن الالتزام بها إذ لم نقف إلى الآن على ما يدل عليها بل قد عرفت ما يدل على خلافها وأما رابعا فلأن ما
ادعاه من أن شريعة نبينا ليست ناسخة حقيقة لشريعة من قبله ومانع السقوط إلخ فمثل الإجماع للمسلمين بل ضرورة الدين أيضا
وإخبارهم بحجية أبدا لا يقدح في كون شريعة ناسخة كما حققناه في مبحث النسخ ومن الشرط في النسخ عدم اقترانه بالبيان
التفصيلي والإجمالي فقد غفل عن ذلك لأنه منكر كون شريعة نبينا ناسخة لشريعة من قبله وأما خامسا فلأن ما ذكره
من أن إطلاق الأحكام لا يجدي مع الإخبار بمجيء نبينا مردود بأن الأخبار المذكورة إذا لم يفد تعيين زمن بحيث يرفع علم
العلم بالاستصحاب تلك الأحكام وهل ذلك إلا الحكم بذكره النبي ويقول إنه سيأتي فإنه ما لم يعلم بورود الناسخ يستصحب
بقائه فمن فيه الخامسة يشترط في جريان الاستصحاب بقاء موضوعه بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فإن كان موضوعا
باعتبار الحقيقة اعتبر بقائها ولا يقدح فيه زوال الاسم وإن كان باعتبار المسمى بقاء التسمية ولا يجدي مع زوالها بقاء
الحقيقة ولا يلزم العلم بالبقاء وإنما بل يكفي ثبوته في الظن ولو بالاستصحاب وموضوع هذا الاستصحاب ليس نفس الموضوع
ليلزم الدور بل مادة الموضوع في استصحاب حقيقة الصورة ومعروضه استصحاب عوارضه المعتبرة في التسمية وبقائها
معلوم ولو فرض الشك في بقاء المعروض في القسم الثاني استصحب أيضا كما في القسم الأول وبالجملة فحاصل هذا الشرط أن يتحد
الموضوع بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فلو تعدد الموضوع بتعدد الحقيقة فيما موضوعه الحقيقة أو المسمى فيما موضوعه
المسمى لم يجر وإن اتحدت المادة في الأول والحقيقة في الثاني فالأول كالحطب المتنجس إذا استحال رمادا أو دخانا و
الماء المتنجس إذا استحال ثلجا وبخارا والغذاء المتنجس إذا استحال جزءا يحيوان طاهر إلى غير ذلك والثاني كانقلاب الخمر خلا
واستحالة الدم من ذي النفس إلى غيره على وجه لا يضاف حقيقة إلا إليه كما في الفعل والبعوضة والأجزاء فيه الاستصحاب كالدم
المتنقل إلى جوف الطائر والشاة ونحوها فيستصحب حكم السابق من طهارة ونجاسة والفرق بين المقامين أن عروض
النجاسة العرضية على الأعيان المتنجسة إنما هو باعتبار كونها أعيانا لا لوقت نجاسة برطوبة ولا مدخل للاسم في ذلك
بخلاف لحوق النجاسة والتحريم للخمر والدم من ذوي النفس فإن لحوقها لهما إنما هو باعتبار كونهما خمرا ودما الذي انقلاب
ذلك هو العنوان الذي اعتبره الشارع في إثبات الحكم فصح أن موضوعية الأول باعتبار الحقيقة والثاني باعتبار المسمى ثم
الأصل في هذا الاشتراط هو أن الأصل في حجية الاستصحاب في أمثال هذه الموارد الأخبار وهي إنما تدل على حجيته مع
بقاء موضوع الحكم على الوجه الذي هو موضوع الحكم لا مع انتفائه لدلالتها على ما عرفت على حجية الاستصحاب فيما يكون
من شأنه البقاء لولا طرو المانع وليس من مقتضى الحكم المتعلق بعنوان مخصوص أو عين مخصوصة تعديه إلى عنوان آخر أو
عين أخرى ويؤيده ملاحظة مواردها التي وردت تلك الأخبار في بيانها ويؤكده ملاحظة السيرة المستمرة الجارية في
الأمثلة المذكورة ونظائرها فاتضح لنا حقيقة أن الحكم بطهارة الخمر وحليتها من حيث الانقلاب وبطهارة الدم من حيث
الانتقال على ما مر على حسب الأصل وإن كان الحكم بطهارة محل الخمر المتنجس بملاقاتها نجاسة على خلاف الأصل ولهذا يقتصر فيه
على مورد النص وهو انقلابها خلا ولو فرض الانقلاب في الهواء أو بين الماء الكثير أو حال الجمود لم يكن في حكمها المذكور
ما يوجب الخروج عن مقتضى الأصل أصلا سواء كان الانقلاب إلى الخل أو الدبس أو غيرهما فما ذكره بعض الأجلاء من أن
خصوصية الاستصحاب نجاسة نقيع الزبيب بالغليان لشبهها الحال العنبية فيستصحب إلا وجه له على ما ذكرناه وكذا
ما تخيله بعضهم من أن عموم أخبار الباب ما يتناولها إذا حصل اليقين بشيء ثم عاد شكا لأنه إن أريد تناولها له باعتبار
كونه يقينا بالشيء فيضر أن الظن من نقض اليقين بالشك نقض ما هو يقين حال النقض لا ما كان يقينا قبله وقد مر
توضيحه في مسألة المشتق وإن أريد استصحاب حكم ذلك اليقين فهو وإن كان يقينا فعليا الآن إلا أن اليقين السابق لم
يقتضه مطلقا بل ما دام ثابتا فلا سبيل إلى استصحابه بعد زوال اليقين لزوال المقتضي وأما الأعمال الواقعة على حسب ذلك اليقين
حال حصوله فلا يحكم بفسادها بمجرد زواله كما لو تيقن ملك شيء فباعه أو وقفه ثم شك بمضي البيع أو الوقف ويؤيده قوله ع
لأنه حين فعله كان أذكره فمن على ذلك زوال الظن حيث يعتبر كما في عدد الركعات ثم الوحدة المعتبرة في المقام هي الوحدة
العرفية لمساعدة ظاهر الأخبار التي هي الأصل في المقام عليها فحيث يكون موضوعية الموضوع باعتبار الحقيقة لم يقدح
تعددها بحسب العقل ما دامت باقية على وحدتها العرفية كما في الحبوب المتنجسة إذا صارت دقيقا والعجين المتنجس إذا صار
خبزا وكما في سيره متنجس الدبس خلا والحطب فحما والطين خزفا وآجرا والماء ثلجا ونحو ذلك فإن الحقيقة إن تعددت

في المذكورة

في المذكورات عقلا نظرا الى تعدد خصوصها المتقومة بها الوجهة لتعدد الحقيقة الا انها بحسب العرف بعد حقيقة واحدة وبعد
الاختلاف الطارئ عليها من باب الاختلاف في الصفات وان اختلفت الاسامي عندهم بحسب اختلافها فان الاسم قد يزول ولا
يزول حقيقة المسمى وذلك حيث يكون التسمية باداة الحقيقة مع صفة من صفاتها شطرا او شرطا فيزول التسمية بزوال الصفة لاختلاف
الحقيقة **القول في القياس** مقدمة القياس في اللغة التقدير يقال قست الارض بالذراع اي قدرتها به وقد يطلق على
الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا قياس فلان بفلان اي لا يؤخذ على وجه المساواة معه وهو راجع الى المعنى الاول وقد يطلق في الاصل
على معنيين الاول القضايا المستلزمة لذاتها قضية اخرى وهذا المعنى متداول عند اهل الميزان الثاني الحاق فرع باصل في حكم
لقيام علة به عند المجتهد وهذا هو المقصود به هنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله فلا يتوجه الاشكال بلزوم الدور
من حيث ان الاصلية والفرعية انما تعرفان بالقياس فلو توقف معرفة القياس على معرفتهما كان دورا اذ بعد حملها على المعنى المذكور
لا يتوقف معرفتهما على معرفة القياس مع امكان ان يوضح تعريف لفظي لمن عرف معناها وجهل بمعنى القياس ثم المراد بهما ما يعم
الموجود والمعدوم ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لان الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان ينتزعان من موصوفهما
بحسب ظرف الذهن والمعدوم الخارجي موجود فيه والمراد بالحكم المعنى القائم بغيره فيتناول ما ان كان حكما شرعيا كقياس
تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخنزير بجامع نجاسة المبيع او صفة كقياس زيادة علم الغائب على ذاته بزيادته في حق الشاهد بجامع
وجود العلم لهما وانما قيدنا بكونه عند المجتهد ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياسا في الاصطلاح على ما صرح به البعض ثم
القياس بهذا المعنى يخرج منه قياس العكس كما نبه بعضهم على خروجه وهو اثبات نقيض حكم معلوم في غيره لاختلافهما في علة الحكم
كقولك لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفسه لم يكن شرطا له عند نذره مصاما قياسا له على الصلوة فانها حيث لم تكن
شرطا له في نفسه لم تكن شرطا له حال نذره مصليا فالثابت في الاصل اعني الصلوة عدم الشرطية للاعتكاف والمثبت في الفرع
اعني الصوم شرطيته له هذا فان قيل القياس بالمعنى المذكور مشتمل على شرائط المادة والهيئة فلا يكون دليلا في مصطلح الاصوليين
فكيف يعد من الادلة مع ان الحاق الفرع بالاصل معناه الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع وهذا يشبه المسائل الفقهية فكيف
يجعل من ادلتها قلنا حجية القياس ليست ضرورية بل نظرية لتوقفها على مراعات الادلة المقررة فهو من حيث كونه حجة غير مشتمل
على مجموع شرائط المادة والهيئة وان اشتمل عليها من حيث افادة الظن لكن يشكل ذلك في القياس المفيد للعلم كالقياس بالبرهان
الاول فالاولى ان يقال لا يكفي القياس بنفسه في افادة الحكم الشرعي بل لا بد من اشتماله صغرى تخصه البه كقولنا حكم كذا من
مقتضى القياس وكل ما كان من مقتضاه فهو ثابت وان الحاق كذا بكذا في حكم كذا بجامع كذا من قياس كذا وكل ما كان من
قياس كذا فهو حجة بالضرورة او بالنظر فتم بحجة الاشكال بالقياس الفاسد فانه خارج عن موضوع الفن بحسب الظاهر اذ لا
يمكن التوصل منه بصحيح النظر فيه مع وقوع البحث عنه وقد سبق الاعتذار عن ذلك عند تحقيق موضوع الفن والحاق
الفرع بالاصل ان كان بعنوان كلي كقولنا كل فرع فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئي كقولنا حكم
النبيذ حكم الخمر كان من مباحث الفقه ولا خفاء في ان البحث عنه هنا انما هو الاول دون الثاني ثم الاقوال والاشبه
ان القياس يطلق على معنيين الاول ما مر من الالحاق وهو بهذا التفسير مصدر حدثي يشتق منه تصاريفه كقاس و
يقايس وغير ذلك والثاني مشاركة الفرع للاصل في علة الحكم وهو بهذا المعنى لا يشتق منه وعد القياس بهذا المعنى دليلا
اقرب من عده بالمعنى الاول دليلا كما لا يخفى لكن لا يساعد عليه حدودهم ثم انهم ذكروا ان للقياس اركانا اربعة الاصل
والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو ثمرة القياس فلا يكون من الاركان والظاهر من اخذهم هذه الامور
اركانا للقياس كونها اجزاء له وقد صرح به البعض ويشكل بعدم مساعدة ظاهر حدودهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها
ان يكون القياس عبارة عن تعدية خاصة او الحاق خاص فيكون مقيدا لامر كلي ثم اختلفوا في تعيين الاصل والفرع
هو الحكم في المقيس وقال بعضهم اصل دليل الحكم في المقيس عليه واختار في الفرع احد الاقوال المتقدمة وانما لم يقل انه دليل الحكم
في المقيس لانه نفس القياس فيلزم اتحاد الشيء مع جزئه او قيده المباين له والتحقيق ان لكل وجها لا جرم في عقد الاصطلاح عليه
الا ان المعروف هو الاول وربما يستشكل على بقية الاقوال بانهم ان اعتبروا محل الحكمين لزم تجدد الاركان على القول الثاني
والاخير والا لزم تمثيلها على القول الثاني ويمكن التفصي بالتزام التفصيل في ذلك عليهم ولا ستره عليه **فصل** علة
الحكم العلة اما تامة او ناقصة فان كانت ناقصة فلا عبرة بها ما لم ينضم اليها ما يوجبها تامة فيرجع الى التام وهي المتبادر
من اطلاقها واما التامة فهي اما ان تكون معلومة ولو بطريق ظني ابلغ العلم او لا وعلى التقديرين اما ان يكون وجودها
في الفرع اكمل او لا فان علم بعلية العلة وبوجودها في الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم في الفرع لامتناع تخلف
المعلول عن
هذا الباب قياس الاولوية وتنقيح المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ثم الخاص يكون أوفق وفقه الاستدلال به لانه لا يحكم الا عن الوحي كما دل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى وتقريره على ارادته تعليم الناس طريق الاستنباط او تقريره عليه ليس اولى من تقريره على ما ذكرناه من ارادة
التقرير بالنص على العلة للتنبيه لعدم الاضطرار وحصول الغنا بالقياس عليه نظيره ما يشار اليه العلة المنصوصة مع ان
قوله ع في الرواية الثانية قدرين الناس حق بالقضاء بعيد الاولوية ولا نزاع في حجيته لكن يشكل بان هذه الاولوية ظنية
غير مستندة الى اللفظ الذي هو قول بحجيته هي الاولوية القطعية او المستندة الى اللفظ الا ان يقال استدل بالاولوية
الواقعية لا الاولوية عند السائل فلا اشكال وعلى استدعاء هذه الوجوه من قول الغير المؤمنين الوجيبون عليه الرجم والجلد
لا توجبون عليه صاعا من تمر وامثال ذلك مع ان تلك الاخبار مرفوعة بطريق غير معتبر والمسئلة ان لم يطالب فيها بالقطع
لكونها اصولية فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر وهو غير معتد به مع معارضتها باخبار اخر اوضح منها سندا ودلالة كما
عرفت فصل اختلف اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة فالمعروف بينهم انه حجة فيتعدى الحكم الى موارد العلة وذهب بعضهم
كالسيد المرتضى الى المنع وقد وقع النزاع هنا في مقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر
لاسكارها هل يقتضي عدم مدخلية الاضافة في العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المتحقق في بقية
موارده او لا فيكون الثابت هو علية المقيد المقصود على الاصل كالاسكار المخصوص بالخمر والنزاع على هذا اللفظي لغوي و
الثاني انه اذا ثبت علية امر لحكم في مورد من غير ان يكون لخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت علية له في سائر موارده
ثبوته فيتعدى الحكم اليها او لا بل يقتصر به على مورد الثبوت والنزاع على هذا عقلي معنوي ويظهر من العلامة اختصاص النزاع
بالمقام الاول مشعرا بنفيه عن المقام الثاني لكن حكى في المعالم عن السيد مخالفته في المقام الثاني ايضا والعبارة التي
حكاها عنه واستشهد بها غير ظاهرة في ذلك كما سنبينه عليه وكيف كان فالحق ان في المقام الاول ظهور اللفظ في علية
المطلق وفي المقام الثاني لزوم تحقق الحكم في موارد تحقق العلة لنا على الاول قضاء العرف والاستعمال به فان المفهوم من
نحو حرمت الخمر لاسكارها ان العلة في التحريم هي الاسكار المطلق المتحقق فيها من غير ان يكون للخصوصية مدخل في ذلك و
كذا الحال في نظائره الا ترى ان قول الطبيب لا تاكل هذا الشيء لانه حار او يابس يدل عرفا على المنع من اكل كل حار او يابس
دون خصوص الشيء المذكور وقول النحوي زيد في ضرب زيد مرفوع لانه فاعل يدل على رفع كل فاعل دون خصوص لفظ
زيد الى غير ذلك بحيث الخصم ان اضافة الاسكار الى ضمير الخمر تفيد التقييد بها وعلية المقيد لا تستلزم علية المطلق وايضا
الاسكار اسم معنى واضافته تفيد الاختصاص على ما سبق التنبيه عليه في اوايل الكتاب فيكون مفاد التعليل علية
الاسكار المختص بالخمر فلا يتعدى الى اسكار غيرها والجواب انه لا كلام في ان علة تحريم الخمر الاسكار المقيد بها او المختص بها بمعنى
عدم مشاركة اسكار غير الخمر في حصوله فيها وانما الكلام في ان علته هل هي من حيث كونه اسكارا مطلقا او اسكارا مقيدا
او مختصا وقد عرفت ان المتبادر منه عرفا هو الاول فيجب التعويل عليه وان كان قضية الجمود على ظاهر التركيب هو الثاني
او التوقف بينه وبين الاول ولنا على المقام الثاني انه اذا ثبت علية امر لحكم عليه تامة وجب ثبوته في جميع موارده اذ
لو انفك عنه لكان اما من جهة اشتراطه بامر غير حاصل كعدم حصوله في ذلك المورد او عدم حصول امر اخر فيه فيلزم عدم
تامية العلة وقد فرضناها تامة او لا فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما منتفيان لاستحالة احتج السيد بان علل
الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية
فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد تكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون
وجه وقد ومنه دون قد قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير وهم
دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال اذا صحت هذه الجملة لم
يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس
لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لو كان
هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه على ما حكاه في المعالم ودلالته على المخالفة في المقام الثاني غير واضحة اذ محصل كلامه
ان تاثير الشيء يختلف باختلاف المحال والمواد فقد يؤثر الشيء في محل دون اخر وفي مادة دون اخرى وهذا صالح
للتنزيل على المنع في المقام الاول لجملة على المنع من استلزام علية العلة للحكم في موارد عليتها له في سائر الموارد سواء حمل العلة
في كلامه على العلة التامة كما هو الظاهر من اطلاقها بل في بيانه ما ينبئ عليه او العلة الناقصة او الاعم منها ومن التامة فتعتبر
العلية على الاول بالنسبة الى الامر المقيد بالمورد الخاص ولا ريب ان عليتها مع انضمام الخصوصية تامة وتعتبر على الاخير
بالنسبة الى الامر المطلق وعلى المنع في المقام الثاني لجملة على المنع من استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في غيره

مع تسليم كونها علة تامة للحكم المطلق لكن وضوح فساد الثاني يمنع من تنزيل كلام مثله عليه بعد ما علم من سعة باعه في
علم المعقول فيتعين الحمل على الاول وربما كان في كلامه تلويحات اليه فائدة ان الاولى علية العلة قد تعرف بالتنصيص
عليها بلفظ دال عليها وضعا كالباء واللام وما يرادفهما من الامثلة كالسبب والعلة وقد تعرف من تعليق الحكم على الوصف
لاشعاره بالحيثية التعليلية في بعض الموارد وقد تعرف من اقتران الخطاب بما لولا كونه علة لاستبعد اقترانه به و
ذلك كالوسيق الخطاب طلبا للجواز واقترن به ما يصلح له نحو قوله صلى الله عليه وسلم بعد قول السائل واقعت اهلي في نهار شهر رمضان
بخلاف نحو قول المولى لعبده اسقني ماء وبعد قوله رجا زيدا وطلع الفجر فانه مما لا يقتضي الجواب غالبا او لا يصلح المذكور و
قد تعرف من الفعل كالوسجد عند قراءة لا يزيد السجدة او مباحة او من التقرير كالو فعل ذلك غيره عنده فاقره عليه وقد
تعرف بالقرائن الحالية والشواهد الاستقرائية البالغة درجة اليقين وفيتمي القياس مع القياس المنقح المناط وكيف كان
فمتى علم بالعلة التامة للحكم ولو بظاهر معتبر كما في المنصوص وجب تعدية الحكم الى سائر موارد العلة لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة وهذا اشكال لا بأس بالتعرض له ولدفعه وهو ان اصحابنا الفقهاء قد صرحوا في غير موضع بان علل
الشرع معرفات وليست بعلل حقيقية فجاز لذلك من توارد عدة منها على معلول واحد كما نبهوا عليه في مسئلة
تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة وهذا ينافي القول بحجية هذا النوع من القياس لابتناء حجيتها على اعتبار العلة علة
حقيقية تامة ضرورة ان العلل الغير الحقيقية او الناقصة يجوز انفكاكها عن معلولها ووجه الدفع ان علل الشرع على
ضربين الاول العلل المجعولة في الشرع علالا واسبابا لاحكام مخصوصة كعلية الاحداث لوجوب الطهارات والافطار و
الظهار والايلاء والحنث والصيد لوجوب الكفارات والتصرف والاتلاف لثبوت الضمان والعقود والايقاعات لوجوب
النقل والانتقال والفك والبينونة الى غير ذلك وهذه العلل اذا قيست الى الاحكام التي يترتب عليها شرعا كانت
معرفات لها ومبينات لتحققها بعللها الواقعية لا علل حقيقية لانحصارها في الاربع وعدم كونها من المادية و
الصورية واضح وكذا كونها من العلة الفاعلية لاستناد جعل الاحكام الشرعية اليه تعالى لا الى تلك الاسباب وكذا عدم
كونها من الغائية لظهور ان ليس المقصود بوضع تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب عليها الثاني العلل التي هي منشأ
حكم الحكم وجهات حسن تشريعه وما يستند اليه مطلوبية الفعل او مبغوضيته كاسكار الخمر الموجب لمبغوضية شربها
وهذه العلل علل حقيقية وليست بعلل مجعولة اذ مرجعها الى العلة الغائية فان المقصود من تحريم الخمر حفظ المكلف
عن السكر وفساد العقل وما ذكره الفقهاء من ان علل الشرع معرفات فانما عنوا به القسم الاول بقرينة ذكرهم ذلك
في سياق تلك العلل وقد عرفت انها لا تصلح للعلية الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التي تعد علالا لها وان كانت
بالنسبة الى الآثار التي قصد بوضع تلك الاحكام رفعها اسبابا عقلية كما ان رفع تلك الآثار ان قيست الى تلك الاحكام
كانت علالا غائية لها فظهر ان الفرق بين القسمين اضافي ومن هنا نقول لو علم في القسم الاول ان وجوب الطهارة عن
الاحداث الثلثة انما هو لازالة الحالة الحدثية الحادثة من خروج الاحداث وعلم بحدوثها بامر اخر حكمنا بوجوب الطهارة له
ورجع الى القسم الاخير ثم بقي الكلام هنا في جواز توارد العلل الغائية على معلول واحد وتحقيق الكلام فيه ان الحكم
المعلل بها ان كان قابلا للشدة والضعف كالوجوب والتحريم واخويهما وصلح توارد الاسباب عليه لافادة تاكده كان
معلولا احديها حال الانفراد غير معلول المجموع حال الاجتماع فيكون علية المنفرد للضعيف مشروطة بعدم الانضمام اذ حال
الانضمام يكون المعلول امرا اخر وهو القوي المباين للضعيف ولو لم يكن الحكم قابلا للشدة والضعف كالاباحة والصحة
والفساد او كان ولكن علم عدم تاكده بطريان مثل العلة كالاحداث المتعاقبة جاز ان تكون علية الثاني مشروطة بعدم سبق
المتقدم فيكون الثاني معرفا وكاشفا محضا ويصح اعتباره في النية فينوي في مسئلة تعاقب الاحداث رفع الحالة المنكشف
عنها بالاحداث المتعاقبة وان لا تكون مشروطة به فيشترط استدامة التاثير به فيكون العلة بعد تحققه هو والسابق كما في
صورة التوارد في زمان واحد والاسبقية لا تصلح للترجيح لان العلية اذا كانت مستدامة كانت بالنسبة الى كل زمان
كالعلية الابتدائية الثالثة القياس بالطريق الاولى هو القياس الذي يكون علة الحكم فيه في الفرع اقوى واكد منها في
الاصل ولا بد في الحجية من العلم بها وبكونها كافية في ثبوت الحكم وبتحققها في الفرع وقد يطلق عليه القياس الجلي وهو اعم منه
من وجه لان المراد به ما كان الفارق فيه بين الاصل والفرع معلوم الانتفاء ولا يعتبر العلم بالحكمة المحققة لعلية العلية بل
يكفي مجرد العلم بالعلية كما في المنصوص العلة ولا يكفي مجرد الظن باصل العلية او بتماميتها او بتحققها في الفرع ما لم يكن باحد
الصور المعتبرة وقد تعالى عنه بعد ذكر منصوص العلة وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب لان الحكم في
الفرع اقوى تماما منه في الاصل وثمرته في الاكتفاء بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بدليل معتبر كما توهمه الفاضل

الفاضل

المعاصر اذ كلامه مسوق لبيان الفرق لا لبيان ما يكتفى به في معرفة العلة ثم لا خلاف في تعديته حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة
وان اختلفوا في وجه التعدية وقد حرروا النزاع في آية التأفيف فذهب منا قوم الى ان تعديته حكم التحريم الى انواع الاذى
الزائدة عنه بالقياس وذهب آخرون الى انها الدالة ايضا عليه بالمفهوم الموافق وحكى عن المحقق انها مسوقة عن موضوعها
اللغوي الى المنع من انواع الاذى انتهى الاولون بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك ومن كونه اكد في الفرع لما حكم بتعدي
الحكم اليه وهو معنى القياس واعترض عليه اولا بان معنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل الكونه شرطا في دلالة
المفهوم وثانيا بان من لا يقول بحجية القياس يقول بحجيته ولو كان قياسا لما قال الثاني وقد الاخير بانه لا خلاف في حجية
هذا النوع من القياس وانما الخلاف في حجية بقية انواعه فلا يصح في الاتفاق على حجيته دلالة على عدم كونه قياسا وفي هذا الرد مع
اصل الاعتراض نظر اما في الرد فلان من يجعل الدلالة باعتبار المفهوم او النقل ينكر حجيته باعتبار كونه قياسا فلا يتم الاجماع
على حجية هذا النوع من القياس واما في الاعتراض فلان كل من انكر حجية القياس لا يقول بحجية هذا النوع منه بل بعضهم كما
عرفت وهو في الحقيقة مفصل بين انواع القياس وليس فيه دلالة على عدم كونه قياسا احتج الثاني بالقطع بافادة اللفظ
للحكم المذكور من غير توقف على استحضار صورة القياس فلا يكون التعدية باعتباره ورد بان هذا النوع من القياس لا يتوقف
على استحضار صورته بل يعرفه كل من يعرف اللغة من غير حاجة الى نظر واجتهاد ولعل حجة المحقق بتادر مطلق الاذى منه عند
الاطلاق وانه اية الحقيقة وضعفه ظ لان تبادرها ليس عن نفس اللفظ بل عنه بواسطة المعنى ومثله لا يكون علامة الحقيقة و
الا لكان كل لفظ حقيقة في لوازم معناه لتبادرها منه معه فانحصر الاحتمال في القولين الاولين ولكل وجه ولا ثمرة للنزاع

تتمة قد ورد في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فيدل على عدم حجية غيره بالطريق
الاولى كصحيحة ابن تغلب عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر من الابل
قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون
عليه ثلثون ويقطع عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال
مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المرأة تقاتل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك
اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين ووجه الدلالة ان ثبوت الثلثين عند قطع الثلث يوجب ثبوته عند قطع
الاربع بطريق الاولوية وقد شنع الامام على السائل حيث استدل به بقوله انك اخذتني بالقياس الى آخر ما مر وفي الخبر عن
مولينا امير المؤمنين ع لو كان الدين رأيا لكان باطن الخف احق بالمسح من ظاهره ووجه
الدلالة ان المستفاد من كلامه التعريض والتنبيه على ان الدين ليس بالقياس وان ظن الاولوية كما هو مورد الفرض هذا
مضافا الى الاخبار الدالة على تحريم العمل بالقياس فان قضية اطلاقها او عمومها عدم الفرق فيه بين الاقسام المذكورة اذ
لا اختصاص لها بالمستنبط فيكون التفصيل تحكما والجواب اما عن الاول فبان القياس المقصود هناك قياس ظني لا سيما بعد
ورود الرواية المخالفة كما اعترف به السائل اذ لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت الثلثين مطلقا جوازا اشتراطه بعدم انضمامه
الى ما يوجب البلوغ الى ثلث دية الرجل كما ذكره غاية ما في الباب ان نظن عدم الاشتراط وهو غير معتبر فان قلت منشأ الاطلاق
الظن ما دل على سببية قطع الثلث للثلثين فيكون ظنا معتبرا قلت انما يعتبر الاطلاق حيث لا يعارضه ورود المقيد وقد
اعترف السائل بوروده فلا يبقى له الا مجرد استبعاد مستندا الى قياس ظني كما يشهد به مساق كلامه واما عن الثاني فبانه
انما يدل على عدم حجية القياس بالطريق الاولى عند الظن الاستصحابي بالطريق والاولوية كما يستفاد من قوله لظننت ولا
كلام فيه واما عن الاخير فمن وجهين الاول التصرف في الاخبار المذكورة بحملها على القياس المستنبط بدليل تسميته علما بالرأي
كما وقع في بعض الاخبار فان العمل بالبواقي عمل بالنص وبما لا ريب في حجيته مع ان تسميته ما عدا المستنبط به غير ثابت في
الاخبار وانما الثابت تسميته به في مصطلح القوم وهو لا يجدي والثاني بالتصرف في الافيئة التي نقول بحجيتها بارجاعها
الى قياس قرآني مشتمل على صغرى وجدانية وهي ان النبيذ مسكر والمسكر اشد ابلاما من قول اف وكبرى مستفاد من النص
بالعلة او الفحوى وهي تحريم كل مسكر او كل ازى يكون اشد من قول اف وبالجملة يستفاد من النص او ما في حكمه كبرى كلية
وتعدد صغرى وجدانية انتهى يتم المقصود ولا حاجة الى اعتبار المشاركة مع الاصل في علة الحكم واستفادة الحكم من هذه
الكبرى وان كانت حاصلة ليلزم العمل بالقياس لا يذهب عليك ضعف هذا الوجه فالمعتمد هو الاول ثم اعلم ان للقائلين
بحجية القياس المستنبط طرقا لاستنباط العلة كالايماء والدوران وهو دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما كدوران تحريم الخمر مع
الاسكار وكالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدة ثم ابطال علية ما عدا الذي يدعى
علية وكالمناسبة والاخالة وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة وغير ذلك مما تعرفه في كتب الجمهور وحيث ابطلنا حجية

الياس صح

حق صح

ابان صح

او بعدها فيكون صح

جيد اصل هذا القياس فلا حاجة لنا الى التعرض لهذه النظر لان التي لا طائل تحتها وكذا لا حاجة لنا الى التعرض للاستحسان و
المصالح المرسلة بعدما اطبق اصحابنا على عدم حجية ذلك ومن اراد الاطلاع فليطلب مظانه من كتب العامة القول في
في الاجتهاد والتقليد مقول من الاجتهاد لغة تحمل الجهد والمشقة في تحصيل امر وعرفه بعاريف اعرفها ما ذكره الحاجبي
وتبعه فيه جماعة من انه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس ويخرج بتقييده بالقيود المذكورة
استفراغ غير الفقيه واستفراغ غير لغير الوسع واستفراغه له في غير تحصيل الظن وفي تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي والاشكال
على هذا الحد من وجوه منها ما ذكره العلامة التفتازاني من ان قيد الفقيه مستدرك اذ لا وجه للاحتراز عن غير الفقيه فانه
لا فقه الا بعد الاجتهاد هذا ملخص كلامه وتحصله ان التعريف غير منعكس لان الفقه هو العلم بالاحكام المعهودة عن ادلتها
والعلم بها عنها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فعنوان المجتهد يصدق قبل صدق عنوان الفقيه فلا يتناول الحد
لجميع مصاديق المحدود ولو قال لا فقه غالبا الا بعد الاجتهاد كان اولى لان الفقيه قد يصرف وسعه في تحصيل العلم من اول
الامر ويحصل العلم فيحصل الفقه بدون الاجتهاد ثم هذا انما يرد اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي واما اذا فسر بالملكة والتهيؤ
كما هو الظاهر وقد اخترناه في تعريفه سابقا فلا ورود في تقدمه على الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال اذ على هذا التقدير يكون
مرتبة الفقه متقدمة على مرتبة الاجتهاد فلا يختل عكس الحد باخذه فيه وقد اشار اليه التفتازاني بقوله الا ان يراد
بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وزعم الفاضل المعاصر ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور وقرره بان معرفة الفقه
تتوقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام المقررة عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه
الا مع الاجتهاد اقول وكان هذا توهم في كلام التفتازاني وقد بينا على مراده وكيف كان فوجه لزوم الدور هنا على
بيانه غير واضح لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا يوجب توقف معرفته عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في
الخارج توقفه عليه في التصور نعم يتوجه ذلك اذا فسر الفقيه بالمجتهد كما ذكره بعضهم لكنه تفسير غير معروف والفاضل
المذكور لم يقرر الدور عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر في دفع الدور وجهين الاول ان المراد بالفقيه من مارس الفقه
احترازا عن مثل المنطقي وهذا التفسير قد ذكره الشيخ البهائي نقلا عن بعض شراح المنهاج قال وليس المراد به المجتهد كما قد
يظن ثم اورد المعاصر المذكور عليه اولا بانه مجاز ولا قرينة عليه وثانيا بان الممارس قد يستفرغ وسعه ويعجز عن الاستنباط
مع انه لا يسمى مجتهدا فان قيل لا يصدق في حقه استفراغ الوسع قلنا فكذا في المنطقي واشباهه فلا فائدة في التقييد
ولا يخفى ما فيه بل الوجه منع عدم الصدق الثاني ان المراد بالاجتهاد فعلية الاستفراغ كما هو الظاهر وبالفقه ملكة العلم
بالاحكام وانت خبير بانه راجع الى ما ذكره التفتازاني وهو ينهض بدفع الدور الذي توهمه اذ الفقه الثاني لا يتوقف
على الاجتهاد الفعلي لكن قد عرفت ان الدور في نفسه غير متوجه وان المتوجه انما هو اشكال عدم الانعكاس كما بينا ثم قال
والتحقيق انه ان اريد بالاجتهاد بالمعنى الاعم وجعل الفقه ايضا كذلك فمقول الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة عن
الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها ولا التفات في التعريفين الى ما يتقوم به الامران ولذلك ترى بعد
ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته وان اريد تعريف
صحيحهما فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية
التي يتمكن بها عن مطالعة الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك
فلا يدخل شيء في تعريف الاخر ولا يلزم دور انتهى ملخصا والتحقيق ان الفقه والاجتهاد لا يطلقان على وجه الحقيقة عرفا
الا على المعنى المعتبر الصحيح والملامة على غيره مجاز والحدود التي تورد في المقام انما تساق لبيان المعنى الحقيقي دون المجازي
ثم الفقه والاجتهاد باعتبار ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات بل من البسائط المعتبرة
منها امور عديدة فهي شرائط لهما لا اجزاء ومقومات لماهيتهما من هذا البيان يظهر ان قوله ومنه القوة القدسية لا يستقيم
الا بارتكاب تخصيص واستخدام والوجه في البيان ما ذكرناه انه الذي يذكر وفيه من الشرائط نفس القوة لا معرفتها ولعل في
تعرضهم لشرائط الاجتهاد بعد تعريفه ما يدل على ارادتهم منه المعنى الاعم بل ذلك قرينة واضحة على ارادة المعنى الاخص بدليل
ان المعنى الاعم لا يعتبر فيه تلك الشرائط وانما المشروط بها المعنى الاخص يظهر من بيانه انه انما اعتبر الشرائط في تعريف
صحيح الاجتهاد والفقه قصدا الى ادخالها في المقومات ومن الواضح ان ما ذكره تعريف بسمى لاحد حقيقي فكيف يوجب دخول
القيود المذكورة فيه في المقومات مع ان دخولها فيها غير معقول في نفسه على ما مر كما لا يخفى الثاني ما ذكره المعاصر المذكور
بقوله اما ان هذا الظن مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان المقصود به الاحتراز عن الضروريات او القطعيات و
والناتج عن الاستفراغ والتامل لا يحسن اخراجه لان الاجتهاد قد ينتهي الى القطع وفيه ان مصطلح القوم منعقد على تخصيص

الاجتهاد

الاجتهاد بالظنيات كما صرح به غير واحد منهم فان اراد بتجديد اصطلاح فلا مشاحة لكن لا يخرج من نوع حزازة لانه عدول عن الطريقة
المتداولة المعروفة بلا ضرورة ونكتة مع ان التكثر في تخصيص القوم لفظ الظنيات ظاهرة وهي اختصاص جملة من مباحثهم بمزيد بحثهم
عن حجيته وتشاجرهم على قبوله التجزي بقول مطلق فان القطعي لا يبحث عن حجيته ولا كلام في حجية قطع المستجمع لجميع حقه
ثم اقول الفقيه اما ان يستفرغ وسعه في تحصيل القطع او الظن او احدهما وعلى التقادير اما ان يحصل القطع او الظن
او لا يحصل شيء منهما فان اريد من خروج القطعيات خروجها بنفسها فالظنيات ايضا كذلك لان الاجتهاد من جنس الاستفراغ
وهو لا يصدق على شيء منهما وان اريد خروج الاستفراغ الموصل اليها فهو انما يتم على التقدير الاول خاصة لانه كما ادعى نعم لو
اريد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ خرجت القطعيات ايضا لكنه خلاف ظاهر الحد
الثالث ان طرد الحد غير مستقيم اما اولا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصولي مع
ان ذلك لا يعد اجتهادا بهذا الاصطلاح حقيقة بل يختص الاجتهاد في مصطلحهم هذا بالمباحث الفرعية فلا بد من زيادة قيد
الفرعي ليخرج ذلك اما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان المتبادر من الشرعي الفرعي فلا حاجة الى التقييد فلا وجه له فان
تلك المسائل الاصولية يطالب فيها بالقطع فلا يستفرغ الوسع في تحصيل الظن بها بخلاف المباحث الفرعية فلا يتم ايضا لان
الظنون التي قام قاطع على اعتبارها مثل كظواهر الكتاب والسنة يصح التعويل عليها في الاصول والفروع كما ان الظنون التي لا قاطع
على اعتبارها لا اعتداد بها في شيء منهما فالتفصيل غير سديد مع ان عدم الاعتداد بالظن لا ينافي استفراغ الوسع في تحصيله وهو
كاف في فساد الطرد الا ان يراد به الاستفراغ المعتد به لكن لا دلالة للحد عليه واما ثانيا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه
في تحصيل الظن بفتوى غيره باعمال القرائن اللفظية في استنباط مراده من كلامه والجمع او الترجيح بالوجوه المقررة عند وقوع
التعارض في نقله اذ يصدق على فتوى المفتي انه حكم شرعي ولو في الجملة ولو سلم ان المراد ما هو حكم شرعي في حق المستفرغ او
مقلده او ما هو حكم شرعي في الواقع ويكون استفراغه باعتبار كونه حكما شرعيا في حقه على استفراغ الوسع في معرفة فتوى
غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما يحتاج اليه اما لضيق وقت او فقد كتب يعتبر مراجعتها او لقصور نظره بناء على جواز
التجزي ولا يبطل الاستفراغ المذكور لا يعتد في الاصطلاح اجتهادا ويمكن الجواب عن هذا وعن سابقه باعتبار قيد الحيثية
في الفقيه فان الاستفراغ في المواضع المذكورة ليس من حيث كونه فقيها بل اصوليا او مقلدا الكل لا يتم هذا على ما تحقق في
معنى الفقه مع ملاق التعويل على قيد الحيثية من الخفاء فالاولى ان يراد بعد قيد الفرعي قولنا عن الادلة التفصيلية فيندفع
الاشكالان واما ثالثا فلصدقه على استفراغ الذي لا يترتب عليه تحصيل الظن اذ صرف الوسع في طلب شيء لا يستلزم
الوصول اليه مع انه لا يسمى اجتهادا فان الذي يستفاد من عرفهم ان الاجتهاد عبارة عن تحصيل الظن بالحكم على الوجه المعتبر
ويمكن دفعه بان المراد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ ولا يتحقق بعده وربما امكن الالتزام بان
مجرد الاستفراغ اجتهاد وان لم يترتب عليه حصول الظن الرابع ان الظن من استفراغ الوسع بذل تمامه وهو غير لازم والا
لادى الى صرف تمام الوقت في تحصيل مسئلة واحدة والجواب ان المراد باستفراغ الوسع ما هو المعتبر في عرف المجتهدين
لا الاستفراغ العقلي والقدر المعتبر امر معروف وهو ما يحصل به الظن بعدم الظفر بالمعارض ظنا يعتد به فلا يلزم جهالة
الحد ولا ينافي ذلك تعسير العصكد له ببذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه اذ المراد باحساس العجز
ظنه لئلا يلزم الاشكال المذكور ثم قد يطلق الاجتهاد على الملكة التي يقتدر بها الفقيه على الاستنباط المذكور اذ كثيرا
ما يقول فلان مجتهد ويراد ان له الملكة المذكورة وعرفه البعض بهذا الاعتبار وبانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي
الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فالملكة جنس يشمل سائر الملكات قال الشارح الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط
لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة بل كان حالا ولا يخفى ان اطلاق الفقيه على الملكة ونسبته
الاخراج اليه وجعل المخرج المستنبط المخصوص تعسف وخرج بقوة يقتدر الى الحكم الملكة التي يقتدر بها على استنباط
غير الحكم ثم ان قلنا بجواز التجزي في الاجتهاد فالوجه ان يجعل اللام للجنس والا فلا استغراق والعجب من الشارح المذكور
انه عين اللام للجنس ليدخل التجزي مع انه صرح اولا باعتبار الملكة في الاجتهاد وعدم العبرة بالحال مع مناسبة الحال لمرتبة
التجزي والفرق بين الملكة والحال ان الملكة قوة راسخة يعسر زوالها والحال قوة يسهل زوالها وخرج بقيد الشرعي الحكم العقلي
وشبهه وبالفرعي الاصلي وبقوله من الاصل الحكم الضروري قال الشارح المذكور وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة
من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى تعمل اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى المقدمات اعني اقوله
لم يكن ذلك خارجا حتى يحتاج الى تقييد المذكور ولا داخلا بل التحقيق ان التقييد بقوله فعلا مستدرك لان ذلك ما اخذ في حد
الاستنباط وبقوله او قوة قريبة مفسد لحد لان الاستنباط بالقوة القريبة بمعنى القوة التقريبية

الهمة

القريبة للاستنباط وهو معنى الملكة فيرجع الى ان الاجتهاد ملكة الملكة وفساده واضح ويمكن توجيهه بجعل قوله او قوة قريبة
عطفا على الملكة على ان يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط الفعلي اي الحاصل او قوة قريبة من الاستنباط الفعلي وح يتم
قول الشارح وبالقوة القريبة يدخل الفقه ما ذكر ولكن يرد عليه مع عدم ملائمة التردد للتعريف لان القوة القريبة من
الاستنباط ربما يتناول القوة القريبة من الاجتهاد فلا يتم طرد التعريف واعلم ان الفرق بين الفقه والاجتهاد من وجوه الاول
ان الفقه هو العلم او ملكته والاجتهاد هو استفراغ الوسع او ملكته واحدهما غير الاخر الثاني ان المقصود في مقام الاجتهاد
تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفي مقام الفقاهة تحصيل العلم به والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالبا
من الدليل الاجمالي واسناده الى الادلة التفصيلية كما وقع في حده مبني بظاهره على نوع توسع الثالث ان النظر غالبا في
مقام الاجتهاد الى الواقع وفي مقام الفقاهة الى الظاهر وقد يختلف موارده غير خفي على العارف **فصل** وحيث
علمت ان المطلوب في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي فاعلم ان المراد بالظن المعتبر في معرفة الحكم وهو يختلف
باختلاف ارائه المجتهدين فمن يرى ان المعتبر منه ظنونا خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى ان
المعتبر منه مطلق الظن فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفت فيما حققناه في مبحث خبر الواحد صحة
القول الاول وان المعتبر في حقنا ليس الا الظنون الخاصة وبينا هناك بطلان القول بحجية مطلق الظن ولا باس في
المقام بايراد بعض الكلام عليه فنقول قد استدل على بطلان هذا القول بعموم الايات الناهية عن العمل
بالظن والمشتملة على ذم العامل به كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
ونحو ذلك واورد عليه بان عمومها محل البحث بالظنون فلا يفيد الا الظن به فاثبات مدلولها من عدم
جواز العمل بالظن لزم عدم جواز العمل بها ايضا وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال واجيب بوجهين الاول
ان حجية ظواهر الكتاب اجماعية فيصح اثبات عدم حجية سائر الظنون بهذا الظن لقيام القاطع على حجيته واعترض
عليه بعض المعاصرين بما يرجع محصله الى وجوه الاول منع قيام الاجماع على ذلك مطلقا وان القدر المسلم منه حجية
متفاهم المخاطبين لان الكتاب ورد بلسانهم والفهم يختلف باختلاف الزمان فاثبات حجية متفاهم المتاخرين عن
زمن الخطاب اما باعتبار انسداد باب العلم في حقهم الموجب لفتح باب الظن وهذا يقتضي حجية ظاهر الكتاب من حيث كونه
ظاهرا اي ظنا مطلقا لا من حيث كونه ظنا كتابيا ونحن نقول بذلك واما من جهة ان القرآن من قبيل كتب المصنفين المذكورة
يقصدون بها بقاء امر المذهور ليستفيد الناظرون اليها المقاصد على حسب افهامهم ويعملون بمقتضى متفاهمهم وهذا مما
لا ينافي الاحكام الشرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقاء القرآن الحاصل بالاعجاز بملاحظة اسلوبه واما حديث الثقلين و
الاخبار الدالة على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب فلا دلالة لها على التمسك بما يفهم من القرآن مطلقا والعرض عليه لامكان
ارادة التمسك بما علم ارادته من القرآن والعرض عليه غاية الامر ان يستظهر منها المعنى الاول فننقل الكلام الى التمسك
بهذا الظهور فيثبت المطلوب على التقدير الاول ويبتنى حجيتها على التقدير الثاني على ثبوته بان يكون تلك الاخبار من قبيل
كتب المصنفين وهذه الدعوى بعيدة في الاخبار جدا الثاني انه ان اريد بحجية ظاهر القرآن حجية الظن المستفاد منه
من جهة كونه مستفادا منه فهذا باطل قطعا للاجماع على عدم جواز العمل به الا بعد النظر في المعارض وارتكاب العلاج وان
اريد حجيته بعد ذلك فلا ريب في ان الظن الحاصل بعد ذلك ليس ظنا حاصلا من الكتاب بل من ملاحظة مجموع الادلة فيخرج
عن مورد الاجماع الثالث ان عموم هذه الايات مخصص ببعض الظنون كالبينة والاقرار وقد وقع النزاع في حجية العام
المخصص فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية هذه الايات لا يق هذا النزاع راجع الى النزاع في ان العام المخصص هل هو حجة
في الباقي اولا فالقائل بالحجية يدعي ظهوره فيه كما ان المنكر لها يمنع ظهوره فيه ولا قائل بعدم الحجية مع تسليم الظهور فاذا
ثبت عندنا ظهوره فيه ثبت حجيته فيه للاجماع على حجيته على تقدير ظهوره لانا نقول انا انعقد الاجماع على حجية ما هو ظ
واضح الا ما هو ظ في اعتقاد مدعيه اذا لم يكن ظاهرا واقعا والمانع هنا منع من ظهور العام المخصص في الباقي وادعاء
ان ظهوره في اعتقاد مدعيه خاصة فكيف يساعد على حجيته الرابع ان الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب ان كان على
حجيتها في الجملة فلا يجدي في الاستدلال بظاهر هذه الايات وان كان على حجيتها بطريق العموم فهذا يستلزم حجية ظاهر هذه
الايات في مثل المنع للعمل بظاهرها فيعود الاشكال لا يق عمومها مخصص بالاجماع المتقدم لانا نقول هذا امر مردود لان
مدعي التخصيص يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للمخصص لان قضية كل منهما مباينة للاخر فلا يصح فرض كونهما امرا واحدا وهو
الاجماع عمن في المقام ولا سبيل الى دعوى اجماعين احدهما على التخصيص والاخر على التخصيص لان مرجع الثاني الى الاول فلا يفيد [illegible]
المتنازع [illegible] يوجب تخصيص الاجماع فيلزم ان يكون الاجماع ظنيا اذ لا تخصيص الا في العام الظني فان قيل قام الاجماع على حجية

هو ظاهر الكتاب فحصل بعض مدلولات القاعدة كحجية كل ظاهر من الكتاب غير هذا العموم فربما يتوقف في بعض آخر وهو
تخصيص العموم المذكور بغير تلك الظواهر لكن ليس هذا الوجه من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع
آخر على هذا التخصيص فيعود الاشكال المتقدم والجواب اما عن الاول فبان الاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ السالمة
عن المعارض والاعتماد عليها في الكشف بها عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل ان التابع يشهد على
ظاهر الاقرار والوصية والعقد والايقاع وغير ذلك وان لم يكن مخاطبا بها ولهذا نرى ان الرواة يعتمدون على ما سمعوه من
المعصوم مخاطبا به غيرهم كاعتمادهم على ما سمعوه منه في مخاطباته ايضا فمنع الاجماع على حجية ظواهر الالفاظ في حق غير المخاطبين
ناشئ عن قلة التدبر ولو شئت لادعيت الضرورة على ذلك اذ لا يجد احد من الموافق والمخالف مخالفة في ذلك بل الظاهر انه مما
تسالم عليه جميع ارباب المذاهب والاديان ولولا ذلك لما استقام لهم التنظير ومخالفة الاخباري في حجية ظواهر القرآن غير
قادحة لان مثل هذا الخلاف النادر لا يقدح في تحقق الاجماع مع ان الذين يعتد بمقالتهم من الاخبارية لا يخالفون في بعض القاعدة
التي قررناها من حجية ظواهر الالفاظ عند سلامتها من المعارض ولهذا تراهم يتمسكون بظواهر الاخبار اذا سلمت عن المعارض
وانما يمنعون من حجية ظواهر القرآن لدلالة بعض الاخبار عليه فهم في الحقيقة انما يمنعون من حجية تلك الظواهر لعدم
سلامتها عن المعارض فاذا فرضنا دلالتها على ذلك بقيت ظواهر الكتاب مندرجة تحت العموم الذي اتفق الفريقان على
حجيته فاتضح مما قررنا بطلان الفرق بين الكتاب والسنة وكتب المصنفين وغيرها في حجية ما يستظهر من الفاظها على المراد نعم
هناك فرق من جهة اخرى وهي كون الكتب المصنفة خطابا الى الذين لهم اهلية فهم تلك الخطابات وان تأخر وجودهم عن
زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطاباتها مختصة بالمشافهين وفي الكتاب وجهان وقد مر تحقيق القول فيه في محله واما عن
الثاني فبانا لا نقول بحجية ظاهر الكتاب مطلقا بل بعد الفحص عن المعارض من الناسخ والمخصص ونحو ذلك مع عدم العثور عليه
بطريق معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الظاهر عن مورد الاجماع لان الظن انما يستند الى المقتضي لا اليه والى عدم المانع و
الا لم يتحقق ظن لفظي اصلا لاستناده دائما اليه والى عدم قرينة توجب الخلاف وهو واضح الفساد فالظن المستفاد من الكتاب
انما يستند اليه بشرط عدم المعارض لا اليه والى عدم المعارض واعلم ان قضية ما قررناه حجية ما علم كونه ظاهرا حين ورود الخطاب
على تقدير انتفاء القرائن الخارجية ويثبت الكلام فيما يظن كونه ظاهرا حين الخطاب بمعونة اصالة عدم النقل اللغوي مع ضميمة
عدم القول بالفصل واما عن الثالث فبان النزاع في حجية العام المخصص راجع الى النزاع في الصغرى كما اشار اليه والاجماع
وان انعقد على حجية ما هو ظ واقعا لكن لا سبيل الى تعيين الامور الواقعية الا بالعلم او بما يقوم مقامه فاذا علمنا بان
العام المخصص ظاهر في الباقي علمنا بانه داخل في محل الاجماع الا ترى انا لو علمنا بنجاسة الكفار بالاجماع ثم علمنا بدليل ان حجية
كفار علمنا بدخولهم في مورد الاجماع وان فرض وقوع النزاع في كفرهم وكذا لو ظننا ذلك ظنا قام قاطع عندنا على
حجيته فانا نعلم بالدخول ظاهرا في مورد الاجماع نعم لو ظننا ذلك ظنا غير معتبر لم نعلم شيئا من الامرين لكن ليس المقام
من هذا القبيل وهذا واضح واما عن الرابع فبان الاجماع انما انعقد على حجية كل ظاهر لا يعارضه ما هو اقوى منه وان كان
الاقوى في ذلك الاجماع وبعبارة اخرى قام الاجماع على حجية كل ظاهر لا ينافي ذلك الاجماع ولا غيره من سائر الادلة التي هي اقوى
من تلك الظواهر لامتناع قيامه على حجية ظاهر يخالفه ويخالف ما هو اقوى منه فظهر من ذلك سقوطه ازعمه من ان ذلك يوجب
تخصيص الاجماع واما اشكاله بلزوم اتحاد المخصص والمخصص فواضح الاندفاع اذ يكفي فيه المغايرة الاعتبارية مع انه لا يجب
في العام اصلا ان الحكم الثابت بالاجماع في نفسه خاص بمورد معين كما عرفت ثم انه تنبه لورود الاشكال المذكور على مذهبه
من حجية مطلق الظن لانسداد باب العلم وبقاء التكليف فان تخصيص هذه الايات بغير الظن الحاصل بعد انسداد باب العلم
ليس باولى من تخصيص الدليل العقلي بعموم هذه الايات فتقصر عنه بان عموم الايات عموم ظني فيجب تخصيصها بعموم
القاعدة فانه عموم قطعي واجاب عن لزوم تخصيصها بالقياس والاستحسان بوجوه مر نقلها مع بيان فسادها في مبحث خبر
الواحد وهو كما ترى اذ تخصيص الدليل الظني هنا يستلزم تخصيص الدليل القطعي بغير ذلك الظن قطعا فيبقى الاشكال
بامتناع تخصيص القواعد العقلية بحاله قال المحقق لم الا بالوجوه التي ذكرها في امر القياس والاستحسان مع ان ورود
هذا الاشكال عليه مبني على ان يكون قضية القاعدة العقلية فتح باب الظنون الشاذة التي لم يعمل بها في بعض تلك
الوجوه وهو فاسد كما اشرنا اليه عند نقله ثم اورد في تقريب منع الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها
ظواهر الكتاب ان هذا الاجماع ان كان مستفادا من عمل الصحابة والتابعين واصحاب الائمة من حيث كانوا يستدلون
بظواهر الكتاب بمعنى انهم لم يعملوا بها من جهة كونها ظواهر الكتاب [illegible] حصول القطع لهم بها [illegible]
والامارات ولم يحتجوا بها باعتبار حصول القطع بها وان كان مستفادا [illegible] من حيث حجية الكتاب والاحتجاج

واحتجاجهم بظواهرها فيفيد انه لم يتمسكوا انهم يقولون بحجية ظواهره من حيث انها ظواهره لجواز ان يكون تمسكهم عليها من حيث انها
مفيدة للظن المطلق ولا يخفى ما فيه من التكلف والاعتساف والخروج عن جادة الانصاف اذ ما ذكره في حق الاوائل من جواز
التمسك بالكتاب على ما كان مفيدا للقطع امر مقطوع بفساده كما يظهر بالتتبع فيما حكي عنهم من مواضع الاحتجاج لانها
لكثرتها مما يحيل العادة وتوهم منها في محل الخلاف على القرائن المقتضية لاستفادة القطع مع انا نراهم يقتصرون في معظم
الاحتجاج على دلالة الآية ولا يلتفتون الخصم على وجود القرائن ودعوى ان القرائن كانت معلومة عند الخصم في جميع مواضع
الاحتجاج مكابرة جلية ولم نقف فيهم على من يرد على خصمه بان الآية ظاهرة وهي ليست بحجة ودعوى القرائن غير واضحة
واما ما ذكره في حق الاواخر فاوضح فسادا فان حجية الكتاب عندهم من جهة الاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة ولهذا
ترى انهم اذا بنوا على دليل الحجية ذكروا ذلك ولو كان الامر كما زعمه لاحتجوا عليه بان الكتاب مفيد للظن وكل ما يفيد
الظن فهو حجة الثاني ان المستفاد من هذه الآيات انما هو حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته والظن الحاصل من
الكتاب قد قام الاجماع على حجيته فهو خارج عن مورد الآيات ولا حاجة الى ارتكاب التخصيص في عمومها واعترض عليه
المعاصر المذكور بان الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على وجوب العمل بما هو المظنون من الكتاب وهو لا يصير الظن
علما والضمير المجرور في قوله تعالى ما ليس لك به علم راجع الى الموصول نفسه واوجاعه الى وجوب العمل به بان يكون المعنى
ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به يوجب الخروج عن الظن من غير قرينة وحمل الآيات الناهية عن العمل بالظن على الظن
الذي لا قاطع على حجيته تخصيص صريح فكيف يتم لا حاجة اليه وفيه ما لا يخفى فان الاحكام التي يظن ثبوتها بظنون
قام قاطع على حجيتها احكام فعلية قطعا وان كان كونها احكاما اولية اي ثابتة لا بسبب عجز المكلف عن اصابة الواقع
ظنيا فالمقتضي لتلك الاحكام لا يقتضيها من جهة ظنه بانها احكام اولية بل من جهة علمه بانها احكام فعلية سواء كانت
واقعية اولية او لا وتوقف علمه بالاعتبار الثاني على ظنه بالاعتبار الاول لا يصيره مقتضيا للظن بل مدار العمل على العلم
خاصة والظن انما يشخص موضوعه ويحقق مورده فظهر ان الظن بالحكم لا يصير علما به ولكن المظنون باعتبار يصير معلوما
باعتبار آخر فالضمير المجرور في الآية يرجع الى الموصول باعتبار نفس معناه ولا حاجة الى ارتكاب تجوز او تخصيص وكذا
الكلام في آية الذم مع ان اثر الاشكال فيها اهون لانها انما تضمنت الذم على اتباع محض الظن كما هو مقتضى الحصر والاتباع
هنا على تقدير الاغماض عما قلناه للمجموع المركب من العلم والظن والى ما حققناه هنا يرجع ما ذكرناه في توجيه تعريف
الفقه بانه العلم بالاحكام من ان المراد بالعلم معناه الحقيقي وبالاحكام الاحكام الظاهرية فان محصله ان الفقه هو العلم
بالاحكام الفعلية وان كانت ادلتها الدالة على كونها اولية ظنية والى هذا البيان يرجع الى ما قيل من ان ظنية الطريق
الموصل الى الاحكام من حيث كونها اولية لا تنافي العلم بتلك الاحكام من حيث كونها احكاما فعلية واما ما زعمه
المعاصر المذكور في الحد من ان المراد العلم بظن الاحكام ففيه ما فيه لان العلم بالظن كالعلم بالعلم ليس من الفقه في
شيء وانما الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية التي تقترن غالبا بالظن بانها احكام اولية واطلاق الحكم على هذا الحكم
الفعلي حقيقة قطعا وان كان ظاهرا بالمجازية لعلاقة على الحكم الواقعي مع اشتماله فعليته ودعوى ان الحكم الظاهري هو
مجرد وجوب العمل بمقتضى الدليل توهم واضح لان وجوب العمل بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه في نفسه ولو مجردا عن
اعتبار الاولية او مستلزم لثبوت مقتضاه كذلك فكيف يكون نفسه مع ان الحكم الظاهري ينقسم في نفسه الى الاقسام
الخمسة التكليفية والوضعية فلو كان مجرد هذا الوجوب لانحصر في قسم واحد فاتضح ما قررنا ان الوجوه التي اوردها
على الجوابين غير واردة عليهما بل التحقيق في المقام ان ما يدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على
حجيته فان العمل بالظن الذي قام قاطع على حجيته اما ان يكون باب العمل بالقطع دون الظن كما مر او يخصص عموم الآيات
بجواز تخصيص الكتاب بالقاطع اجماعا وح فيجري الكلام في اثبات حجية الظن بالاحكام فاذا قام قاطع عقلي او نقلي على
حجية مطلقه او بعض انواعه مطلقا او في امثال زماننا وجب العمل به والآيات المذكورة لا تدفعه فالذي يليق بمن
يرى نفسه في عداد العلماء ان يدفع الاحتجاج بالآيات على حرمة العمل بالظن بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق
الظن في زماننا او ظنون مخصوصة ويقصر البحث على بيان الدليل ثم اعلم ان الظاهر الفعلي يساوق المظنون الفعلي كما
ظاهر الثاني يساوق المظنون الثاني والظاهر بالمعنى الاعم يساوق المظنون بالمعنى الاعم ولا ريب في ان الشارع
اعتبر جملة من انواع الظاهر طريقا الى معرفة موضوعات الاحكام كاليد الشاهدة بافاتها بالنسبة الى موارد ها المغصوبة
وقول المنكر مع يمينه وقول المدعي مع يمينه المردودة او نكول المنكر على الخلاف والحكم بالبناء على وقوع ما شك فيه بعد تجاوزه
محله على ما سيجيء الكلام ووصاياه وعقوده وايقاعاته واعماله وباسلام من يوجد في دار الاسلام وكون ما يوجد

في يده

في أيدي المسلمين من اللحوم والجلود مذكى ونجاسة غسالة الحمام وطين الطريق بعد ثلثة أيام على القول بها والتفرق بقول المرتد
في استحقاقها تمام المهر بعد ان خلا بها زوجها فادعت وقوع الموجب وانكره الزوج على قول جماعة وبقول من يدعي من الزوجين
مهر المثل اذا اشتركا في مقداره على ما احتمله العلامة في القواعد وبقول البائع في تمام المبيع المقبوض اذا ادعى المشتري
نقصانه مع حضوره لوقت الاعتبار الى غير ذلك من النظائر فالشارع قد اعتد بالظاهر عن ما من شأنه افادة الظن وان لم
يفده عند الكل او البعض في هذه الموارد ولو مع التمكن من تحصيل العلم ثم لما كان مقتضى الظاهر غالبا مخالفا للاصل وقد
ثبت اعتباره في جملة من الموارد وتقديمه على الاصل صح ان يقال اذا تعارض الاصل والظاهر قدم الاصل الا في مواضع قام الدليل
تقديم فيها على الظاهر فان المراد بالتعارض ان يقتضي كل منهما ما يخالف مقتضى الآخر وهذا لا يقتضي ان يكون الظاهر حجة في نفسه
ما لم يعارضه معارض كما زعم المعاصر المذكور فاستشهد بكلام الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في خاتمة باب
التعارض والتراجيح الاصل والظاهر قد يتعارضان الى آخر ما ذكره على حجية الظاهر في نفسه نظرا الى ان الاصل من الادلة الشرعية
ولا يعقل معارضة الظاهر الا مع كونه دليلا وذلك لما عرفت من ان المراد بالتعارض مجرد تنافيهما في المقتضى وهذا لا يدل
حجية الظاهر في نفسه ولو سلم ظهور اعتبار التعارض في ذلك فلا بد من الخروج عن الظاهر لوجود القرائن الدالة عليه اذ قد صرح
في الكتاب المذكور بان الغالب تقديم الاصل على الظاهر حيث لا دليل على حجية الظاهر وقال في الروضة في دفع الاحتمال الذي
حكيناه عن العلامة في مسئلة المهر ان الاصل مقدم على الظاهر الا فيما قام دليل يستفاد من هذا الكلام ونظائره ان الظاهر ليس
معتبرا في نفسه وان حجيته في بعض الموارد لدلالة الدليل اذ لو كان الظاهر دليلا في نفسه لوجب الخروج به عن مقتضى
الاصل ولم يعقل تقديم الاصل عليه الا في صورة نادرة اذ الاصل على ما صرحوا به ويشاعد عليه دليل حجيته انما يكون
دليلا حيث لا دليل على الخلاف مع ان الدليل على حجية الاصل ثابت معلوم كما حققناه في محله واما الدليل على حجية
الظاهر في نفسه فلم نقف عليه ولا اشار اليه احد فان زعم ان تقديم الظاهر على الاصل في الموارد التي ثبت تقديمه عليه
ما يرشد الى ان المناط هو الظهور فيتسرى اعتباره الى سائر الموارد ففساده واضح لان المستفاد من الادلة الدالة على
تقديم الظاهر في بعض الموارد حجية ظواهر خاصة في موارد خاصة بدليل ما اعتبر فيها من الشرائط الزائدة على اعتبار الظهور
الا ترى ان من اقسام الظاهر الشهادة وهي لا تقبل على النفي ولا ممن لم يثبت عدالته ولا من النساء في غير ما استثني ولا ما
دون العدد المعتبر وهو يختلف باختلاف الموارد ولا من الصبيان ولا من اهل الكتاب في غير ما استثني الى غير ذلك
وان حصل الظن بها ويقبل الشهادة المعتبرة وان لم يحصل الظن بها وكلك الحكم بمقتضى اليد واليمين في مواردها
ظهر ان الشارع قد نصب هذه الامارات بشرائطها التي قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة والزمنا بالعمل بها فيها
على وجه التعبد فاذا لم يكن العبرة بالظن في موارد ثبوتها على ما يستفاد من ادلتها فكيف يستفاد منها اعتبار الظن في
سائر الموارد ثم تمثيله بحجية الظن في الموضوعات الى حجيته في الاحكام تعويلا على المناط المذكور غلط في غلط ودعوى ان
من الموضوع ما هو سبب والسبب من جملة الاحكام الوضعية وهم واضح لوضوح الفرق بين السببية والسبب كالوجوب
والواجب والذي يعد من باب الحكم هو الاول دون الثاني فان الثاني موضوع للاول وليس من باب الحكم فان
قلت اذا لم يكن الظاهر حجة في نفسه فاي فائدة لعقد باب في تعارض الاصل والظاهر اذ العبرة على ما قررت بوجود الدليل
لا بنفس الظهور ولا ريب ان الدليل يقدم على الاصل قلت فائدته عقد هذا الباب التنبيه على المواضع التي وجد فيها
الدليل على العمل بالظاهر وبيان ان الظهور بمجرده لا يصلح دليلا على الاثبات كما يستفاد ذلك من سياق عبارة الثاني
في تمهيد القواعد مع ان العاقد لهذا الباب نادر من العلماء فلا يعتد بمقالته على تقدير عدم مساعدة كلامه
على هذا التنزيل وقد تريهم يصرحون عن الظاهر في بيان معنى المدعى فيقولون هل المدعى من يدعي خلاف الاصل او يدعي
خلاف الظاهر والتحقيق ان المدعى من يدعي خلاف الاصل الا فيما قام الدليل على خلافه ومن يعتبر الظاهر هنا لا يريد به مطلق
الظاهر بل ما يكون ظهوره ناشيا عن ملاحظة الغالب والعادة ويدعي ان هذا المعنى هو المفهوم من المدعى فيلزمه
بالبينة عملا بعموم الرواية وليس في هذه المقالة ما يوجب حجية مطلق الظن في مطلق الموضوعات فضلا عن الاحكام ثم بعد
ثبوت حجية جملة من الظنون فلا حاجة الى التصرف في اليقين في قوله لا تنقض اليقين الا باليقين مثله بحمل اليقين على ما
يعم اليقين والظن المعلوم اعتباره كما زعم الفاضل المذكور اذ الظن المعلوم اعتباره يرجع الى اليقين بمناقضة التناقض
فيكون النقض به باليقين لا بالظن وان وقع في طريقه وقد مر تحقيقه انفا ثم استشهد على حجية مطلق الظن
باحتجاج الشهيد على العمل بظن تقدم بعض الفوائت بانه راجح فلا يعمل بالمرجوح وعلى حجية الشهرة بقوة الظن في جانب
الشهرة وباحتجاج العلامة على حجية الاستصحاب بانه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على راجح وهو باطل

الفساد فان تقييد التعليل المذكور في هذه الموارد بحجية مطلق الظن وباحتجاج العلامة بالشهرة في بعض مسائل الدفن وتردده في
الحاق غير صوم شهر رمضان من الصوم الواجب به في مطلق الدفن بعد الجناية من جهة الاصل واطلاق كلمات الاصحاب فلولا ان
الظهور المستند الى كلمات الاصحاب حجة عند ما كان للتردد مجال اذ الشهرة انما يكون عند تعارض الادلة واشتباه المرجح اقول
اما احتجاج الشهيد ره على العمل بالظن في المقام الاول بمجانبته فيمكن ان يكون ناظرا الى توقف تحصيل اليقين بالبراءة عليه
لا سيما اذا قلنا بعدم وجوب مراعاة الترتيب عند الشك مطلقا وكان ذلك مع كثرة الفوائت بحيث يتعذر او يتعسر تحصيل
اليقين بمراعاة الترتيب بينها بالتكرار اذ مع الظن بالتقدم يحتمل وجوب العمل بمقتضاه فينبغي العمل بمقتضاه لتحصيل العلم باليقين
خصوصا على القول بعدم جريان اصل العدم في حجية العبادات واما احتجاجه بقوة الظن على حجية الشهرة فهو لا يقتضي القول
بحجية مطلق الظن كما لا يخفى بل خصوص الظن القوي بدليل استناده الى قوة الظن لا الى مجرد الظن ومع ذلك فيمكن ان يكون
اعتماده في حجية الشهرة على عموم قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك بناء على شمول المشهور ويكون التعليل بقوة الظن للتقريب
والتأييد وكثيرا ما يوجد في كلامهم الاحتجاج بالمؤيدات والمقربات مع ترك ذكر الدليل تعويلا في ذلك على الوضوح ونحوه
ويمكن ان يريد بقوة الظن كون الظن الناشئ من الشهرة ظنا شأنيا للعلم بحيث يطمئن به النفس فيكون من اقسام العلم التعبدي
المعتبر في جميع الموارد كما انه يعبر بينهم في اخبار الثقة ويكون الفرق بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل في الاجماع العلم وفي
الشهرة الظن القريب اليه واما احتجاج العلامة في مسئلة الاستصحاب بالظن فقد تقدم الكلام فيه ويمكن تنزيله على التقريب
او الرد على العامة ومع الاغماض عن ذلك فنسبة التعليل الى العلامة في هذا الاحتجاج اقرب من الاحتجاج بكلامه وقد يوجد
في كلام مثل العلامة والشهيد الاحتجاج في بعض المسائل بما ظاهره قياس مستنبط محض حتى شنع عليهم صاحب الفوائد
المدنية بذلك ولكن العارف بمذاقهم يعلم انهم قصدوا بذلك التقريب او الرد على العامة بما هم على مذهبهم او انهم يدعون
في ذلك تنقيح المناط وان خفي علينا لانهم يرونه قياسا مستنبطا ومع ذلك يعملون به وعلى هذا يتم الكلام في المقام و
بالجملة فمعرفة مقاصد العلماء يستدعي نظرا اخر ولا يسع الوقوف على ما لهم من المطالب الا العارف الفطن المتدرب والبيان
كل واحد من الانام الاقدام في ساحة هذا المقام واما احتجاج العلامة بالشهرة في مسئلة الدفن فالكلام فيه كالكلام في مقالة
الشهيد في الشهرة واما تردده لظاهر كلام الاصحاب فالظاهر انه من جهة ظهور كونه اجماعا وتردده في حجية مثل هذا الاجماع
لو كان هذا الظهور عنده معلوم الحجية لما كان للتردد بينه وبين الاصل وجه اصلا لما عرفت من ان الاصل لا يعارض الدليل

فصل

ينقسم المجتهد الى مطلق ومتجزئ فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام عن
ادلتها التفصيلية على وجه يعتبر عرفا ولا يقدح قصور نظره عن تحصيل الظن بالبعض ان كان قصوره عارفا كما هو المتصور
عادة في حق من له الملكة المذكورة وانما لم نعتبر ملكة تحصيل الظن بالكل تماما قطعيا انه لمتعذر عادة فان الادلة
قد تتعارض ولتردد كثير من المجتهدين في جملة من الاحكام كالمحقق والعلامة والشهيدين ولضرر لهم مع ان احدا لم يقدح
بذلك في اجتهادهم فان ترددهم انما هو في مقام الاجتهاد والا فلا ترديد في مقام الحكم والمتجزي من ظن بعض الاحكام عن ادلتها
من غير ملكة يعتد بها او كان له ملكة تحصيل الظن بجملة لا يعتد بها والمعروف بينهم ان المجتهد المطلق من له ملكة تحصيل
عليهم الظن في جميع الاحكام والمتجزي من له ملكة البعض خاصة ويشكل بما مر فان المجتهد المطلق له ملكة تحصيل القطع في بعض الاحكا
وايضا له ملكة تحصيل الظن في البعض ايضا نعم لو فسر الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام النظرية عن ادلتها التفصيلية صح تقسيمه
باعتبار معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومتجزئ لكنه خلاف المعروف كما عرفت ويظهر من القصدي في دفع بعض حجج القول
بالتجزي ان المعتبر في الاجتهاد المطلق انما هو العلم بجميع المآخذ وان لم يعلم بالبعض لتعارض الادلة وهو غريب والتحقيق ما
ذكرناه اما المجتهد المطلق فلا ريب في ان ظنونه التي ادى نظره الى حجيتها حجة في حقه وحق مقلديه مع تحقق الشرائط وهو واجب
بالضرورة ويدل عليه مضافا الى ذلك العقل والنقل اما الاول فلان انسداد باب العلم بالمعلوم والوجدان وبقاء التكليف
بالاحكام المعلوم بالضرورة من الدين يوجبان عقلا جواز تعويل العالم بالاحكام ولو بطريق ظني على ظنه بالبيان الذي
سلف وتعويل غيره ممن يقصر عن درجة الاجتهاد عليه دفعا للتكليف بما لا يطاق واما النقل فلقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في جملة من الاخبار بالائمة عم بين في عمومه جواز ان يكون ذلك من باب بيان الفرد الا
والاظهر ومن التخصيص ره لرجل اسماء الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان ترك الكتمان يتحقق بامر
الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجه به بناء على وجوب الفتوى والا لكان تعذر او عبثا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
الى قوله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الانذار كما يكون بطريق الرواية كذلك يكون بطريق الفتوى
واطلاقه يدل على مشروعيته بالرجحين ولا يقدح عدم حجية الاول في حق العامي والثاني في حق المجتهد لخروجه بالاجماع

فيبقى الاطلاق سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في هذه الآيات وكالاخبار الدالة على ذلك منها قول ابي جعفر لابان بن تغلب
اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق من علم شيئا فلم يجد مثل من عمل به قلت فان
علم غيره يجري ذلك قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت ان مات قال وان مات فانه بعمومه يتناول الفتوى والرواية وعن
الرضا في الفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام آل محمد الهادي ضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ
منك او تعلم منك فيقف فيدخل الجنة ومعه قنام وقنام وقنام حتى قال عشرا ومع الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عمن اخذ
عنه الى يوم القيمة فانه كسابقهم الاخذ بطريق الفتوى والرواية لكن يشكل بان تعميمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد
الاموات كما يدل عليه قوله عمن اخذ عنه الى يوم القيمة وهذا غير مرضي عند الاكثر ويمكن دفعه بان المراد من اخذهم عمن
اخذ ما يعم الفتوى والرواية وتعليم كيفية الاستنباط فيخص الاخذ بالفتوى بحال الحيوة جمعا بينه وبين الوجوه الآتية
في محلها وفي مقبولة عمر بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فلترضوا
به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على
الله وهو على حد الشرك بالله بناء على تعميم الحكم الى ما يتناول الفتوى ولا ينافي ذلك ورودها في مقام المنازعة لان المتنازعين
قد يتفقان في الموضوع ويختلفان في الحكم من غير بصيرة فيكتفيان بالفتوى من غير حكومة وقريب منها رواية ابي خديجة
قال بعثني ابو عبد الله الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تداري بينكم في شيء من الاخذ والعطاء ان
تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا الحديث الى غير ذلك و
انكار بعض من لا تحقيق له من الفرقة الموسومة بالاخبارية حقيقة امر الاجتهاد بالكلية لزعمهم ان الاخبار قطعية المتن و
الدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهادية مكابرة بينة ومباهلة جلية وهل هو الا قول زور او كلام صدر من
غير شعور ولقد اغنى في فساده العيان عن اقامة الحجة عليه والبرهان وتشبثهم في ذلك بما ورد في الكتاب العزيز من الذم
على اتباع الظن وما ورد في الاخبار من النهي عن القول برأي مدفوع بان الذم على اتباع الظن في اصول الدين او الظن الذي
لا دليل على جواز اتباعه فان اتباع الظن الذي قام دليل قاطع على وجوب اتباعه لذلك الدليل القاطع عند التحقيق
دون الظن وقد سبق الكلام في ذلك والرأي عبارة عن القول بالهوى والتشهي او القياس والاستحسان فان الاخذ
بالكتاب والسنة او ما يرجع اليهما لا يسمى قولا بالرأي ومثل ذلك منع البعض من جواز التقليد وسيأتي الكلام فيه
فصل واما القسم الثاني وهو التجزي في الاجتهاد فقد وقع البحث فيه في مواضع الاول في امكانه فقد اطبق
المحققون على القول على امكان بلوغ الناظر في الاحكام الشرعية درجة من العلم بحيث يتمكن من معرفة بعض الاحكام او
قليل منها عن ادلتها المقررة مع قصور نظره عن معرفة البواقي وهذا هو الحق بدليل وقوع المعلوم بالوجدان والمشاهدة
والاعتبار فان مسائل الفقه ليست على حد سواء بل متفاوتة وضوحا وغموضا ولا يلزم من الاقتدار على تحصيل الواضح
منها الاقتدار على تحصيل الغامض وكذا الطبقة على ان صاحب الملكة يتمكن من الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض
فان الاجتهاد في الاحكام تدريجي الحصول ولا يتوقف الاجتهاد على الاجتهاد في بقية المسائل وخالف بعضهم فزعم ان من لا
احاطة له بالجميع يجوز تجويزا مساويا لكل مسئلة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ان يكون في جملة ما لا يحيط به من
الدلائل ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها او يرجح عليها فلا يحصل له ظن منها وهذا مع كونه
قريبا من المكابرة مردود اما اولا فبالنقض بالمجتهد المطلق اذ المعتبر فيه انما هو الملكة لا الاحاطة الفعلية فيتأتى في
حقه الاحتمال الآتي في حق المتجزي لتساويهما في منشاه فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعل المانع
يطرد المنع الى العام الثاني ايضا كما ينبئ عنه حجته واما ثانيا فبالحل وهو ان الظن بعدم المعارض كثيرا ما يعرف بالفحص في
مظانه او بتصريح المتخصصين به فلا يتوقف على احاطة الجميع لا تنافي مرتبة التجزي لامكان احاطته
بها على وجه يعلم بعدم تعلقها بمقصوده وان عجز عن تحصيل مقتضياتها وما يترتب عليها الثاني في حجية ظنه في حقه
وهو موضع خلاف بين القائلين بامكانه فذهب قوم الى القول بالحجية وذهب آخرون الى انكارها وربما نسب القول
الاول الى الاكثر والظاهر انه وهم وان شئت توضيح المقام فاعلم ان التجزي يطلق على معان احدها ان يتمكن المجتهد من تحصيل
الظن المعتبر عنده في جملة من الاحكام ويعجز عن تحصيل الظن في جملة منها اما لعدم وقوفه فيها على الدليل بعد الفحص المعتبر
او لمعارضة الادلة عنده بحيث يعتقدها ويعرف محصلها على وجه يعتد به في عرف اهل الصناعة ولا يرى لبعضها رجحانا
فيتوقف ولا ريب ان التجزي بهذا المعنى مجتهد مطلق ان لم يكن كثير التوقف بحيث يخرج عن طريقة اهل العلم فيجب عليه العمل
في موارد الظن بمقتضى ظنه وبنا لا دليل عليه على ما بنى عليه في حكمه من العمل بالاصل والاحتياط ويبقى في موارد التعارض والتكافؤ

والتكافؤ على التخيير او الرجوع الى الاصول وليس له ان يقلد في القائلين الاخيرين وربما يقلد اذا توقف وهو ضعيف
وكلام بعض القائلين بالتجزي يدل على ارادة هذا المعنى بل حكي في الايضاح عن القائلين بالتجزي انهم احتجوا بان كثيرا
من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يتجزأ لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام فربما يستفاد منه ان
هذا المعنى هو مراد الكل الثاني ان يستفرغ المجتهد وسعه في بعض الاحكام دون بعض مع تمكنه من الاجتهاد فيه
وهذا هو التجزي في مقام الفعلية وقد المزعليه التجزي بعضهم وبالي ان منهم الشيخ في العدة ولا ريب ان التجزي
بهذا المعنى مجتهد مطلق ونظره في المسائل التي استفرغ وسعه فيها حجة في حقه وحق مقلديه وربما يظهر من العلامة و
الشهيد وقوع الخلاف في ذلك وسنشير اليه الثالث ان يتمكن المجتهد من معرفة بعض الاحكام على وجه يعتد به مع عجزه
عن معرفة الباقي عجزا ناشيا عن قصور نظره وعدم تمكنه من الوصول الى معرفته لا لذلك كما لو علم التجزي ان الامر حقيقة
في الوجوب وان الخبر الصحيح السالم عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية مسائل الاصول ثم وجد في الفروع روايات
صحيحة مشتملة على الامر بشيء وتفحص عن المعارض تفحصا معتبرا فلم يظفر به وربما يكمل قوته في الاصول فيحيط بجميع مباحثها
ويتجزى في الفروع فيتمكن من استنباط بعض مسائلها منها دون بعض لعدم انسه بمباحثها وعدم تحقق التفريع و
الرد الى الاصول هنا وهذا هو التجزي في مقام الملكة وهو محل النزاع ولم يثبت القول بحجية نظر المتجزي بهذا المعنى الا
من بعض المتاخرين ولم يتعرض الشيخ والسيد لهذا البحث في العدة والذريعة ولا المحقق في اصوله فاظنك بعجزهم من
المتقدمين عليهم ونقل بعض الافاضل عن ظاهر الشيخ في بعض مصنفاته القول بالمنع والقول بالجواز منقول عن العلامة
والشهيدين قال العلامة في القواعد في كتاب القضاء في بيان شرائط الاجتهاد المبيح للقضاء والافتاء ويشترط ان
يكون ذا قوة يتمكن بها من استخراج الفروع من الاصول ولا يكفيه حفظ ذلك كله من دون قوة الاستخراج ولا يشترط
معرفة المسائل التي فرغ منها الفقهاء وفي تجزي الاجتهاد اشكال الاقرب جوازه انتهى ووجه النقل المذكور عنه ان مراده
بالتجزي التجزي في القوة وهو غير متعين لامكان ارادته التجزي في الفعلية ويؤيده قوله قبله ولا يشترط معرفة المسائل
التي فرغ منها الفقهاء فانه يوهم اشتراط معرفة رؤس المسائل فيرجع اعتبار التجزي بالنسبة اليها لانه اقرب اليه لفظا و
قال في التهذيب في مبحث الاجتهاد والاقرب قبوله التجزي لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد
مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المجهول بالمعلوم يدفعه الفرض انتهى وظاهره التجزي في الفعلية
الاجتهاد باعتبار الفعلية اعني الاستفراغ دون ملكته فيرجع التجزي بالنسبة اليه لانه قال في مبحث سرية
فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وظاهره اعتبار القوة الكلية في مطلق المجتهد
الشرائط تفصيلا وعد منها قوة استنباط الاحكام الشرعية من المسائل الاصولية وظاهره ايضا كما سبقه ويظهر من السيد
المجاهد ان التجزي من اجتهد في بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد في غيرها وهو كما يحتمل المعنى الثالث كذلك يحتمل المعنى الاول
وظاهر كلام الايضاح كما عرفت وعبارته في ذكر الشرائط الاخر من اجمال وقال الشهيد في الدروس في كتاب القضاء
ويتجزى الاجتهاد على الاصح ثم قال وليس معرفة التفريع الذي ذكره الفقهاء شرطا لعدم تقييده به نعم ينبغي الوقوف
على ماخذها لانه اعرف له على التفريع انتهى وكلامه صالح للمعنى الذي نزلنا عليه كلام العلامة وكلام الشهيد
الثاني نص في اعتبار القوة الكلية لكن نقل عنه في المعالم القول بالجواز وبالجملة فكلمة المتعرضين من اصحابنا لهذه المسألة
حاكية على مورد واحد فدعوى قيام الشهرة على حجية نظر المتجزي بالمعنى الاخير غير مسموعة وكلمة مخالفينا في هذه المسألة
مخالفة المورد فانهم احتجوا على القول بالتجزي بان مالكا سئل عن اربعين مسألة فقال في ستة ثلاثين منها لا ادري قالوا
ولو تجزأ في الاجتهاد لما كان مالك كذلك لانه يجيب المسائل لما كان مجتهدا ولا خارجا [illegible] ولا ريب في ظهور هذه الحجة
[illegible] المسائل ولترك
[illegible] يحتمل ان يكون المقصود
[illegible] فنقول قد احتج الاولون
[illegible] المجتهد المطلق في تلك المسألة وقصوره
[illegible] المطلق ان يعول على نظره ولجهله
[illegible] العلة وهي الاحاطة
[illegible] المجتهد
[illegible] المجتهد المطلق

جواز التعويل عليه لكونها ابعد عن احتمال الخلاف من الثانية وربما امكن عند ذلك تفارقا بناء على حجية المستنبط فيفيد من كلام
الثاني تقييد انسداد باب العلم في الاحكام وبقاء التكليف بها يتعين التعويل فيها على الظن للدلائل التي سبق ذكرها ولا
ريب ان المجتهد اذا وقف على الادلة مسئلة وظن فيها على خلاف ما ظنه المجتهد المطلق كان قوله عنده وهما ضرورة ان
رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الاخر فيتعين عليه الاخذ بمقتضى نظره المظنون وترك قول مجتهده الموهوم وهو
المقصود وهذا ضعيف لما حققناه سابقا من ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل على الطرق الظنية لا في مطلق
الظن في الاحكام اذ لا قطع بتحقق التكليف الفعلي بالاحكام الواقعية وانما المعلوم تحقق التكليف الفعلي بمؤدى طرق معينة
وحيث لا سبيل الى معرفتها بطريق القطع وجب التعويل فيها على الظن الثالث ان ما دل من الكتاب والسنة على حجية الادلة
المقررة في حق المجتهد المطلق يدل بعمومه على حجيتها في حق المتجزي ايضا كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان الانذار يعم
الانذار بطريق الفتوى والرواية ووجوب الحذر او وجوبه في حق القوم المنذرين يوجب جواز عملهم بفتوى مجتهدهم ورواياتهم
خرج منهم المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بالفتوى والعامي الصرف بالنظر الى العمل بالرواية ويبقى في الجملة للاجماع فيبقى
المتجزي مندرجا في العموم فيجوز له العمل برواية المنذرين وهو انما يكون بالاجتهاد وكقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
فانه يدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه وجوب قبول نبأه والخطاب فيه غير مختص بالمجتهد
المطلق فيتناول المتجزي ايضا غاية ما في البين ان يخرج العامي الصرف لقيام الاجماع على تعيين التقليد في حقه فيبقى
الباقي وقوله تعالى في السنة قول الصادق ع ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال انما ورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء
منها فقد اخذ حظا وافرا وقوله ع احاديثنا يعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم
فخذوا بها وانا بخاتكم زعيم وفي رواية الراوية لحديثنا يثبت به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وقوله ع اعرفوا منازل
الرجال على قدر رواياتهم عنا وقريب من ذلك ما دل على الحث على حفظ اربعين حديثا مما ينتفع به الناس وبهذه الادلة
تمسك بعض افاضل المتاخرين ووجه الاحتجاج بها انها تدل بالصراحة او الفحوى على الحث الاكيد على الاخذ باخبارهم
والعمل بها وهي مطلقة ليس فيها اشتراط ذلك بان يكون للاخذ ملكة فضلا عن كونها كلية والجواب ان الاولى كما
دل على جواز العمل المتجزي برواياتهم كذلك تدل على جواز العمل بفتويهم ولو ثبت محل الاجتهاد والاجماع منعقد على تعيين
احد الامرين عليه اذ الظ عدم قائل بالتخيير فترجع الاية حكم ان الحكم بها بحسب الظ منصرف الى الموجودين حال
فتعميمه الى غيرهم يستدعي دليلا وهو منتف اذ لا اجماع في محل النزاع واخبار الاشتراك في التكليف لا يفيد
الفارق كما سنبينه عليه وبهذا يظهر الجواب عن الاية الثانية على تقدير تسليم دلالتها على المقصود و
كلام في قوله جل شانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية وقد تقدم الكلام في هذه
الايات والجواب عن الاخبار اما عن الرواية الاولى فبان المراد باحاديثهم كما يدل عليه السياق اقوالهم التي يسلكونها
في مقام التعليم والبيان والاخذ بشيء منها لا يصدق في الظ الا على الاخذ بما علم انه منها او بما ظن انها قام على قيامه مقام
العلم مما اعتبرته الشارع قاطع والثاني في حق المتجزي ممنوع والاول مع ندرته انما يصدق معه في الظ الاخذ بها اذا
علم بالمراد او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي ممنوع والاول خارج عن محل البحث اذ الكلام في
حجية ظن المتجزي لا علمه وبهذا البيان يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما عن الثالثة فبان اطلاقها معارض باطلاق
ما في غيرها علم فيه بعدالة رجال السند او ظن ظنا قام على قيامه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي ممنوع
والاول نادر جدا ومع ذلك يجري الكلام المتقدم في الدلالة وقد ذكرنا يظهر الجواب عن البواقي مع ان التمسك بها لا يتم اذا
جعلت دلالتها على حجية اخبار الاحاد مطلقا من باب التواتر بالمعنى وهو ممنوع الرابع ان المتاخرين لزمن الشيخ والاشياخ كانت
طريقتهم العمل بالاخبار التي تزيها العدول والجمع بين ما تعارض منها بالطرق المقررة كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد
ومع التساوي توقفوا او حذفوا بالاقوى والارجح على الوجه المقرر في الاخبار وهذه الطريقة لم تخف على من كان منهم مجتهدا
مطلقا متمكنا من معرفة الاحكام الجملة بعد بها منها بالنظر والاجتهاد بل كانت مشتركة بين جميعهم
الدرجة والقاصرين منها فكان الهم ما نسبة الى الاخبار التي تروى لهم عن الائمة ع لا الاحكام
بالنسبة الى الفتاوى التي تروى لهم عن المجتهدين فانها بعد تنزل على عام مخصص ومطلق مقيد وحمل
بالوجه المقرر وقد تعارض بينهما وجه الجمع فيرجع بعد الاعمال الى الاقوى ويطرح الاخر ثم من تمكن من
ذلك في جميع الاحكام فاستعمله في الجميع ومنهم من يتمكن منه في بعض دون بعض فصار يعمل بما يتمكن منه وبما يعمله
الذين كانوا اقرب الى الائمة ع واذا اجتهدوا في تلك الاخبار كان مرادهم

في الكل او في جملة يستدل بها كما ان المقلدين في زماننا هذا اذا اجتهدوا في معرفة فتاوى المجتهد كان مؤدى اجتهادهم حجة في
حقهم وان عجزوا عن الاجتهاد في الكل او في جملة يستدل بها نعم فرق بينهما من حيث ان عنوان المجتهد بالمعنى المصطلح عليه لا يصدق
على المجتهد في معرفة فتاوى المجتهد بخلاف المجتهد في معرفة اخبار الثقات والائمة وهذا لا مدخل له في اثبات ما نحن بصدده
من اثبات الحجية وانما ثبت جواز العمل في زمنهم بتقريرهم لاهل زمانهم عليه وارشادهم اليه ثبت جواز مثله في حق من عداهم
لان حكم الله في الاولين حكم الله في الاخرين الا غير ذلك مما دل على الشركة في التكليف والجواب ان المجتهد في امثال زماننا
يحتاج في استنباط الاحكام عن مداركها الى اعمال ظنون لم يثبت اعمال المعاصرين لزمن النبي والائمة لها بل ثبت عدمه
كالترجيح في التعديل وتمييز المشتركات على قول الواحد او قول من عول فيه على قول غيره او على الشواهد الاستنباطية والامارات
الاستحسانية والحدسية وفي المتن على نقل لغوي غير معدل او من يعتمد في نقله عليه ومع التعارض على ترجيحات ظنية و
عند احتمال الطرو النقل او وجود الامارات الموجبة لرد المقبول او قبول المردود على اصالة العدم ولا ريب ان الموجودين في
الصدر الاول كانوا متمكنين من استعلام حال الراوي وتعيينه بالطرق المعتبرة في الشهادة وكانت الاوضاع معلومة
لديهم غالبا بطريق القطع لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا كثيرا ما يعثرون على القرائن والامارات الموجبة لكمال الوثوق
برواية الضعيف او عدمه برواية الثقة وحيث كانوا لا يعثرون بالامارات كان لهم وثوق بعدمها لحضورهم وقرب عهدهم
وبالجملة فاختلاف المدارك والامارات بيننا وبينهم قلة وكثرة قوة وضعفا اوضح من ان يحتاج الى بيان والجلي من ان
يطالب عليها برهان وح فجواز تعويل المتحري في ذلك الزمان على الامارات المتداولة بينهم لا يوجب جواز تعويله في زماننا
على الامارات المتداولة بيننا لان تقريرهم انما ثبت في حق ظنون خاصة فلا يتسرى الى غيرها وايضا فالذي يظهر ان
المتحري في ذلك الزمان ما كان يتعين عليه العمل بالاجتهاد بل كان مخيرا بينه وبين التقليد فكان يعمل بما يصادفه من
الرواية والفتوى كما يدل عليه اطلاق اية الانذار والظ من اصحابنا في المقام تعيين احد الامرين عليه اذ لا اقول ظاهرا بالتخيير فيكون ترجيح الاجتهاد تحكما محضا وكان الفارق ان العمل بالرواية في زماننا هذا قائم على استحضار مقدمات
يعجز عنها العامي الخامس ان قضية الاصل وعموم ما ورد من ذم الكفار على تقليد ابائهم كقوله تعالى ما يعبدون الا كما يعبد
ابائهم وقوله تعالى حكاية عنهم انا وجدنا ابائنا على امة وانا على اثارهم مقتدون حرمة العمل بالتقليد مطلقا خرج الغير المنكر
من الاجتهاد بالاجماع فيبقى المتحري بالنسبة الى ما يتمكن فيه من الاجتهاد تحت الاصل والعموم فيتعين عليه العمل بالاجتهاد
فيه اذ لا قائل بغيره والجواب ان التقليد كما يحرم عليه بقضاء الاصل وعموم اية الذم على التقليد بناء على عدم اختصاصها
بالعقايد والاصول كذلك يحرم عليه العمل بالظن بالاصل وعموم ايات الذم على العمل بالظن والعمل بالاجتهاد عمل بالظن كما
عرفت من تعريفه ح فكما يمكن التمسك بتحريم الاول على جواز الثاني اذ لا قائل معه بغيره كذلك يمكن التمسك بتحريم الثاني
على جواز الاول اذ لا قائل ايضا معه بغيره فيسقط الاحتجاج اذ لا مرجح لايق اية الذم على العمل بالظن بتناول التقليد ايضا
اذ المقلد لا يستفاد له من التقليد الا الظن فلا بد من تخصيصها على التقديرين فيبقى اية الذم على التقليد بلا معارض
لانا نقول جواز التقليد ليس منوطا بالظن بل من حيث كونه تقليدا ولو قدر حصول ظن به فمن المقارنات الاتفاقية التي
لا مدخل لها في جواز التقليد فلا يلزم تخصيص اية الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد السادس رواية ابي خديجة
عن الصادق ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه
ووجه الدلالة ان قوله ع شيئا نكرة في الاثبات فلا يعم والجواب ان الرواية ضعيفة بابي خديجة فلا تصلح الاستناد اليها والجبار بها
بالشهرة ممنوع كما عرفت مع امكان القدح في دلالتها باحتمال ان يكون من ثانية وان بعد او ان المراد بالعلم هنا العلم
الفعلي كما هو الظ فلا ينافي اعتبار ملكة الجميع كما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة من حيث تعليق الحكم فيها على الوصف اما
لاعتبار في نفسه كما يراه جماعة او لمساعدة المقام عليه حيث ان المقصود تعريف الرجل الذي يقع الرجوع اليه فاشبهت القيود
المذكورة قيود الحد في افادة الاحتراز والدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فان قلت يمكن حمل المعرفة في مقبولة عمر بن
حنظلة ايضا على المعرفة الفعلية كما هو الظ فيراد بالاحكام بعضها لتعذر الاحاطة بالجميع فيطابق رواية ابي خديجة ويتم حجة
على جواز التحري وذلك لدوران الامر بين التجوز في المعرفة او التخصيص في الاحكام وقد تقدم في تعارض الاحوال ترجيحات
التخصيص على غيره من انواع المجاز قلت حمل المعرفة على ملكتها القريبة منها حمل شايع وحمل الاحكام على الجنس او البعض المتداول
مثل عكس نواحيه فوافق القول بالتحري حمل بعيد وما يتوهم من انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص فليس على
اطلاقه بل يختص بالتخصيص المتداول على ان الخطاب المذكور متوجه الى الموجودين حال الخطاب وثبوت حجية ظن المتحري منهم
لا يستلزم حجية ظن المتحري من غيرهم كما بينا عليه مع ان العلم ظاهر في اليقين ولا يقين للمتحري في المسائل الظنية ما لم يثبت

حجية تلك

ذلك لان من استدل بالاجماع
في زماننا هذا على عدم جواز العمل بالرواية

بحجية ظنه بها فاثبات حجيته بالرواية وعدم وجوبها الفاضل المناصر عن هذا الاشكال بان اصحابنا قد استدلوا بها على حجية عن
خطائه على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه وظاهرها اعتبار العمل بالحكم كظاهر هذه الرواية والخطاب الشفاهي و
ان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشاركون معهم في اصل التكليف واستدل في حق الغائبين الرجوع الى العالم
بالاحكام تعيين عليهم الرجوع الى الظان بها فكما ان الظان بجميع الاحكام يقوم مقام العارف بالجميع المعتبر في رواية عمر بن
حنظلة كذلك الظان البعض يقوم مقام العالم بالبعض المعتبر في رواية ابي خديجة لان الاصل عدم العمل بالظن خرج ظن المجتهد
المطلق بالاجماع فيقوم مقام العلم ويبقى ظن المتجزي مندرجا تحت الاصل لانا نقول ان الاجماع وان انعقد على حجية ظن
المجتهد المطلق الا انه لا اجماع على تعيينه لوقوع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري او من له الطريقة الوسطى فذهب
الى كل فريق وكل من هؤلاء يخطأ طريقة صاحبه فغاية ما في الباب تعيين احد هذه الطرق بالظن فيكون حجية ظنه ظنية
على ان هذا خروج عن الاستدلال بالرواية وتمسك بالاصل والكلام انما هو على تقدير التمسك بها هذا مع ان اصحاب
الائمة لم يكونوا عاملين بجميع الاحكام بل كثيرا ما كانوا يعولون فيها على الظن كما يظهر من تعويلهم على خبر الواحد وعند
تعارض الاخبار على التراجيح الظنية فيتعين حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن ليتناول الرجوع اليهم في
ظنياتهم انتهى محصلا اقول المعروف بين الاصحاب الاحتجاج بهذه الرواية على كون الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى منصوبا
عاما واما ان ظنه يقوم مقام العلم عند تعذره فيجوز له العمل به فلم اقف على من يستدل عليه بهذه الرواية نعم
احتجاجهم بها على الامر الاول مع ملاحظة كون اكثر الاحكام في حقه ظنية وبايدل على التزامهم بالامر الثاني فلعل الفاضل
المذكور نسب ذلك الى اصحابنا مراعيا لهذا الاعتبار وانت خبير بما فيه اما اولا فلان الدليل على قيام رجوع المقلد الى
الظان مقام رجوعه الى العالم عند تعذره اما عقلي مبني على ملاحظة انسداد سائر الطرق عليه وبقاء التكليف او غير ذلك
ولا تعلق لهذه الرواية به وان اريد الاحتجاج بها على اثبات اصل وجوب التراجع الى العالم بالحكم ليترتب عليه وجوب
التراجع الى الظان به في امثال زماننا بقاعدة انسداد باب العلم وبقاء التكليف ففيه انه لا حاجة في اثبات اصل الحكم الى
التمسك بهذه الرواية الضعيفة والاعتذار عن ضعفها بالانجبار بالقبول بل الكتاب والاخبار المعتبرة والاجماع بل
الضرورة دالة على ذلك فكان الاحتجاج بها اسد واولى بل التحقيق ان الظاهر من هذه الرواية والظاهر انه هو الذي فهمه
الاصحاب منها انه نصب من كان عالما بالاحكام بالكيفية المقررة حاكما امر بالتراجع اليه في الحكومات والظاهر ان العلة
في عموم نصبه تعذر التراجع اليه غالبا وتعذر نصبه حكاما على الخصوص لكثرة الشيعة وتفرقهم في
البلاد وح فتسرية حكم النصب الى امثال زماننا اما من جهة مساعدة مساق الرواية على ذلك واستفادة العموم منها وان
قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهين كما في نظائر المقام او لتحقق العلة الباعثة على عموم النصب بل هو في حقنا اولى واما ان
ظنون المجتهد معتبرة عند انسداد باب العلم كلا او بعضا فهو امر اخر لا تعلق له بالقدر المنقول من الرواية نعم لها دلالة
منه اعتبار مطلق الظن بصحة الصدور او ظنون خاصة في ترجيح الاخبار المتعارضة وهذا القدر له تعلق بمحل البحث اما ثانيا
فلان الحكم الثابت بالظن الذي قام على حجيته قاطع كظن المجتهد المطلق قطعي ولا يقدح كونه ظاهريا لان اطلاق الحكم على الحكم
الظاهري حقيقة كما لو قطع ضرورة انهما ما حكم بهما الشارع في الواقع غاية ما في الباب ان حكم احد الحاكمين مسبب عن
خطاء المجتهد والاخر مشروط باصابته له والاحكام المسببة عن اسباب خارجية كثيرة كالنذور والكفارات ولا يمنع في
شمول الحكم لها توسع اصلا فلا فرق بيننا وبين المشافهين المعصومين في العلم بما يطلق عليه الحكم الشرعي حقيقة ثالثا عث
على صرف العلم والمعرفة في الروايتين عن ظاهرهما وبهذا يتضح بقاء الاعتراض وسقوط الجواب واما التمسك بالاجماع الذي اورده
على تعيين المجتهد المطلق فضعيف لان الاجماع منعقد على ان من كان له ملكة معرفة الاحكام واستنباطها عن ادلتها
المقررة على وجه يعتد به في عرف الصناعة واستجمع بقية الشرائط مجتهد مطلق يجب عليه العمل بما يعتقده في نظره اصوليا
كان او اخباريا او متوسط الطريقة اذ عند التحقيق لا فرق بين هذه الفرق الثلاث الا من جهة الاختلاف في جملة من
الطرق كمصير الاخبارية الى عدم حجية الكتاب والعقل وحجية جميع اخبار الكتب الاربعة وعدم الاعتداد بكثير من الادلة
الخفية ونحو ذلك ومصير الاصولية الى خلاف ذلك ولا ريب ان مثل هذا الاختلاف موجود بين كل فرقة من هذه
الفرق الثلث كاختلاف الاصوليين في حجية خبر الواحد وانواعه والاستصحاب والاجماع المنقول والشهرة والمفاهيم
ونحوه [illegible] الاختلاف الذي بينهم ليس باقل من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخباريين الا انهم لم يصطلحوا في هذا
[illegible] تسمية صاحب كل قول باسم مخصوص كما اصطلحوا هنالك وهذا لا مدخل له في مرحلة الحجية فاذكره من ان
فرق الثلث تخطأ الطريقة غيرها ان اراد انها تخطأه ولكن تقول بحجية نظره في حقه وحق مقلديه فهذا لا يدل على كون

كون الموضوع اجماعيا وان اولاتها تمنع من جهة نظر في حقه وحق مقلديه تمنع من الرجوع اليه فبطلانه غير خفي على العارف
بالطريقة ثم يقدح في بلوغ بعض الاجتهاد مرتبة الاجتهاد والاستنباط لعدم الاعتداد بنظره واستنباطه فيمنع من
الرجوع اليه ومثله قد يتفق بين الاصوليين ايضا وهو لا يخلو من الاشكال بالمقام بجهة القول بالمنع وجوه منها الحجة التي حكيناها
عن الماتنين من امكانه وهي الحجة المعروفة عنهم في المقام ولو ثبت لدلت على نفي امكان التجزي والتزام الماتنين به بعيد
وكيف كان فقد تقدم الجواب عنها مفصلا لطول الكلام باعادته ومنها استصحاب بقاء ما كان وظيفة قبل التجزي من التقليد
وان لم يقلد وباستصحاب الاحكام الثابتة في حقه بالتقليد للقطع بثبوتها قبله فيستصحب حال التجزي اذ لا قطع بارتفاعها
بروهذه الحجة مبنية على القول بحجية الاستصحاب ولو عند الشك في قدح المانع ولا يقدح فيه ما حققناه في بحث
الاستصحاب من ان الاستصحاب انما يعتبر بها اذا كان نفس اليقين المستصحب عادة او شرعا بقاؤه لولا طرو المانع او منع
الطارئ اذ يمكن القول بان المقام منه فان نفس يقين بثبوت التقليد او الاحكام الثابتة به شرعا بقائه الى ان يتحقق الرافع له
من البلوغ الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فيستصحب البقاء عند الشك في حصول الرافع لا يق انما انعقد الاجماع على
جواز تقليد غير المطلق والمتجزي فاذا زال الوصف زال موضوع الحكم الثابت بالاجماع وليس من مقتضى هذا الحكم بقاؤه
بعد زوال الموضوع حتى يجري فيه التمسك بالاستصحاب لانا نقول الذي يظهر من مقالة القائلين بجواز التجزي انهم
انما يقولون به من جهة قيام الدليل عليه وانه لولاه لاثرنا بقاء حكم التقليد في حقه فلا يكون لبقاء الوصف مدخل
في كون حكم التقليد عندهم مما من شانه البقاء لولا الرافع ولا يقدح كون مستندهم في الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل
على الخلاف هو الاستصحاب ان ثبت لان مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع من تحقق الاجماع على الوجه الذي
قررناه فلا ريب في تحقق الشهرة القوية القريبة منه عليه وهي مفيدة للظن فيكفي في اثبات المنع كما سنشير اليه هذا ويمكن
التنقيض على الاول بالمتجزي المتساهل عن درجة الاجتهاد المطلق بل قضية الاستصحاب هنا حجية نظره للشك في ارتفاعها
بالتساهل وعلى الثاني بالمتجزي الذي وافق نظره لنظر المجتهد اذا رجع المجتهد ولم يرجع ويمكن دفع الاخير بان ثبوت الحكم
من حيث التقليد غير ثبوته من حيث الاجتهاد ولا ريب في انتفاء الاول بالرجوع فيحتاج اثبات الثاني الى دليل ولا اثر
للاستصحاب فيه ويتوجه على عكس الدليلي عدم شموله لمن بلغ متجزيا اذ لم يجب عليه قبل البلوغ شيء منهما ليستصحب ولا
ينافيه القول باستصحاب التقليد في حق الصبي للقطع بارتفاعه بالبلوغ لوضوح تضاد الاحكام اللهم الا بالنسبة الى الاحكام
التي يستحب التقليد فيها للمكلف فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب مع احتمال عدمه بناء على ان الاستصحاب الثابت قبل
البلوغ مغاير لما ثبت منه بعده وان الخطاب المفيد لاحدهما مغاير للخطاب المفيد للاخر ولا سبيل في المقامين الى التمسك
بالاجماع المركب في طرد المنع لانقلابه بامكان التمسك به في طرد الجواز ومنع ان حجيته في الاحكام التي مبناها على الظن غير
ظاهرة كما بينا عليه في محله ومنها ان المتجزي غير عالم بالحكم الشرعي اذ لا قطع لنا بحجية مؤدى ظنه قطعا كالشك والوهم
في عدم الاعتداد به عقلا فشانه الرجوع الى المجتهد المطلق العالم بالاحكام لان ذلك وظيفة الجاهل ويشكل بمنع كلية
الكبرى اذ لا اجماع على رجوع مثل هذا الجاهل فان احتج بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون لتوجه عليه
اولا ان المستفاد من سياق الاية على ما ذكره البعض سوال العلماء او علماء اليهود عن كون الرسل الموحى اليهم رجالا
وعدم كونهم ملائكة كما كان يتوهمه بعض الكفار وثانيا ان اهل الذكر مفسر في اخبار اهل الذكر بالائمة على وجه يظهر منها
الحصر حتى استدل عليه في بعضها بان الله تعالى قد سمى نبيه ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا فاهل اهل الذكر فيجب تنزيل
الاية على ذلك لوقوع ظهورها في المعنى الاول ودعوى ان المستفاد منها على هذا التقدير او التقدير الاول وجوب
رجوع كل جاهل الى العالم في محل المنع وثالثا ان السائل كما يجاب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاميا كذلك يجاب بنقل
الرواية على تقدير كونه مجتهدا وليس في الاية ما يعين الاول في حق المتجزي مضافا الى ما مر من انه خطاب الى المشافهين
وقد عرفت الحال بالنسبة اليهم ووجود الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل مبنية على صحة
اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في جواز التجزي مبنية على صحة اجتهاده في المسائل لان جواز التجزي من جملتها
في بيان اخر يبتني حجية ظنه في جواز التجزي على حجية ظنه مطلقا وهي تتوقف على حجية ظنه في جواز التجزي ورجوعه في
جواز التجزي الى فتوى المجتهد المطلق يوجب خلاف الفرض اذ المقصود الحاقه بالمجتهد اولا وبالذات لا ثانيا وبالعرض و
الجواب ان المقصود صحة اجتهاده في مسائل الفقه وهي مبنية على صحة اجتهاده في مسائل الاصول غاية ما في الباب ان
يعتبر كونه مجتهدا مطلقا في مسائل الاصول ليعتبر اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ولا يلزم من كونه مجتهدا مطلقا في
الاصول ان يكون مجتهدا مطلقا في الفقه لتغاير العلمين نعم لو كان متجزيا في الاصول توجه اشكال الدور الى اجتهاده

لا يجوز

في جواز التجزي هذا ولقائل ان يقول لا نسلم حجية ظن من كان مجتهدا مطلقا في الاصول بالنسبة الى المسائل الظنية منها اما
لم يكن مجتهدا مطلقا في الفقه اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق ولان العمل بالظن حينئذ لا دليل عليه بالخصوص بعد
على انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولا دليل على ان من لا يكون مجتهدا مطلقا في الفقه مكلف بالبناء على حجية الادلة الظنية
او جواز الاخذ بمقتضاها نعم لو ثبت جواز التجزي في الفقه لزم منه جواز تعويله على الظن فيما يفتقر اليه فيه لكن يبقى معه اشكال
الدور بحاله ولا يخفى ما فيه فان ظنيات علم الاصول كظنيات العلوم العربية فكما يصح تعويل العارف بالعربية على الظنون المقررة فيها وان لم يكن له خبرة بعلم الفقه فكذلك الحال في الاصول ثم لا نسلم ان رجوعه في ذلك الى مفتي المجتهد
يوجب الخروج عن محل الفرض اذ المقصود اثبات جواز التجزي بالمعنى الذي كان كاسبا عند عليه اطلاق العنوان هذا وتحقيق
المقام ان المتجزي لو قطع بحجية ظنه تعين عليه البناء عليه كما انه لو قطع بعدم حجيته تعين عليه التقليد لكن يبعد فرض
القطع له في ذلك لاشتغاله ما يوجبه واختصاص الادلة من الجانبين فغاية ما يمكن فرضه في المقام حصول ظن له باحد الامرين
قيام ما يظن حجيته عنده عليه والتحقيق حجية هذا الظن في حقه لانسداد باب العلم عليه مع قطعه ببقاء التكليف فان ذلك
يوجب فتح باب الظن عليه فيعول على ظنه باحد الامرين او بدليله ان عثر به والعثور به والثاني وقد مر تحريره في بحث حجية خبر
الواحد وقد عرفت ما حققناه ويجيء اعادة التقليد في حق المتجزي بعد ويجيء اعادة جواز التجزي في حق
المجتهد المطلق التي اقل الادرجة التجزي قضاء لحكم الاستصحاب في حق كل منهما واما من بلغ متجزيا فقد عرفت تعارض
الادلة في حقه مطلقا او بالنسبة الى الحكم التكليفي وقضية ذلك التخيير في مورد التعارض ثم ان اصاب التجزي في فكره
وساعد نظره على ما ذكرناه بنى عليه والا فالاقرب عليه الاخذ بمقتضى نظره ولو عجز عن الاجتهاد في مسئلة التجزي تعين
عليه الرجوع فيها الى المجتهد المطلق لان ذلك وظيفة الجاهل العاجز ولا يجوز له العمل بالاجتهاد او التقليد فيما يمكنه
الاجتهاد فيه قبل المراجعة كما لا يجوز له ذلك قبل الترجيح فان قلد من افتى له بالتقليد قلد ولا اشكال وان قلد من افتى له بجواز
التجزي فالظاهر جواز تعويله على نظره فيترتب ما اخذ الحكم عنده من الاجتهاد والتقليد ويظهر من صاحب المعالم استبعاد ذلك
من حيث انه غير معروف وعلى تقدير ظهوره قال بجواز التجزي ان يفتي لمقلده به بل يتعين عليه ان يعين التقليد فيرجع قوله
بجواز التجزي الى ان المتجزي ان ساعده نظره واصاب فكره رجح جواز التجزي او لم يجوز له التجزي على تقدير اصابته اذ لا من
غير طريق التقليد ولو علم المتجزي بذلك ولو بظن معتبر عنده سقط عنه التقليد في ذلك وتعين عليه التقليد في الفقه
ابتداء الثالث في حجية نظره في حق غيره والحق عدم حجيته له بناء على حجيته في حق نفسه مع التمكن من الرجوع الى المجتهد المطلق
للاصل ويظهر من رواية ابي خديجة المتقدمة بناء على ما فهموا منها جواز المرافعة اليه في الحكومات وهو يستلزم جواز
المراجعة اليه في الفتوى ايضا فيما يظهر من الاصحاب لكن قد عرفت ضعف الرواية سندا ودلالة وعدم نهوضها دليلا وحجة نعم لو سأل
المجتهد المطلق الى المتجزي وقلد محال الاطلاق اتجه القول ببقائه على تقليده ما لم يرجع عنه للاصل السالم عن المعارض وفي بقائه
عليه مع رجوعه عنه حال المتجزي وجهان ولو دار الامر بين تقليد المتجزي او الميت قدم المتجزي لانه اقرب الامارتين لصيرورته
الى القول بحجيته قوله بخلاف الميت وكذا الكلام في المتجزي اذا دار الامر بين عمله باجتهاده او تقليد ميت وعلى هذا فقد
يجب عليه التقليد فيما يعتبر فيه بالنسبة الى غيره كما اذا سبق منه تقليد حي او قلد من ثبت عنده اجتهاده او عدالته
ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى غيره **فصل** يعتبر في المجتهد المطلق ان يكون متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
من مآخذها وذلك يتم بامور منها معرفة اللغة والنحو والتصريف لان من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان لا
يمكن معرفة معانيهما الا بالعلوم المذكورة فلا بد من الاطلاع عليها قدر ما يتوقف معرفة مواضع الحاجة منها عليه ولا يلزم
استحضار مباحثها المحتاج اليها بل يكفي تمكنه من الاستعلام ولو بمراجعة كتاب معتمد عليه ويدخل في معرفة اللغة معرفة
المعاني العرفية الثابتة في زمن النبي والائمة ثم هذا الشرط انما يعتبر غالبا بالنسبة الى امثال زماننا حيث اندرست اللغة
العربية وانحصر سبيل معرفتها في المراجعة الى الكتب المدونة واما بالنسبة الى العرب الموجودين في زمن النبي والائمة فلا
حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المحررة وكذا الحال في جملة من الشرائط الآتية ولو اريد بهذه العلوم غاياتها اشترك وجه
الحاجة بين الجميع وزاد بعضهم فيها معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي لها مدخل في معرفة المعنى
وتمييز الافصح عن الفصيح والفصيح عن غير الفصيح في مقام التعارض على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيرا ما يستغني مجتهدا
الذكي المتدرب في طرق المحاورات عن الرجوع الى العلم المذكور ومنها معرفة ما يتوقف عليه صورة الاستدلال من المباحث
المنطقية ليميز صحيح الدليل وفاسده ومنتجه وعقيمه وربما يقل الحاجة اليها لان الغالب في مقام الاستدلال صوغ الدليل
على الاول او القياس الاستثنائي وكلاهما منتجان الا نتاج فيندر موارد الاحتياج ومنها معرفة ما يتوقف عليه صحة

حجية الادلة من علم الكلام كوجوده تعالى وعلمه وحكمته وتنزيهه عن فعل القبيح والخطاب بما لا يفهم منه المراد مع عدم البيان ورسالة
الرسول وخلافة اوصيائه وعصمتهم وحجية اقوالهم وذلك لما بين في علم الكلام ولا يقدح في توقف الاجتهاد عليها توقف
الاسلام او الايمان على جملة منها اعدم المنافاة بين كونها اصول الاسلام او الايمان وكونها مقدمة للاجتهاد وغاية ما في الباب
ان يكون واجبة نفسية وغيرية عند وجوب الاجتهاد وهو ايضا لا يضر وعليه كما بنينا عليه في محله ولو علم هذه المباحث او ما
يحتاج اليه من مباحث المنطق من غير مراجعة الى كتبها او الى الطرق المقررة فيها جاز اذ المقصود مجرد تحصيل تلك التصديقات
باي وجه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام على معرفة بعض مباحث الامور العامة او الجواهر والاعراض كردّ القول ببقاء
الجواز بعد نسخ الوجوب باستصحاب بقاء الجنس بعد زوال الفصل وكردّ شبهة الكعبي ببقاء الاكوان مثلا الى غير ذلك لا ان
طريق التحاص منها لا ينحصر في ذلك ومنها العلم بالمباحث المحتاج اليها من علم الاصول وهي اكثر مسائله لان مقاصد الفقه
نظرية مستنبطة من ادلة مخصوصة فلا بد من تعيين تلك الادلة ومعرفة طرق الاستنباط منها وكلاهما نظريان قد وقع
النزاع في كثير من مباحثهما فيتوقف معرفتها على معرفة مداركها والعلم المتكفل لذلك علم الاصول وزعم جماعة من قاصري
الدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور مما لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه وتمسكوا عليه بشبهة ضعيفة
اقربها امران الاول ان الضرورة قاضية بوجوب العمل بما ورد في الشريعة من اوامرها ونواهيها ولا ريب ان من علم العربية فهم
المراد بتلك الاوامر والنواهي فيجب عليه العمل بها اذ الجهل بمسائل الاصول لا يصلح مانعا وعذرا لعدم دليل عليه الا ترى ان
العبد المامور بامر انما ترك الامتثال واعتذر بجهله بمسائل الاصول لم يكن عذره مقبولا عند مولاه ولا غيره من العقلاء
والجواب منع قضاء الضرورة بوجوب عمل كل عالم بالعلوم العربية حتى بالنسبة الى امثال زماننا بما ورد في الكتاب او
السنة المأثورة بمجرد الاجتهاد فيها والاستبداد وهل هذا الا مكابرة في مصادرة كيف والاصوليون مطبقون على
اعتبار شرط اخر بل شروط اخر فمن اين تحقق الضرورة مع مخالفة هذه الفرقة العظيمة مع ان جملة من مباحث اللغة
لا تحرر الا في علم الاصول فما الباعث على عدم الاعتداد بها مع انها من جنس بقية مباحثها التي اعترفوا بتوقف الاجتهاد
عليها واما التمثيل بالعبد فقياس مع الفارق اذ عرف المولى في حقه غير مستقر وطريق البلوغ الى مقصوده غير متكثر فلا مدخل
لعلم الاصول في الوصول الى مراده وتعيين لفظه ومفاده وليس الحال بالنسبة الينا كذلك فان تباعد الزمان وتعدد اهل
البغي والعدوان وتعارض ما وصل الينا من الاخبار واندراس جملة من الشواهد والاثار مع ما نرى من اختلاف الاقوال والتباين
الحال في كثير من الرجال اوجب في حقنا اخفاء الادلة وما لها من الشرائط المعتبرة وان علمنا بها على سبيل الاجمال فانه لا
يجدي في مقام الاستدلال فوجب علينا البحث عن تعيينها والاجتهاد في تحصيلها وتبيينها ولو فرض في المثال المذكور كون
العبد المامور ناشيا عن مولاه وانه كان المراد اياه بالاخذ بما يصل منه اليه من الاخبار والنصوص والترجيح بين ما تعارض
منها بطريق مخصوص فهذا العبد قد علم بجملة مما يحتاج اليه من المسائل الاصولية بطريق خطاب المشافهة ولو كان [illegible]
في حقنا لا كتفينا به ولم نحتج الى البحث واما ما دل على حجية اخبار الاحاد وطرق العلاج عند تعارضها في المفاد فمجملة الدلالة
غير منقحة الافادة لاسيما بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في تعيين الادلة وفي شرائطها المقررة المعتبرة كما لا يخفى على ذي
بصيرة او واقف على الطريقة وبه ينكشف الفرق بيننا وبين الحاضرين لمجلس الخطاب ومن في حكمهم فان حكمهم حكم العبد
المذكور في المثال فان قلت لعل الخصم لا يريد عدم الحاجة الى المطالب المذكورة في الكتب الاصولية بل عدم الحاجة الى النظر في
كتبه ومعرفة البيانات المودعة فيها ولا ريب ان معرفة تلك المطالب لا تتوقف على الرجوع الى تلك الكتب بل يمكن تحصيلها
من ممارسة العرف واللغة والاخبار المأثورة كما تداول عليه طريقة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان الاطلاع
عليها شرطا في الاجتهاد لزم عدم تحقق مجتهد فيهم وهو واضح الفساد من وجوه شتى مع ان الخيالات المتعلقة بتلك
المقاصد مما تتزايد بتطاول الزمان فلو كان العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم تحقق مجتهد في اصحاب تلك الكتب ايضا
لحدوث منالات لم يتنبهوا لها قلت لما كان العبرة في الاجتهاد على ما يظهر من طريقة الاصحاب وبعاضده اصالة الحرمة في
العمل بالفرق السالم عن المعارض غالبا باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عرفا وعادة فلا ريب ان ذلك مما يختلف باختلاف
الازمان ففي امثال زماننا لا يتحقق الاستفراغ الا بعد استقصاء النظر في علم الاصول والاطلاع على خيالات القوم
على قدر يحصل معه الوثوق ولا عبرة به عادة فان الذي يستنبط من العرف او الاخبار حكما اصوليا من غير مراجعة الى كتبه
لا يبعد ان يكون تلك مبنية الفساد في تلك الكتب بوجوه لو تنبه لها لاذعن بفسادها فلا يحصل له الوثوق به الا
بعد الممارسة والاستفراغ ولا يلزم الاحاطة بجميع الخيالات بل بما يحصل معه الوثوق والاعتداد والركون والاستناد عادة
فظهر سقوط الامر المذكور الثاني ان هذا السلم لم يكن بين اصحاب الائمة وانما احدثه علماء العامة ثم تسرى منهم الى اصحابنا

الامامية

الا ما يتوقف زمن الغيبة وخفاء الحجة وتولد ما من البدع المستحدثة والطرق الفرعية التي يجب البحث عنها في امر الشريعة وانه بالا
اليق في معرفة الاحكام والا لما اهمل بيانه اهل العصمة والجواب ان جملة من مباحث الاصول كانت واضحة في ذلك الزمان غنية عن
البيان كجملة من مباحث الامر والنهي العام والخاص والمطلق والمقيد لكونهم من اهل العربية والاستعمال عارفين بطرق المقال
مستغنين عن البحث والجدال وفي تلك المجال وتنقيحا ما يختص الحاجة اليه بالمتاخرين عن زمن الظهور كالبحث عن حجية ظن المجتهد
عند تعدد طريق العلم والطرق العلمية عليه ومنها ما يقل الاحتياج اليه ويندر التعويل عليه كمسئلة الحقيقة الشرعية وتعارض
العرف واللغة وربما كان في البيان الواصل اليهم ما يغني عنه وكفاية ومنها ما هو مشترك الحاجة بين جميع الفرق مبين
في كلام اهل العصمة كحجية الكتاب والسنة وجملة من المدارك الفقهية ووجوه الترجيح عند تعارض النقلة وحكم النسخ الوارد
في السنة او القرآن وتحريم العمل بالقياس والاستحسان الى غير ذلك مما يصادف المتتبع العارف والافدمون وان
اقتصروا على تدوين اخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم في علم الفقه وعلم الاخلاق الا ان المتاخرين عنهم لما خفي
عليهم جملة من الاحاديث وتزاحمت عندهم الافكار وكثر اليهم وصول الخلاف والاختلاف واحتاجوا الى تدوين
تلك المباحث في فن مستقل والبحث عن صحيح تلك الاخبار وفاسدها وذكر بقية الشواهد التي عثروا عليها والاخبار
التي تنبهوا لها واضافوا الى تلك المباحث مباحث اخر مست حاجتهم الى البحث عنها لعلم رجال بزاد تحريرا وتدقيقا و
يتزايد تنقيحا وتحقيقا ويكثر من جهة ذلك اشكالا ويصعب تحصيلا لتعميق الاعاظم فيه النظر وصرف الافاضل فيه الفكر حتى
انتهت النوبة الى جماعة قصروا عمرهم عن الوصول الى مبادي تلك الخيالات وانتهى نظرهم دون البلوغ الى نهاية تلك
التحقيقات وعظم عليهم الاعتراف بان فيهم قصورا فرموا به البرئ ظلما وعدوا وليت شعري كيف يجوز من الرافضة
دربة ومسكة ان يكون المباحث الدائرة بين النفي والاثبات بكلا شقيها فاسدة وباطلة وبالجملة فمن زعم ان علم الاصول
شطط من القول او فضول فقد قصر نظره عن الوصول الى حقيقته ولم يساعد وسعه على العروج الى ذروة معرفته
فجزعه دعاه الى الاعراض عما اهمله فهو كما قيل المرء عدو لما جهله وربما كان الباعث في حق بعضهم حب الانفراد والمهاب
المزعج عن تتبع التقليد بالوصول الى مقام الاستبداد ليكون مرجعا للعباد ومحلا للاعتماد ولقد اطال الكلام بعض
علمائنا الاعلام في ابرام النقض عليهم ونقض الابرام ولعمري ان وضوح المقام وظهور المرام يغني عن كلفة البحث لذوي
البصائر والافهام منها معرفة احوال الرجال ولو بالرجوع الى النقلة في الكتب المعتمدة لان اخبارنا المدونة في الكتب
الاربعة وغيرها ليست باجمعها معتبرة فيتوقف معرفة ما هو معتبر في نفسه وما ليس بمعتبر كذلك عليه كذلك يتوقف عليه معرفة
ما هو ارجح من حيث السند مما ليس كذلك في صورة التعارض ومن زعم من الفرقة المذكورة اتفاق اخبار الكتب الاربعة قطعية
الصدور عن الائمة وان التنبيه في تعارضها ليس الا التقية فلا حاجة الى العلم المذكور فقد جاء بما يخالف العيان ويكذبه
كل مستقيم الذوق والوجدان اذ مرجع كلامه الى دعوى القطع بعصمة النقلة في نقلهم عن الكذب والسهو والنسيان مع ما
يرى من كثرتهم واشتهار كثير منهم بقلة الضبط او بالفسق والعناد او تعدد الوسائط والطبقات في البين وتطاول
العهود والازمان وهل هذا الا بهت وعناد وتعام عن مسالك الحق ومنهج السداد ولا باس بالتنبيه على ما تمسكوا به على
ذلك وهي به عديدة واهية منها تعاضد بعض اخبارنا ببعض وفيه ان التعاضد الموجب للقطع مع قطع النظر عن
ملاحظة السند ما يندر حصوله في الاخبار جدا ونحن لا ندعي الحاجة الى علم الرجال بالنسبة اليه بل الى غيره ومنها
نقل الثقة العالم الورع له في كتابه المؤلف للارشاد وفيه ان اراد بالناقل الثقة المشافه للامام فبعد تسليم حصول
العلم باتصافهم كلا بالاوصاف المذكورة وحصول العلم بروايتهم ان كتبهم لم تصل باعيانها الى ارباب الكتب الاربعة
بل بواسطة النقلة وفيهم الفطحي والواقفي والكذاب ووضاع الحديث وغير ذلك مضافا الى اختلاف النقلة في نقل جملة
من كتب الرواة فذكر النجاشي في ابن ابي عمير ان نوادره كثيرة مختلف باختلاف الرواة وذكر في محمد بن عذافر ان
له كتابا يختلف الرواة فيه وذكر ايضا مثله في محمد بن الحسن بن الجهم وحسن بن صالح الاحول وحسين بن علوان و
ان اراد به مثل الكليني والصدوق والشيخ ففيه ان بينهم وبين الامام وسائط عديدة ولا علم لنا بعدم تعويل المتقدم
منهم على الرواية التي لا يعلم بصحة صدورها ان لم يعلم بخلافه مع ان عليه بذلك لا يستلزم علمنا به وكون النائب الارشاد
لا ينافي ظنيتها اذ لا محصل عن العمل بتلك الاخبار ظنية كانت او قطعية وهذه نظائرها اسانيدهم في كتبهم الاسناد كالمنة
الارسال ومع اعترافهم بظنيتها على ان هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن علم الرجال لاطلاع على
لا يخفى غالبا الا به ومنها توقيع الامام للرجال والامر بالرجوع اليه وفيه ان توقيعه
بسائط متعددة ولا علم لنا به صا لكن يجوز ان يكون من جهة [illegible]

لكن الرجل يستلزم الصحة عن الاشياء والتسوية بين ذلك لا يتحقق الا في حق ما قدمه من الرسائل ولا تحقق معرفة الاجماع
الرجال فكيف يستغني به عنه وقد اكون الراوي عن نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وذلك ان الاجماع المذكور منقول في
كتب الرجال فيتوقف معرفته على الرجوع اليها مع ذلك فهو منقول لخبر الواحد ولا يعلم به وقد وقع الاختلاف في تعيين
جماعة من اهل الاجماع كما يتوقف عليه في كتب الرجال على ان الظاهر من الاجماع هنا الحجية والاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن
قول المعصوم فلا يستلزم الحجية موردنا مشتاقا الى ان تصحيحهم لا يستلزم علمهم بصحة الصدور بل معناه حجية الوثوق
والاعتماد على الراوي او على الرواية التي صحت روايتها ولو سلم فلا يلزم من علمهم بصحة روايات جعل علمنا بذلك نصرفها
شهادة ارباب الكتب الاربعة بصحة الاخبار التي اودعوها فيها وانهم اخذوها من الكتب المعتمدة والاصول المعول
عليها ويتمان ما ذكر لا يدل على قطعهم بصدور تلك الاخبار عن الائمة بل انما يدل على صحتها عندهم وهي اعم من
ذلك وقد صرح الشيخ بان الرواية اذا كانت محفوفة بامارات الوثوق جاز التعويل عليها وان لم تبلغ درجة القطع
بما ظهر من الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه انه كان يعتمد على قول شيخه الحسن بن الوليد في تصحيح الروايات
وتضعيفها حيث نقل فيه عنه انه استثنى رواية محمد بن موسى الهمداني ثم قال وكنا لم نصحح ذلك الشيخ ولم يحكم بصحة
من الاخبار فهو عندنا متروك الشيء من هذا شانه في الصحيح والضعيف فاين هو من دعوى العلم بصحة الصدور ولو سلم
فالدلالة المذكورة ليست قطعية ولو سلم فلا يلزم من قطعهم بذلك قطعنا به ثم من الاخبار من وجه مقالة اصحابه
فحمل العلم في كلامهم على العلم العادي وفسروه بما يطمئن به النفس قال وهو يحصل باخبار الضابط المتحرز عن الكذب وان
كان فاسقا وزعم ان الاصولية لا ينكرون هذا المعنى لانهم يصرحون بانهم لفظيا وفيه ما فيه وتوضيح
المقام ان الاعتقاد قد لا يحتمل النقيض عقلا اما بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالنظر كقولنا العالم
حادث وقد لا يحتمله عادة كعلمنا بعدم انقلاب بعض الجبال التي شاهدناها ذهبا وعدم انقلاب اشهادها انسانا فمن
وان جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها من حيث امكانها كيف ونحن عالمون بصدق امثالها من الانبياء والاوصياء
في الازمنة السابقة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا بعدم وقوع ذلك في هذا الزمان الحاضر وامثاله قطعا لا يحتمل
النقيض عندنا وليس ذلك لغفلتنا عن ملاحظة امكانه في ذاته وامكان وجود اسبابه كما زعم بعض حيث ادعى
زوال العلم بعد التنبيه لذلك بل نجد انفسنا غير محتملة للنقيض بعد التنبيه لذلك ايضا فان الامكان الذاتي لا ينافي
الامتناع الغيري كما لا ينافي وجوبه وبالجملة فنحن قاطعون بعدم الانقلاب فيما مر للقطع بعدم حصول اسبابها قطعا
مستندا الى الحدس الناشي من ملاحظة الاحوال المعلومة والقرائن المكشوفة ومن هذا الباب علمنا بانا في الآن
الحاضر لسنا بغير الذي كان في الآن السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذاتي ومن جوز ذلك بالنظر الى
الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذاتي ووقوع نظائره فقد تاسوى ذلك بان هنيئة الا انه لا يكفيه وجود
القلادة وقد لا يحتمل النقيض ما دام المعتقد غير متفطن للنقيض او لما يوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب
علمنا ببقاء من فارقناه في الزمان الحاضر حيا صحيحا فاذا لاحظنا امكان موته فجاة او سقوط شيء عليه او نحو ذلك
لم نقطع ببقائه لكن كثيرا ما نذهل عن ملاحظة ذلك فنقطع ببقائه وقد لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به عرفا وان
احتمله عقلا وعادة كالمرتسم في الماء عند عدم وجود حائل على بشرته لا سيما بعد تجديده فان اهل العرف يحكمون بوصول
الماء الى تمامها ولا يعتدون باحتمال احتباس قليل من الهواء على بعض بشرته مانع من وصول الماء اليها وان امكن وقوعه
عقلا وعادة ولهذا يعتد الاعتداد بهذا التجويز من باب الوسواس وذلك ان تسمى مثل ذلك علما عرفيا وقد لا يحتمل
النقيض احتمالا يعتد به شرعا وان احتمله عقلا وعادة وعرفا وذلك كالشهادة فانه وان احتمل في حق الشاهد
الكذب بالاعتبارات الثلثة الا انه لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد بهذا الاحتمال في ترتب الاحكام عليها
وكذا الكلام في سائر الطرق الشرعية فان اراد الموجه المذكور ان اخبارنا عليه بالاعتبار الاخير فهو مما لا نزاع لنا فيه كيف
وهو قضية قولنا بحجيتها الا ان كلمات الاخبارية غير صالحة للتنزيل عليه وان اراد انها عليه بالمعنى الثالث فهو على
تقدير تسليمه غير مستقيم في حقنا قطعا حيث تنتهي للنقيض وجوزنا وقوع اسبابه مع ان الاخبارية لا يريدون
انها عليه بهذا الاعتبار فالتوفيق بهذا الوجه بين القولين حكومة من غير تراض الخصمين وان اراد انها عليه باحد
الاعتبارات الاخر فكابرة حلية وفي اخبار العلاج واعتبار العدالة في الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى المدعي التفقه ما
ينبه على فساده والنزاع على هذا التقدير معنوي وزعم بعض متاخريهم ان اخبار الكتب المذكورة ماخوذة من كتب او
اصول معتمدة معول عليها بين قدماء الاصحاب محفوفة بامارات الوثوق والصحة كما يقتضيه شهادة مصنفيها

[illegible]

[illegible] الاول المذكور للمصنف بقول
الاول والاصل كما ستاتي اخبار الحلال [illegible] لان قراءة من الكبرى [illegible] اخبارها [illegible] على التعويل
واليها المرجع [illegible] على تعويلها ومعتمدها والاعتماد على [illegible] جميع من تقدمهم من الشيعة الامامية
اقوم بات الكتب الاربعة كتب موثوقة عليها التعويل [illegible] الاصول [illegible] الاعتماد عليها [illegible]
حكم بصحتها [illegible] كثير منهم [illegible] ومن [illegible] المتقدمين [illegible] كثير [illegible]
ومن [illegible] المتقدمين [illegible] الكتاب [illegible] عليها [illegible]
يتعين علينا الفحص والاجتهاد [illegible] الاسناد [illegible] الدلائل [illegible] والامارات [illegible]
مفقودة [illegible] على حالها [illegible] الى [illegible] التعويل [illegible]
عول عليه [illegible] الكتب من الاخبار [illegible] التعويل [illegible] من الاحكام بل [illegible]
ليس [illegible] هذه الكتب خصوصية [illegible] جميع من [illegible] الاخبار [illegible]
وهذا راجع الى القول [illegible] المجتهد [illegible] من الاصول [illegible] الدلائل الشرعية من الكتاب
والاجماع والعقل [illegible] التمكن من تحصيلها [illegible] المستفادات [illegible]
واللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالاحكام [illegible] العلم بما عداها [illegible]
منها [illegible] معرفتها عليه [illegible] العلم به على [illegible] الحاجة [illegible] بعض [illegible]
المراجعة الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون غيرها [illegible] معرفتها عليه وكذا
لابد من العلم بمواقع الاجماع محققا ومنقولا ومواضع عدم الخلاف والشهرة [illegible] الثلاثة الاخيرة [illegible]
[illegible] على هذا القياس الادلة العقلية الا ان موضع بيانها علم الاصول [illegible] ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى
الاصول على وجه يعتد به عند اهل الصناعة من الفقهاء الماهرين وهي المعبر عنها بالقوة القدسية وتحصيلها اصعب من
تحصيل بقية الشرائط بل يتعذر في حق كثير من الناس بخلاف بقية الشرائط فانها قد تيسر لهم ولمعاشرة ارباب او المجادلة معهم
مدخل عظيم في حصولها كما نبه عليه الشهيد الثاني وكثيرا ما يتوهم فاقدها انه واجدها لتدارع النفوس في حسن الظن
بانفسها فينبغي المراجعة الى اهل الخبرة حذرا من الاشتباه والالتباس ولقد ترى في ابناء زماننا من ليس له اهلية تحصيل هذه
القوة فضلا عن حصولها له وهو يزعم بنفسه انه قد وجدها وظفر بها بل ربما يزعم بنفسه انه بلغ منها الدرجة القصوى وهو عنها
بمراحل لا تحصى وانما اعتبرنا في بيان هذه القوة ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اهل الصناعة احترازا عن القوة التي يتمكن
بها من الرد على وجه لا يعتد به عندهم فانه لا يكفي في صدق عنوان الاجتهاد واما وان انتفى بها صاحبها مع اشتباه الحال
عليه واعلم انه ان عرف الاجتهاد بفعلية الاستفراغ فلا اشكال وان عرف بملكته فقد يستشكل في المقام بلزوم اتحاد
الشرط والمشروط فان المراد بالملكة القوة والقوة التي يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول هي قوة الاستفراغ المذكور في
حد الاجتهاد واجاب عنه الفاضل المعاصر بان المراد بالملكة المعتبرة في حد الاجتهاد الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرائط
الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني تمكن قدر مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول وقد جزئيات الفقه الى الكليات
هذا كلامه والظاهر ان مراده بالملكة العامة الطبيعة المستقيمة وقد فسر القوة المذكورة عند بيانها بها ولا يخفى بعده فان استقامة
الطبيعة منشأ لتحصيل هذه القوة لا نفسها مع ان استقامتها امر فطري لا مدخل للكسب فيها كما صرح به بخلاف هذه القوة
فانها من الامور الكسبية كما مر من حصولها بالمجادلة مع ارباب او بالتحقيق ودفع الاشكال ان المذكور في الشرط قوة رد
الفروع الى الاصول ومرجعه الى التمكن من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله وظاهر ان هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن
من معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا عن اتحادها معه فان من لم يتحقق فيه حيث الاصيل ربما يحصل له
بمزاولة الفقه ملكة يتمكن بها من معرفة اندراج كل فرع تحت اصله ولكن لا يتمكن من معرفة حكم الفروع لعدم تمكنه من
تحقيق حكم الاصل وهذا واضح جدا ومنها ان يكون عالما بالجملة بعدد يعتد بها من الاحكام علما فعليا بحيث يسمى في العرف فقيها
كما في المجزي في العرف فانها لا يصدق ان عرفا بمجرد حصول الملكة الكلية بل لا بد معها من الفعلية المعتد بها عند اهل الصناعة
وهذا الشرط [illegible] بعض افاضل متأخري المتأخرين والتحقيق ان الملكة المعتبرة في الاجتهاد المطلق اعني الملكة الكلية
لا يحصل غالبا الا بالممارسة المستلزمة للفعلية المذكورة وكذا العلم بحصولها لا يحصل غالبا بدونها فهي طريق الى
حصول الملكة ومعرفتها غالبا لا شرط في الاعتداد بها نعم لا يبعد اعتبارها في صدق اسم الفقيه عرفا وبين صدق الفقيه

[illegible] على سبيل

على ما جهلوه كما في المجتبى بالنسبة الى نادر من المسائل عند من يعتد به وقد نبهنا على في هذا الفقرات عن اراد الفاضل المذكور
بهذا الاشتراط ما يرجع الى احد هذه الوجوه فلا كلام والا فتوجه المنع عليه جلي ونظير المنزه فيمن تحصل له الملكة المعتبرة وعلم
بها بالممارسة التامة او التامة مع طرآن النسيان بحيث لا يكون المعلوم له بالفعل الا قليلا من المسائل الفقهية والظاهر ان
اصحابنا المجمعون على حجية نظر صاحب الملكة المعتبرة وان تجردت عن الفعلية المعتد بها ثم ان لم يقطع باتفاقهم على ذلك او لم
نستفد منه القطع بحجيته فلا اقل من ثبوت الشهرة العظيمة المفيدة للظن القوي بحجيته مضافا الى مساعدة الاعتبار المستند الى
قضاء المناط به وهو كاف في اثبات حجية نظره لعظم بانه مكلف بالاحكام اما بطريق الاجتهاد او التقليد تعيينا او تخييرا
ولا علم ولا طريق علمي له ابتداء باحدهما فيتعين عليه التعويل في التعيين على الظن او الطريق الظني ولا ريب انه حاصل في جانب
الحجية ولا يتوهم ان هذا الظن معارض بظن التقليد المستفاد من الاستصحاب او بظن وجوب العمل بدليله لان الاستصحاب
لا يستلزم الظن لا سيما اذا قام على خلافه امارة وخصوصا اذا كانت قوية كما في المقام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي
اعتراه زوال الفعلية بل قصده الاستصحاب انه بقاء المجتهد واما دليل الاستصحاب فهو وان كان في حقه مظنون الحجية في
نفسه معلومها بالنظر الى دليل الاستناد الا ان مقتضاه الظن او العلم بحجية الاستصحاب عند عدم دلالة امارة او دليل
على خلافه وقد بينا في المقام قيام الامارة التي علم وجوب الاعتماد عليها بدليل الاستناد على الخلاف فلا يبقى ظن بجواز
العمل بدليل الاستصحاب فيه فلا يحصل العلم به هذا ولكن الاحتياط في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة بل مع تحصيل فعلية
الاجتهاد في رؤس المسائل المتداولة كما لوضعا للشهرة اللائحة من كلمات بعض الاصحاب كما عرفت هنا وفي مبحث المجتهد يندرج
في عموم قوله في المقبولة المتقدمة وعرف احكامنا الجميع محتملا انه فانه كما يحتمل ان يكون المراد بالمعرفة فيها ملكتها
فيصح حمل الاحكام على عمومه كما يحتمل ان يكون بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام ما تعهد بل انسب باهل
زمن صدور الرواية فان فقهائهم لما كانوا فقهاء بالعلم الفعلي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن الفقه مثالك تبنيا على مزاولة
شتى من العلوم بل على السماع من المعصوم او تتبع الاخبار والاطلاع على ما فيها من الاحكام مع فطانة يتمكن بها من رد
الفروع الى الاصول المقررة ويؤكد ذلك قوله ونظر في حلالنا وحرامنا اذ ليس المراد به قوة النظر والا لم يختص باهل العلم
بل النظر الفعلي فيكون المراد بالجمع المضاف فيه احد هذين المعنيين لاستحالة الحمل على العموم الحقيقي وبعد الحمل على الجنس
الصادق على الفرد الواحد لبعده عن العموم وانما اكتفينا في الاجتهاد بالملكة مع دلالة الرواية على ما قررنا على اعتبار
الفعلية لعدم انحصار دليل الحجية فيها ثم على تقدير ان يعتبر فعلية معرفة رؤس المسائل يلحق القطع بعدم قدح طرآن
نسيان البعض لشذوذه ودوام التذكر للكل غالبا واما على تقدير اعتبار فعلية جملة يعتد بها فالظاهر اعتبار بقاء الفعلية وعلى
هذا فجمع المجتهد بين الاعتبارين كمال الاحتياط واعلم ان الحكم والفتوى مقصوران على مقام الفقاهة وهو مقام العلم بالحكم
واضحا كان الحكم المعلوم او ظاهرا فرجعهما في الاول الى بيان الواقع وفي الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد
الحكم والفتوى الا بعد العلم بكونه مجتهدا وان كل مجتهد مكلف بالقول بمؤدى نظره فالعلم بالامرين شرط في حجية نظره
ظاهرا لا في صدق عنوان المجتهد عليه وكما يتوقف جواز حكمه على علمه بالامرين كذلك يتوقف جواز تقليده واعتبار حكمه على
ذلك فان التقليد اخذ بمعلوم ان المجتهد وان استند الى الظنيات ومثله لزوم حكمه في المرافعات وعلى هذا فلو قطع المقلد
باجتهاده من شك في اجتهاد نفسه لم يجز له الاخذ بظنياته وكذا لا يجوز تقليده في ظنياته التي لا يقطع بحجيتها وان قطع المقلد
بحجيتها افضله انما خالف الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم ومن هنا يظهر ان المجتهد لو ادى نظره الى عدم حجية ظنه
لم يجز له ان يرى حجية ظنه ان يقلده في ظنياته واعلم ايضا انه كما يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادى اليه نظره كذلك يجوز للمقلد ان يفتي بما علم
به بطريق التقليد اذ لا يزيد مفاد الفتوى على الاخبار والعمل بالحكم الشرعي لكن في جواز قبول غيره عنه اشكال واما القضاء
والحكم بين الناس في منازعاتهم فذلك منصب الفقيه المستجمع للشرائط فلا يجوز للعامي ان يتصدى ذلك وان علم بحكم الواقعة بطريق
التقليد وهذا موضع وفاق بين الاصحاب على الظاهر وقد حكى عليه الاجماع غير واحد منهم حتى ان الشهيد الثاني في كتاب القضاء
من الروضة نقل الاجماع على ذلك في مواضع ثلثة ويدل عليه بعد الاتفاق ونقل الاجماعات الاصل السالم عن المعارض مضافا
الى رواية عمر بن حنظلة والى خبر بحة وامثالها الدال صريحا على جواز المحاكمة الى الفقيه المستجمع للشرائط وبالفحوى على المنع من
التحاكم الى غيره ويؤيد ذلك رواية السكوني المعروفة ومن العجب المجاهد ما نقله الى بعض افاضل الاصحاب عن الفاضل المعاصر
من عصر الشيخ من انحصار المقلد للقضاء مستدلا بان النبي صلى الله عليه وآله بعث معاذا قاضيا الى اليمن ولم يكن مجتهدا لقول
النبي صلى الله عليه وآله المذكور بل من المقصود اذ من الواضح ان معاذا وامثاله لم يتولوا ياخذون الاحكام من غيره ثم حاشى
سلسلة تلميذ ويقضون بها بل كانوا يقضون بما استفادوه من الكتاب والسنة مع كونهم متمكنين من رد

فروعها الى اصولها ولا نعرف بالجهد والقيد الا هذا القدر ثم لو سلم عدم ثبوت الاختصاص فلا سبيل الى اثبات التعميم غاية الامر اجتماع
الامرين وقضية الاصل وما مر من الوجوه الاقتصار على مورد اليقين فصل لا خلاف في عدم تصويب المخطئين في
العقليات مطلقا بمعنى عدم مطابقتها لما هو جهة للواقع لا دائرة الى وقوع المناقضة بين او المنافيين في الواقع ولا فرق في
ذلك بين ما تعلق منها بالشرعيات وبين ما لا يتعلق بها وان اختلفوا في تاثيم المخطئ منهم في الاول كالمخطئ في اصول الاسلام
فالاكثر على ان المخطئ فيه ماثوم وخالف فيه الجاحظ وابو عبد الله العنبري فذهبا الى نفي الاثم احتج الاولون بانه مكلف
بالعلم بدليل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد ان يكون قد نصب عليه دليل قاطع والا لكان تكليفا بالغير الواقع
عليه منهم مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف واعترض بان الخطاب الاتي الى الرسول وهو يوجد عقله وقوة حدسه متمكن
من تحصيل العلم ولا دليل على تعميمه الى غيره واجيب بان اية التاسي دليل على تعميم الحكم الى غيره وفيه تشكل بان حكم التاسي
انما يثبت في حق الفاذ كما في غيره من الاحكام والمقصود اثبات حصول القدرة بالاية والبرهان لا الزعلية ولو احتجوا
باطلاق قوله تعالى امنوا بالله ورسوله ونحوه مما يدل على وجوب الايمان مطلقا كان اولى واولى من ذلك قوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا حيث يدل على تقصير غير المهتدي في المجاهدة والاظهر ان يحتج على ذلك بانا نرى ادلة
المعارف الخمس بالوجدان والعيان واضحة جلية بحيث لا يكاد يشتبه الحال فيها على منصف سليم فطرته عن الفساد وقريحته
وهو قضية الحكمة الالهية الداعية الى خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والنواميس الدينية فان ذلك
لا يتم مع خفاء البرهان المتوصل الى الايمان والاذعان مع ما نرى من قصور اكثر الناس عن ادراك المدارك الخفية و
تحصيل المطالب الدقيقة وعلى هذا فالمخطئ مقصر لا محالة لكنه لا يكون اثما الا اذا تعلق التقصير ولو بطريق التجويز و
الاحتمال كما هو الغالب واما المختلفون في الاحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية فان كان عليها دليل
قاطع فلا خلاف في تخطئة المخالف فيها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل كانت المسئلة اجتهادية فقد اطبق اصحابنا
الى عدم اصابة الكل فيها ايضا وخالف فيه جماعة من مخالفينا فقالوا باصابة الجميع ومرجع النزاع الى انه هل لله تعالى
في كل واقعة لا قاطع عليها حكم مخصوص يجب على المجتهد ان يطلبه ويبذل وسعه في تحصيله فان اصابه فقد اصاب
والا فقد اخطأ او لا بل الاحكام تابعة لارادة المجتهدين فما ادى اليه انظارهم واشتهى اليه افكارهم فهو
حكمه تعالى في حقهم واما الثاني الاول فلا يتصور فيهم مخطئ اصلا وتصويره هذا على تقدير عدم قيام قاطع على الواقعة اصلا واما
على تقدير قيامه عليها في الجملة كالاجماع المركب بناء على حجيته كان المستفاد منه ان حكم الواقعة عند الشارع مغاير
لما يخالفه من غير تعيين لما يخالفه وح آل الامر في التعيين الى نظر المجتهد ويكون مصيبا فيه ولو ادى نظره الى ما يخالفه
كان مخطئا ثم اختلف القائلون بالتصويب فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة حكم الا ما ادى اليه
لو كان حكم الشارع فهو الحكم بمقتضاه يعني مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا اقرب الى القول الاول بالتخطئة اذ ربما كان
راجعا اليه ومنهم من انكر ذلك ايضا ثم من المخطئة من ذهب الى ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا قد نصب عليه دليلا
قاطعا واختلف اصحاب هذا المذهب في المخطئ فيه فذهب كثير منهم الى ان المخطئ فيه يعذر بذل وسعه واعمال نظره معتقدا
ونقل عن بشر المريسي انه مستحق للعقاب وذهب بعض المخطئة انه ما من واقعة الا وفيها حكم معين وانه ما من حكم الا
وقد نصب عليه دليل اما حجة قاطعة او امارة ظنية وان المجتهد لم يكلف بالاصابة في الظاهر لخفاء الطريق وغموضه
قال قوم هو مامور بطلبه فان اخطأ فعليه اثم لتقصيره في الطلب وقال اخرون انه مامور بالعمل بمقتضى ظنه وانه لا اثم عليه
على معذورية المخطئ فيه بل صرح كثير منهم بان له اجرين وللمخطئ اجر واحد لما اشتمل عليه الكتاب والسنة والتحقيق ان
الله تعالى في كل واقعة حكما معينا مخزونا عند اهله وهم اهل العصمة والمجتهد اذا كان فقد اصاب الواقع [illegible]
[illegible] في خطائه بعد بذل وسعه وان كان عليه دليل قاطع اذا الوصول اليه لو لم يكن [illegible] قاطعا او لو لم يكن [illegible]
وامر لا يلزم ان يكون عليه دليل ظني في الظاهر فضلا عن القطعي لما [illegible] الخطئ [illegible] بناء الاصابة
على ذلك وقد تقرر في محله انه حجة قاطعة لكشفه عن سنن الله تعالى عن قبل الحجة [illegible] الصادرة [illegible]
[illegible] وقد نقل عنه ذلك بطريق متواتر او [illegible] وامكان ان يكون [illegible] استفهام [illegible]
[illegible] اهلية الاجتهاد [illegible] الفقر [illegible] عن [illegible] مخالفينا [illegible]
[illegible] الباء [illegible] الاجتهاد [illegible] الاصابة [illegible]
[illegible] الاصابة [illegible]

[illegible]

[illegible] الاجتهاد [illegible] الاجتهاد [illegible] الاجتهاد [illegible] الاجتهاد [

عليه بما اقتضاه الواقع مع ان خطأه ثانيا فما اجمل وهو ان خبر ما يتوقف الشرائع في حقه القصد فيه ليس الخبر بخالفه
ليس من لوازمهما الذاتية بل من لوازم الوجوه والاعتبار كالعلم والجهل فعلم يقبح الخبر في حق من اعتقد حسنه وحسن
القبيح في حق من اعتقد حسنه فيصح في المقام ان يحسن الفعل بالخطأ ويقبح الجهل بكونه خطأ ويقبح الفعل بالصواب عند الجهل
بكونه صوابا فيصح حكم الشارع في الاول بوجوب الفعل وفي الثاني بحرمته وما قال اصحابنا كما هو مذهبهم لهذا
فلو كان بعضهم يخطئ الاصل الهندي في مباحثه لان الفعل يتبع حكمه ثم ان الجواب بعد تسليم الرواية وارادة
الهندي منها ان الامر اعتبار في الاعتقاد الشرعي سواء كانت ظاهرة او واضحة ولا ريب ان من جملة ذلك
الوظائف المدلول المفردة كالشؤون الاخبارية فلا حاجة منها الى الاستدلال ويمكن ان يحتج على التعميم بوجوه
نقلية وعقلية وان اعترض على من يتبعه عليها فالنقلية كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان نفي مبنية التكليف عند
الايتاء يتناول نفيه بنوعيه من الظاهري والواقعي وكقوله رفع عن امتي تسعة الى قوله وما لا يعلمون فان الظ من
رفع ما لا يعلمون رفعه بالكلية ظاهرا وواقعا وكقوله لا تكليف الا بعد البيان فان المستفاد منه نفي التكليف عند عدم
البيان مط وكقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان الظ منه انه مطلق اي مباح ظاهرا وواقعا حتى يبلغ النهي واما
العقلية فلان التكليف لا يرجع الى فعل اختياري يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة وجب علم ان المكلف
يعلم به لا فائدة في وضعه ولا اثر في حقه فلا يصدر ان ثم التكليف لغاية الامتثال والحث على فعل الجميل وترك القبيح
لا يتصور ترتب شيء من ذلك على تقدير عدم العلم ولان التكليف عند الامامية مشروط بالقدرة على الامتثال وحيث لا علم
لا قدرة على الامتثال فينتفي التكليف لان المشروط عدم عند عدم شرطه ولان الامر بالشيء المشروط مع علم الآمر والمامور
بانتفاء شرطه ممتنع عند معظم الاصوليين والمقام منه اذ المقدر علم الامر بعدم علم المامور به وعلم المامور بعدم علمه
مما خالف مؤدى نظره على تقدير ثبوته واضحا والجواب اما عن الوجوه النقلية فان التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا
بل تكليف شأني فتسميته تكليفا مجاز في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا فنفي التكليف في الاية
انما يتوجه الى التكليف الفعلي دون الشأني اذ عموم النكرة المنفية عند عدم القرينة مقصور على افراد مدلولها الحقيقي
والظ من رفع ما لا يعلمون عن الامة رفع الاحكام الفعلية عنهم فلا يقتضي رفع الحكم المشروط بفعلية بعلمهم وكذا نفي التكليف
عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا يدل على نفي التكليف المشروط بوصول البيان كيف وقضية الاستثناء
ثبوته عنده وكذا اباحة الاشياء عند عدم بلوغ النهي لا يفيد اباحتها عند بلوغه بل مفهومها اشغالها عنده وبالجملة
فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا على الجزم بشرط علمه به وليس في هذه الوجوه ما
يدل على نفي ذلك واما عن الوجوه العقلية فاما عن الاول فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا مطلقا بل مشروط بعلم المكلف
به بحيث لا علم لا تكليف لكن شأنية التكليف متحققة في حقه اذ ليست شأنيته مشروطة بفعلية العلم بل بشأنيته وهذا
التكليف الشأني لازم لما دل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط لزم منه ثبوته
في حق الفاقد للشرط مشروطا بكونه واجدا له فلا حاجة الى وروده في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو
العبث وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا اذ التكليف المشروط بفعلية العلم انما هو التكليف الحقيقي اعني التكليف
الفعلي دون مطلق التكليف واما عن الثالث فبان البحث هنا عن الاوامر الاستقلالية دون اللازمة على وجه التبعية
لخطابات اخر وتوضيح ذلك ان الشارع اذا اراد من العالم بالاحكام العمل بحسب مقتضياتها فقد اراد ذلك من الجاهل بها
ايضا بشرط علمه بها بمعنى ان الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك المقتضيات مرادة منه ايضا فان قلت العلم شرط من شرائط
التكليف كالقدرة فاذا كان التكليف المشروط بالعلم عند عدمه تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا لكان التكليف المشروط
بالقدرة عند عدمها تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا فيلزم ان يكون الحج مثلا واجبا واقعيا في حق العاجز او غير المستطيع
وغير واجب عليهما في الظ مع ان فساده ظ قلت ليس التكليف المشروط بانتفاء شرط كان عند عدمه تكليفا واقعيا و
انما هو التكليف المشروط بالعلم عند عدمه فقط فان لشرط العلم خصوصية يمتاز بها من بين الشرائط ببعض الاحكام
كصدق فوات الفعل في حق فاقد بخلاف فاقد بقية الشرائط فيثبت القضاء ان كان لفواته قضاء كما في الصلوة ولا يلزم
مما حققنا في تفسير التكليف الواقعي ان لا يتعين في الواقعة حكم واقعي فظ الى ان كل حكم من الاحكام لو فرض علم المكلف اي
قطعه به ولو بطريق معتبر عنده لكان ثابتا في حقه مثلا يصدق ان صلوة الجمعة واجبة في حق المجتهد بشرط علمه بوجوبها
ومحرمة بشرط علمه بتحريمها وهكذا وذلك لانا نعتبر العلم شرطا في ثبوت التكليف الواقعي لا سببا له وهو في غيره سببا لا
شرط وتحقيق ذلك ان احكام الشرع تابعة لحسن تشريعها وهو قد يستند الى جهة علم المكلف به وقد يستند الى جهة اخرى مشروطا

[illegible]

[illegible] وسائر مسائل العقود والايقاعات [illegible] عقد او ايقاع بصيغة فرعي صحيح ثم رجع مجتهد على صحة او استحباب [illegible]
بقاء الملكية والزوجية والبينونة والحرية وغيرها [illegible] ومن هذا القبيل حكم الحاكم والفقهاء ان عدم انفساخه بالرجوع موضع
وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فرع عليه الحكم وعدمه فمن الاول ما لو ترافع الى المتعاقدان بالفارسية في النكاح
فحكم بالزوجية او في البيع فحكم بالنقل والملكية فان حكم فقيه التي يتفرع على الحكم رجوعه ذلك العقد يجب بعد الرجوع
ومن الثاني ما لو ثبت عند المتعاقدين بحجة ان يقول الحاكم بحليته فترافعا اليه فحكم بصحة العقد فاشتغال الذمة الى
الشرعي ثم رجع الى القول بالتحريم فان الحكم بصحة العقد واشتغال الذمة الى الثاني يبقى بحاله ولا يبقى الحكم بحليته في حق الشرعي
بحاله وهكذا وقد يتخيل ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل لاقاه نجاسة ثم رجع لم ينتقض حكمه بالطهارة
بالنسبة الى ذلك الماء للاجماع على ان الحكم لا ينتقض بالرجوع وهو غير جيد لان المراد بالحكم هنا ما يتعلق بالاتفاق في
المرافعات ولهذا لا يلزم متابعته في الحكم بالطهارة ولو كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظ تغير الحكم
بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكره ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه وغيره او على طهارة شيء كفرة الجنب
بعرقه فلاقاه ثم رجع بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده او على عدم تحريم الرضعات العشر ثم رجع من ارضعته
ذلك ثم رجع بنى على تحريمها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على
اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظيره في ذلك بالنسخ واما الافعال المتفرعة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق فهي
في الحقيقة اما من مختصات عنوان الموضوع كالملاقاة او من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والعقد فلا اثر لها
في بقاء حكم الموضوع وبتمامها امكن التمسك في بقاء الحكم في هذه الصور بلزوم الحرج وارتفاع الوثوق في العمل الا ان ذلك
مع انتفائه بصورة الجهل والنسيان والتعويل على الظواهر التي ينتقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بمجرده دليلا
اما الاول فلان الحرج المقتضي لسقوط التكليف قد يكون شخصيا فيدور سقوط التكليف به مدار ثبوته وقد يكون نوعيا
وهذا وان لم يكن سقوط التكليف به دائرا مدار ثبوته لكن يعتبر تحققه في النوع غالبا والا فمن تكليف الاوقات تحقق الحرج
على بعض تقادير واشتغال الذمة في المقام معلوم واما الثاني فوجه استحسانه لا ينهض دليلا وانما تمسكنا بذلك في
المقام السابق على وجه التأييد لا الاستدلال وما قررنا يتضح الحال فيما لو بنى في الفروض السابقة على التحريم او الفساد
ثم رجع فانه بنى على مقتضى رجوعه لكن لا يبعد القول ببقاء حكم عمله السابق اذا كان مما يعتبر في وقوعه الاخذ بالاجتهاد
كما لو بنى على تحريم حيوان فذكره ثم رجع امكن القول بتحريمه لا من جهة بقاء حكم الموضوع بل من جهة ان التذكية صدرت
منه حال عدم الاعتداد بها في فتويه في التحليل فلا يعتد بها بعد الرجوع للاصل وكذا لو عقد على من يحرم عليه في مذهبه
ثم رجع فلا يستحلها بذلك العقد واما لو بنى على الفتوى ولكن لم يبن عليها في خصوص الواقعة اما لعدم علمه بها او لعدم
تذكره فيها للفتوى كما لو تزوج بمن ارضعته عشر رضعات وهو يقول فيها بنشر الحرمة او بعدمه ولم يعلم بالواقعة او لم يتذكر
لفتويه فيها الا بعد الرجوع ففي البناء على مقتضى الفتوى السابقة وعدمه وجهان مبنيان على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد
هل يثبت في حق صاحبه مطلقا او مع بنائه في مواردها عليها فيعتبر علمه بها مع تذكره لفتويه فيها والثاني اقرب اقتصارا
فيما خالف الاصل على موضع اليقين وتمامه يؤيده او يدل عليه ان الاحكام الثابتة بالاجتهاد احكام ظاهرية وهي لا تثبت الا مع
الجهل والغفلة وما قررنا يظهر حكم التقليد بالمقايسة فان المقلد اذا رجع مجتهده عن الفتوى او عدل الى من يخالفه حيث
يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد وادى نظره الى الخلاف فانه يتصور في حقه الصور المذكورة ويجري فيه الكلام المذكور
تتمة اذا افتى المفتي المقلد به بحكم ثم رجع ففي وجوب اعلامه اياهم بذلك وجهان بل قولان يدل على الوجوب
ظاهر قوله تعالى فلينذروا قومهم وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وان في ترك اعلامهم اغراء
لهم بالجهل وترك لهم فيما هو باطل عنده ويدل على نفيه الاصل واستناد المقلد في عمله الى طريق شرعي وهو استصحاب
عدم الرجوع فلا يجب ردعه كما لو قلد مجتهدا خرج الخلاف في المذهب وجريان طريقة السلف على الظن على خلاف ذلك وتعذره
غالبا لانتشار المقلدين ولو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان فيجب الاعلام بقدر الامكان وبين ما اذا لم يقطع به
فلا يجب كان قريبا ثم ما يقع من المقلد بين رجوع المفتي وبين علمه برجوعه مما يأتي به على وجه التقليد السابق هل
يلحق بما لو وقع منه قبل الرجوع او لا وجهان وقضية الادلة التي قررناها في المبحث السابق تعيين الاول ولو سهى المجتهد
في تعيين فتوى نظره فعمل بغيره لم يعتد به مطلقا لحكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد ولعدم
كون السهو من الطرق المعتبرة وكذا لو سهى المقلد في الحكم الثابت في حقه بالتقليد ومثله ما لو سهى في اصل الاجتهاد او
التقليد لا يتعين على المقلد ح ان يأخذ بقول من يوافق زعمه السابق للاصل الفصول في التقليد مقدمة التقليد في اللغة

اللغة تعليق القلادة في العنق وعرفوه عرفا بالاخذ بقول الغير من غير حجة وينبغي ان يراد بقوله فتويه في الحكم الشرعي
ولو لدليل لكان اولى فان هذا هو المعنى المتداول في العرف والبحث عنه في المقام وقد يطلق التقليد على الاخذ بقول
الغير في الموضوع الشرعي كقول الفقهاء الاعمى يقلد في معرفة الوقت والقبلة ولعله مجاز في المعنى المتقدم وعليه فيخرج
الاخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم ايضا فان شيئا من ذلك لا يسمى تقليدا قال المقصد بعد ذكر التعريف
المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول والاجماع ولا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى الشاهد تقليدا لقيام
الحجة على ذلك كله ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة انتهى ملخصا اقول قولهم في الحد من غير حجة معناه
من غير حجة على القول كما هو الظاهر لا على الاخذ كما زعم المصنف على ما يظهر من تفريعه وعلى هذا فلا اشكال في دخول اخذ
العامي بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله من غير حجة على قوله وان كان له حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقوله لان برهان
العصمة حجة على صحة قوله كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايضا ومثله الكلام في الاخذ بقول الامام بل كل من ثبت عصمته
وبقول المجمعين على طريقة اهل الخلاف لا يقال يجري مثل هذا البيان في اخذ العامي بقول المفتي فيلزم خروجه ايضا فانه
ما دل على وجوب اخذه بقوله دل على ثبوت فتويه عليه بمعنى انه حكم الله في حقه ولو ظاهرا فيكون له حجة على القول
ايضا لانا نقول انما يثبت قول المفتي على العامي ويصير في حقه حكما شرعيا بعد اخذه به فهو باخذ ما لا دليل عليه حال
الاخذ وان قام عنده الدليل عليه بعد بخلاف الاخذ بقول المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على صحة
قوله سواء اخذ به ام لا وكذا الاخذ بحكم الحاكم وقول الشاهد واخبار ذي اليد وما اشبه ذلك فان ما دل على حجيتها دل
على ثبوت مقتضاها في الظ اخذ به او لم يؤخذ ويمكن اخراجه عن الحد ايضا بتفسير القول بما ذكرناه هذا واستشكل
الفاضل المعاصر بعد البناء على ما ذكره المصنف في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بانه ان اريد
الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يجز فيهما وان اريد الاخذ به مع الحجة جاز فيهما ثم تفصى عنه بحمل التقليد هناك على
معنى اخر وهو الاخذ بقول الغير مجردا عن اعتبار التقيدين وقد اتضح لك ضعفه مما قررنا واعلم انه لا يعتبر في ثبوت
التقليد وقوع العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه ولئلا يلزم الدور في العبادات من
حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على
وقوعها كان دورا نعم يعتبر العمل في لزوم حكم التقليد ان قلنا بجواز العدول والا لزم حكمه مطلقا هذا وقول العلامة
في بيان التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة بيان لمعناه اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه واطلاقه على
هذا شايع في العرف العام **فصل** لا ريب في جواز التقليد لغير المجتهد في الفروع مع عدم حضور المعصوم في مجلس
التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام وانسداد طريق تحصيلها في حق غيره بغير طريق التقليد غالبا وجريان طريقة
السلف عليه من غير نكير ولان في امر الكل بالاجتهاد حرجا على الانام والزاما بما فيه اختلال بالنظام ولعموم قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كما نص عليه جماعة وقد
مر الكلام فيه ولقوله تعالى في اية النفر وليتفقهوا ولينذروا قومهم المتناول للانذار بطريق الفتوى ايضا وللاخبار المستفيضة الدالة
عليه صريحا وفحوى فمنها قول ابي جعفر لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في
شيعتي مثلك ومنها انهاك عن خصلتين الى ان قال وان تفتي الناس بما لا تعلم ومنها اياك ان تفتي الناس برايك في
منها من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة والعذاب ومنها من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و
المحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما يدل على جواز الفتوى وقبولها من اهلها وربما خالف في ذلك شرذمة شاذة
فحرموه واوجبوا على العامي الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فان ساعد لغته على معرفة
مدلولهما والا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته واذا كانت الادلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع
بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع يذكر له اخبار العلاج على حده ملخصا ولو احتاج
الى معرفة حال الراوي ذكر له حاله وشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى امثال زماننا مما يستغنى لوضوحه عن
البيان لظهور عدم مساعدة افهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام هذا الوجه مع عدم مساعدة اكثر اوقات
العامي على تعلم سبيل مما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا دليل على حجية ظن العامي من الادلة المنقولة اليه و
الايات الدالة على حرمة التقليد معارضة بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن مع انها واردة في التقليد الذي لا دليل
على جوازه وهو تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تعالى قل اولو كانوا لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واما رواية التقليد
فلا تنافي جواز التقليد لان الاخذ بقول من يتمسك في قوله بما تمسك بها حقيقة كالتمسك بالرواية ويؤيد ذلك ان

وثوق العامي بنظر المجتهد واستنباطه اقوى من وثوقه بنظره غالبا فعدوله عنه اليه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما
واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره في المسائل الشرعية التي يجتهد فيها اجماعا على ما حكاه بعضهم ويشكل بما ذهب اليه كثير
من حجية الاجماع المنقول من حيث نقل المنكشف وما ذهب اليه قوم من حجية الشهرة وما ذهب اليه بعض من الاكتفاء في اثبات
السنن بالفتوى وان اخذ المفتي من حيث النص لا من حيث الاحتياط فان ذلك كله بحسب النظر تقليد اذ لا نعني به الا الاخذ
بفتوى الغير من غير حجة قطعية كانت الفتوى او ظنية اتحد المفتي او تعدد وان كان الاخذ بحجة وهي الادلة الدالة على جواز
التمسك بالمذكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريق المعتبر عندنا فليس منه لانه اخذ بالمنكشف لا بالكاشف
وبالجملة فحال المجتهد في اخذه بقول غيره في هذه الموارد كحال العامي في اخذه بفتوى مجتهده في كونه اخذ الحكم من غير دليل
عليه وان كان له دليل على الاخذ ولعل القائلين بحجية المذكورات غفلوا عن كونها مندرجة تحت عنوان التقليد
فيمكن ابطال قولهم بها بالاجماع ان تم مع احتمال ان يكون الغفلة من ناقل الاجماع في المقام حيث اطلق الدعوى ولا سبيل
الى الفرق بان تعويل المجتهد في المذكورات على الظن الحاصل منها ولهذا يبحث عن المعارض ويلاحظ في العمل بها عدمه
بخلاف اخذ العامي بقول المفتي فانه من حيث انه قوله بدليل جعله من باب التعبد لان بعض القائلين بحجيتها ربما يقول
عليها من حيث التعبد للنص كما يرشد اليه بعض ادلتهم وبعضهم يجعل حجية التقليد من حيث الظن لا التعبد نعم يمكن التفصي
عن ذلك في نقل الاجماع بان التعويل عليه باعتبار حكاية الناقل لقول المعصوم لا باعتبار افتائه به كما في الرواية فان
الاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله ومذهبه ويمكن الجواب بان ما دل على حجية تلك الادلة دل على ان مؤداها هو الحكم الظاهري
في حق المجتهد وهو يأخذ بما قامت الحجة عليه مع قطع النظر عن الاخذ ولهذا يلزمه مقتضاه وان لم يعمل به بخلاف فتوى
المفتي فانها انما تثبت في حق المقلد بعد اخذه به لا مطلقا ولهذا لو عصى ولم يأخذ به ثم وجد مفت آخر جاز له الرجوع اليه بل
قد يتعين واما المسائل التي لم يجتهد فيها وتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايضا وان كان قد قلد
فيها قبل الاجتهاد ولا اظن احدا من اصحابنا يخالف في ذلك نعم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف وربما كان مستندهم
اصالة بقاء جواز العمل بالتقليد واطلاق الادلة السمعية الدالة عليه والكل ضعيف في مقابلة الشهرة العظيمة ان لم
يثبت اجماع مع انصراف الاخير الى غير المتمكن فيبقى اصالة بقاء الاشتغال بالعمل بالاحكام مستدعيا للفراغ اليقيني وهو
انما يحصل بالاجتهاد على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بعيد عن
الاعتبار ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد في مسئلة لضيق وقت او عدم كتاب او عدم تمكن من مراجعته تعين عليه التقليد في موضع
الحاجة ويستمر ذلك باستمراريها الى ان يتمكن من الاجتهاد ويمضي على مقتضى التقليد فيها او قعه على وجهه وان ادى نظره
بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به كما في العامي ولو قلد ثم تمكن من الاجتهاد سقط عنه التقليد لانتفاء موجبه فلو اعترض
المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له تقليد غير من قلده سابقا وان منعنا من العدول لانه تقليد ابتدائي ولو
اضطر الى التقليد في مسئلتين ثم تمكن من الاجتهاد في احديهما على البدلية ففي سقوط حكم التقليد فيها فيجوز له العدول
بعد التعذر وعدمه وجهان واما المسائل التي يتردد فيها فان كان تردده لعدم امعان النظر في ادلتها فحكمه كما مر من عدم
جواز التقليد مع التمكن من امعان النظر وجوازه مع عدم امكانه وان كان بعد امعان النظر وتكافؤ الادلة في نظره
فحكمه التخيير في العمل بايهما شاء او طرحهما والرجوع الى الاصول الظاهرية على خلاف يأتي في بحث التعادل ولا سبيل له
ح الى التقليد ويجوز له التقليد في المسائل التي لا سبيل له الى الاجتهاد فيها كمباحث اللغة لكن جواز التقليد فيها من
حيث الظن لا التعبد هذا كله في المجتهد المطلق واما التجزي بناء على جوازه فلا يبعد الحاقه بالمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل
التي يتمكن من الاجتهاد فيها لا سيما مع عدم سبق التقليد فيها مع احتمال التخيير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم
يدور مدار نظره او نظر من يرجع اليه في ذلك واما اصول الدين فقد اختلفوا في التقليد فيها فقيل بتحريمه ووجوب
النظر وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد بالتقليد هنا معناه المعروف اعني الاخذ بقول الغير من غير حجة
اي من غير حجة على القول كما نبهنا عليه في بيان الحد ومعنى الاخذ بقوله هنا الالتزام به اذا كان مفيدا للاعتقاد
فيرجع النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد المعتبر في الاصول هل هو منحصر في النظر فلا يجوز الاعتماد على الاعتقاد
الحاصل عن التقليد او منحصر في التقليد فيجب الاعتماد على الاعتقاد الحاصل منه ولا يجوز النظر او لا ينحصر في احدهما
بل يتخير بينهما وانما اعتبرنا حصول الاعتقاد بالتقليد في محل النزاع للاجماع على ان الايمان لا يتحقق بدون الاعتقاد
ولم نعتبر خصوص القطع ليتم على القول بكفاية الظن ولا ريب ان كلا من النظر والتقليد طريق في تحصيل الاعتقاد
بل بلوغه مرتبة القطع ولهذا ترى بعضهم يعتبرون الثبات في تعريف العلم بعد اعتبار الجزم احترازا

المستند الى التقليد ثم قد يتعذر تحصيل الجزم بطريق التقليد في حق الاذكياء المتفطنين لعدم توهمهم على غير الدليل
كما قد يتعذر تحصيله بطريق النظر في حق القاصرين عن مرتبة النظر بالكلية كبعض ضعفاء العقول ان قلنا بانهم مكلفون
بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث ان الكلام في صورة الامكان وكون الاعتقاد في حد ذاته غير مقدور
لا ينافي كونه مقدورا بواسطة القدرة على اسبابه من نظر او تقليد وترك النظر فيما يؤدي الى التشكيك وزوال
الاعتقاد فاتضح تمامه ما قررنا انه لا سبيل الى ما يتوهم من ان حصول الاعتقاد بقول الغير امر غير اختياري فلا يصح جعله موردا
للتكليف لما عرفت من انه اختياري بواسطة كون اسبابه اختيارية ولا الى ما يتوهم من ان مرجع هذا النزاع الى اشتراط
القطع في الاصول فان اعتبرناه تعين القول بعدم جواز التقليد لما عرفت من ان التقليد قد يفيد القطع اذا عرفت
هذا فقد استدل على القول الاول بوجوه منها انه تعالى قد ذم الكفار في تقليدهم آباءهم في مواضع عديدة كقوله تعالى ما
يعبدون الا كما يعبد آباؤهم وقوله جل شانه حكاية عنهم في غير موضع انا وجدنا آباءنا على امة الآية الى غير ذلك
فلو كان التعويل عليه سديدا مرضيا لما توجه اليهم ذم ولكان لهم المعارضة بجوازه في شرع الاسلام فيتحقق الافحام
ولا سبيل الى دفعه بالفرق بان هذا تقليد لاهل الحق يجوز بخلاف تقليدهم لآبائهم لان كلا من المقلدين يعتقد بالتقليد
انه مقلد لاهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى معتقديهما ومحققه بحسب الواقع لا يجدي في رد الافحام ويشكل بان
هذه الآيات انما يدل على ذمهم باتباعهم طريقة آبائهم في الكفر وعبادة الاوثان وهذا لا يوجب تحريم الاعتماد على
الاعتقاد الحاصل عن التقليد كما هو في محل البحث لجواز ان يكونوا غير معتقدين بحقية طريقة آبائهم وانما التزموا
بها تعصبا وعنادا كما يدل عليه قوله تعالى كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وقوله تعالى وجحدوا بها و
استيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقوله يعرفون كما يعرفون ابناءهم وغير ذلك وايضا من البعيد عادة ان يكون الكفار
المذمومون في هذه الآيات على التقليد معتقدين لحقية طريقة آبائهم ولو بالتقليد لوضوح فسادها خصوصا
بعد تنبيه الانبياء لهم على ذلك بالدلائل والمعاجز ولو التزمنا بلزوم القطع بالمعارف كما هو الحق فالاشكال اوضح وقد
اعترض على الاحتجاج بهذه الآيات بانها من باب العام المخصص وحجيته محل كلام ولو سلم فغايته افادة الظن والمسئلة
كلامية لا بد من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال بها انما يتم على مذهب الاشاعرة دون العدلية اذ اثبات وجوب
معرفته تعالى بالنظر بقوله دوروه يمكن الجواب عن الاول بجعل الدلالة قطعية بمعونة سوق الكلام او جعل حجية ظاهرها
لندرة المخالف مع انا لا نسلم عدم حجية الظن في المقام لانا ان جعلنا النظر معتبرا في صحة الايمان فلا ريب ان قاعدة
دفع الضرر المظنون قاضية بوجوب النظر والشك في حصول البراءة بالاعتقاد التقليدي فيجب النظر تحصيلا لليقين
بالبراءة واما ما يتوهم من ان القدر المعلوم وجوب احد الامرين فالاصل براءة الذمة عن التعيين فواضح الضعف لان القدر
المعلوم وجوب احدهما بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل فيجب الاقتصار عليه وان لم يعلم بوجوبه على التعيين
للشك في وجوب الآخر وقيامه مقام الاول نظرا الى احتمال عدم الاعتداد بالاعتقاد التقليدي مع ان العمل بالاصل
لا يجوز عقلا وشرعا الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه وان جعلناه واجبا مستقلا فالمنع من حجية
الظن فيه غير سديد اما عند القائلين بانسداد باب العلم فلوضوح جريان الدليل المذكور في مطلق التكاليف سواء
تعلقت بالجنان او بالجوارح ولا اختصاص للقاعدة المذكورة بالثاني كما زعم واما عند غيرهم فلقطعهم بحجية ظواهر
الكتاب ولا خلاف فيه بين من يعتد بمقالته منهم وعن الاخير بان المراد اثبات وجوب النظر بقوله تعالى على من كان مؤمنا
بطريق التقليد او مطلقا تحقيقا للمسئلة وبيانا ان الذي حصل الايمان بطريق النظر قد ادى ما وجب عليه مع امكان
الاستدلال بها على غير المؤمن اذ لا يجوز ان يكون ذلك كلامه تعالى اذ يجب عليه النظر في طلب الحق دفعا للضرر المظنون
ومنها الآيات الدالة على وجوب العلم كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو وتم الاحتجاج به بضميمة آية الناسخ وكقوله تعالى
اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وسر ذلك فان العلم على ما صرح به جماعة هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع واحترزوا بالثابت عن الاعتقاد الجازم المطابق الناشي عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل في العلم ويشكل
بان هذا ان كان تفسيرا للعلم باعتبار الاصطلاح فتنزيل الآية عليه غير سديد وان كان تفسيرا له باعتبار اللغة و
العرف فاستعادة كلمات اللغويين على ذلك غير واضح كما يظهر بالرجوع اليها والظاهر من المحاورات العرفية ان معناه مطلق
الجزم او الجزم المطابق خاصة هذا واعترض على الآية الاولى بان المراد التثبت على العلم لانه كان عالما قبل نزول هذه
الآية اذ هم بعد الحدثها اول ما نزلت عليه وبانه لم يطلب تحصيل العلم بل اثبات للعلم والجادله من قبل قول المعلم
اعلم كذا وهذا اشبه على الآية الثانية ايضا ويمكن الجواب عن الاول بان وجوب التثبت على العلم يستلزم وجوب

تحصيل

تحصيل العلم فيثبت المقصود وبان قول العلم يجوز ان يكون امرا بتحصيل العلم وذلك بصرف التوجه فيما يحتمله الاصناء اليه وان
جاز ان يكون بمعنى اعلمك بان الامر كذا فيكون مسنا لايجاد العلم ويخرج الآية عن ظاهرها بجواز الاحتمال الغير بدليل وقيام
الآيات الدالة على وجوب النظر كقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض وقوله جل شانه اولم يتفكروا في انفسهم وقوله
تبارك اسمه افلا يتفكرون الى غير ذلك ولقائل ان يقول بان الظاهر من هذه الآيات توجه الامر الى الكفار وكانهم خصوا بالامر
بالنظر والتفكر ليطلعوا على عظيم قدرة الله تعالى واسلطانه بالامور بملاحظة عجائب صنعه ودقائق حكمته الموجودة فيما شاهدوه من
خلقه ليتبين لهم انه تعالى قادر على اعادتهم بعد الموت او ليرتدعوا عن مخالفته وتكذيب رسله بعد ما اتضح لهم الحق وانكشف
لهم الواقع مع ذلك لا دلالة على المقصود وفيها انه يجب تحصيل العلم بالمعارف بالاجماع والتقليد لا يفيده لجواز كذب المقلد فلا
يكون مطابقا فلا يكون علما ولان قول الغير لو افاده لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية كحدوث العالم وقدمه ولانه
لو افاد العلم لكان العلم بكونه صادقا اما بالضرورة وهو باطل قطعا واما بالنظر فيفتقر الى الحاجة الى الدليل والتقدير عدمه
والا لم يكن تقليدا ويمكن الجواب بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق الناشئ عن الدليل فدعوى الاجماع على وجوب تحصيله
ممنوعة مع انها لو سلمت فبغية المقدمات مسندة وكذا ان اريد به مطلق الجزم او الجزم المطابق فدعوى ان التقليد لا
يفيده ممنوعة والوجوه المستدل بها فاسدة اما الاول فلان تجويز كذب المقلد ان كان بالنظر الى الجازم فغير معقول لان كل
جازم حال جزمه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والا لم يكن جازما وان كان بالنظر الى غيره فغير مفيد والا لكان الدليل
ايضا غير مفيد للعلم لجواز كذب مدلوله عند غير المستدل كالمسبوق بالشبهة ونحوه واما عن الثاني فبانا لا ندعي ان قول كل
احد يفيد العلم المقلد حتى يلزم منه انتفاء التناقض في زمان واحد عند الاختلاف بل ندعي ان قول الغير قد يفيد
وح فيمتنع استفادة العلم من اقوال المختلفين في زمان واحد بل اما ان لا يعلم شيء منها او يعلم باحدها واما عن الثالث
فبان علم المقلد بصدق من يقلده حدسي ناشئ عن انعقاد اكليته والاستيناس بطريقته مع الغفلة او التغافل عن عدم
مدخلية ذلك في اصابة الحق وقد لا يرتدع المقلد بمجرد التنبيه لاستحكام الغشاوة في نفسه ولهذا يحتاج الى مزيد ايضاح
بان تمتد معجزة او ايراد حجة جلية ولو فرض ان علمه بصدقه ناشئ عن الدليل كعلمنا بصدق المدعي المستند الى برهان العصمة
فليس من التقليد في شيء كما اشرنا اليه سابقا وفيها ان الاعتقاد الحاصل بالتقليد في عرضة الزوال فصاحبه غير مامون
على زواله فيجب تثبيته بالنظر دفعا للضرر المضنون ويشكل بانه ان اريد ان الاعتقاد المذكور عند غير صاحبه في
عرضة الزوال فغير مفيد في ثبوت التكليف عليه اذ لا يجب على المكلف دفع الضرر الذي يظنه الغير في حقه او الم يوجب ظنه
به وان اريد انه عند صاحبه في عرضة الزوال فممنوع على اطلاقه ممنوع بل التحقيق ان ثبات العقائد الحقة ورسوخها في
النفس كثيرا ما يستند الى ملكات القلب وكيفياتها الاصلية والاكتسابية ولب الاستدلال والتقليد كثيرا يدخل في
ذلك ولهذا يزداد قوة اليقين والايمان بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع صاحبه الى درجة من الايمان
بحيث يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص وقد اشير اليه في قوله تعالى وتثبيتا من انفسهم وقد يكون المولع في المعاصي
والشهوات على خطر في بقاء ايمانه وان كان حكيما مبرهنا ويقع مثل ذلك في جانب الباطل ايضا وهذا امر الاحوال الواضحة
عند ارباب القلوب المكاشفة ولا ينافي ذلك ما ذكروه من ان الاعتقاد المستند الى الدليل ثابت والى التقليد غير ثابت
لان المراد ان الاستدلال والتقليد مما من شانهما ذلك وان جاز التخلف من جهة العوارض الخارجية وفيها مسائل من
الاخبار على ان الايمان هو ما استقر في القلب من التصديق بالشهادتين ووجه الدلالة ان الاستقرار لا يتحقق الا بالدليل
والايمان مفسر به او لاثبات الاعتقاد الناشئ من التقليد ما دل على ان المؤمن اذا جعل في قبره وسئل عن ربه ودينه
ونبيه وامامه اجاب بالصواب فيقال له كيف علمت ذلك فيقول المؤمن اوحي الله اليه وثبتني عليه فيقول انه نومة لا حلم فيها
نومة العروس ويفتح له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها وان الكافر يقال له في قبره وسئل اجاب كما يجيب
به المؤمن فيقال له من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون ذلك فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان لا
يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص فلو كان التقليد معتبرا لا كتفى منه بذلك ايضا ويمكن الجواب عن الاول بان
المراد من الاستقرار مجرد التحقق او التحقق على وجه الدوام لا ان يكون بحيث لا يزول بالتشكيك مع ان الاعتقاد
قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال كما عرفت من بياننا المتقدم فلا ينافي
والثبات لا ينافي التقليد ولا يستلزم الاستدلال واما عن الثاني فبان قول المؤمن لمربه اوحى الله اليه لا يختص
بالهداية بطريق الاستدلال وقول الآخر سمعت الناس يقولون ذلك يدل على عدم كونه معتقدا لما يقول به كما يدل عليه
تسميته ما فيه قوله كيف علمت ذلك حيث يدل على كونه معتقدا ذلك لانه اقرب المجاز لان العلم ان هذه الكلمة كثيرا

كيف ما يتفق تعويلا على ما سواه من الاجتهاد فحجة المنكرين لوجوب النظر أولا بانه لو وجب النظر لزم دور وجوب النظر انما يثبت
بالشرع وثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر فيكون دورا وهذه الحجة كما ترى مبنية على مذهب الاشاعرة والجواب المنع من
توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت بل على مجرد حصوله او ثبوته بالعقل فلا دور وثانيا بان النبي كان يحكم
بإسلام من اقر بالشهادتين وكان يكتفي بذلك منهم ولم يكلفهم بالاستدلال والنظر وذلك غاية عدم وجوبه والا
لكلفهم به والجواب انه لا يلزم بالاستدلال تحصيل الادلة التفصيلية على الوجه المقرر في علم الكلام او كتب الحكمة بل
تحصيل ما يطمئن به النفس من الدليل وان كان اجماليا وهذا مما لا يكاد يذهل عنه منصف متفطن وقد يقال بالحجة
على صدق صاحبها دلالة ضرورية فان تم فلعل عدم امرهم بالاستدلال استغناء عنه بدلالة المعجزة واما ما يقال من
ان اكتفاءه بمجرد الاقرار بالشهادتين انما كان من باب المسامحة والمداراة لينقوى شوكة الاسلام بالاجتماع لا لكفاية
بذلك من المنافقين ايضا مع عدم كفايته في ايمانهم واما فضعفه ظ لانه لو كان الايمان المعتبر هو الايمان عن الدليل
لوجب عليه ان يبين لهم ذلك وان لا يكتفي باقرار من اقر بالشهادتين الا ان يدعي انه اقراره عن الدليل لان الاقرار
بالشيء لا يدل الا على الجزم به وهو لا يستلزم الاستناد الى الدليل ولا ينافي ذلك قبوله لاقرار المنافق لانهم انما كان
مكلفا بالظاهر لا بما هو مكنون في السرائر وبالجملة ففرض وجوب الايمان عن الدليل مع تسليم عدم بيانه مستوجب اسناد
التقصير في التبليغ اليه وعدم اتمامه الحجة على العباد وهو ظاهر السقوط مقتضح الفساد وثالثا بان مسائل الاصول
المحض من مسائل الفروع فاذا جاز التقليد في الثاني جاز في الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من اعمضية
مسائل الاصول من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به الوجدان مع ان التقليد في الاصول قد يفضي الى الدور
بخلاف التقليد في الفروع فلا يتم الاولوية اقول ويمكن الاحتجاج عليه رابعا بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون فانه بعمومه يتناول الاصول ايضا ويمكن الجواب عنه بانه علم فيحمل على غير الاصول جمعا بينه وبين الايات
السابقة وخامسا ان المعتقد بالتقليد مصدق عرفا ولغة فيدخل تحت العموم في قوله تعالى وبشر المؤمنين والمؤمنات
الاية فان الايمان هو التصديق كما صرح به ويمكن الجواب عنه بانا لا ننكر ايمان المعتقد بالتقليد وانما ندعي
عصيانه بترك النظر على تقدير تعظيمه لوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور لعدم اختصاص الوعد بعدوله
المؤمنين وسادسا بقوله تعالى امنوا بالله وبرسوله وغيره من الايات الآمرة بالايمان فانه يصدق مع التقليد ايضا و
يمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا في نفسه واجب والنظر واجب اخر وليس شرطا في صحته والاية انما تدل على وجوب
الاول ولا دلالة لها على نفي الثاني ثم الوجه المذكور مشترك بين القولين الاخيرين ولعل القائل منهما بالجواز يتمسك
بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على الناظرين في المعارف فهو اجماع منهم على عدم تحريمه وبالايات
السابقة اذ لا اقل من دلالتها على الجواز واما القائل بالمنع فقد احتج عليه بوجوه منها قوله عليكم بدين العجائز فان
العجائز انما يدلان بالتقليد والامر به يدل على ايجابه والجواب بعد تسليم الرواية المنع من تدين العجائز بالتقليد بل بالدليل
مجردا عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما يدل عليه حكاية كف يدها عن تحريك دولابها واحتجاجها بان الدولاب
اذا كان لا يتحرك من غير محرك فكيف يتحرك السموات من غير قادر يحركها فكان المقصود المنع من الالتفات الى ما
يوجب الارتياب والوسوسة كما يدل عليه قوله لا ترتابوا فتشكوا وقد يجاب بان هذا الكلام قول سفيان حين
اثبت منزلة بين الايمان والكفر فقال عجوز في رد ذلك قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن و
فقال سفيان عليكم بدين العجائز ولا يذهب عليك ان صدور هذا الكلام في ذلك المقام عن سفيان لا ينافي صدوره
عنه في المقام المرجى عنه من حكاية الدولاب ومنها انه بدعة في الدين اذ لم يعهد عن الصحابة والا لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما في الفروع والجواب ان الذي لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض في الادلة على الوجه المقرر في علم الكلام
لا الاستدلال مطلقا ولو سلم فغاية ما يلزم من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم ايقاعه على وجه المشروعية هو الرجحان
فيلزم كونه بدعة ومنها ان النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات التي يتطرق
اليها فيجب ترك النظر دفعا لما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب المنع من كون مطلق النظر مظنة للوقوع في الشبهة نعم
ربما يؤدي الى ذلك التوغل في المسائل الحكمية لا سيما بالنسبة الى اصحاب التشكيك من ذوي الانظار الغير المستقيمة
خصوصا اذا كانوا غير مستانسين بالشريعة والتزام التحريم فيه ما لا ينافي المقصود ومنها انه خرج على اصحابه فراهم
مختلفون في القدر فغضب حتى احمر وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا
في شيء من ذلك ابدا فالقدرية سكتوا والجواب بعد تسليم الرواية انها خارجة عن محل البحث لان الكلام في المعارف الاصولية

وليس في مسئلة القدر منها مع انه نهى عن الخوض فيه وهو لا يدل على جواز التقليد فيه بالمعنى المتقدم لامكان ارادة الاعراض
عن القول فيه بالكلية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة هذا اذا حصل له الجزم بكونه على القول بحرمة التقليد
في الاصول هل يكتفى به في اسلام صاحبه او لا قولان اظهرهما الاول وقد مر في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولم
نقف للقول الاخر على دليل اذا عرفت هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد في الاصول انما يناسب طريقة العوام فان سائر
العلماء بعيدة عن التسمح فالبحث يتعلق بالتقليد تارة باعتبار ما يلزم المقلد العامي عند نفسه ولو بعد تنبيهه عليه
واخرى باعتبار ما يلزم العالم عند رجوعه اليه او تمكنه من رده اما بالنسبة الى المقام الاول فالظاهر ان العامي ان علم
بوجوب النظر عليه ولو من جهة الخوف على عقائده وجب عليه النظر والا كان وظيفته في ذلك الرجوع الى العلماء لان
المسئلة نظرية يقصر عن معرفتها نظر العوامي غالبا ولو تمكن العامي من معرفتها ففي وجوبها عليه نظر واما بالنسبة
الى المقام الثاني فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد مخطئا في العقائد وتمكن من رده وجب عليه رده عنها ولو بالتنبيه
على عدم الاعتداد في المعارف بالتقليد وان كثيرا من فرق الملل الفاسدة يعتمدون على التقليد في اثبات ملتهم فلو كان
التقليد مفضيا الى الصواب لزم ان يكون اجميعا مصيبين مع انه وان وجده مصيبا في تقليده للعقائد الحقة
ولم يخف على عقائده من طريان التشكيك عليها فالظاهر عدم وجوب الزامه بالنظر لان المقصود من النظر انما هو تحصيل
العقائد الحقة وقد حصلها بطريق التقليد ووجوب المقدمة فسقط عند الوصول الى ذي المقدمة والادلة التي تمسكوا بها على
وجوب النظر في نفسه مخدوشة بما مر ولو خاف على عقائده بترك النظر فالظاهر وجوب الزامه بالنظر لانه مكلف واقعا وان
جهله واعلم ان المراد بالتقليد هنا الاخذ بقول غير المعصوم او بقوله مجردا عن دليل يدل على صدقه والا فالاخذ بقوله
في المعارف بعد اثبات كونه صادقا مما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب قول كثير من اهل الاسلام بالتوحيد والمعاد
فانهم انما يستندون في اثباتهما الى قول النبي صلى الله عليه وآله وهذا مما لا غبار عليه والتحقيق خروج ذلك عن التقليد المصطلح كما
نبهنا عليه في الحد **تحصيل** محل التقليد في الاحكام الفرعية ما لا علم للمقلد بها من غير جهة التقليد اذا كانت
مما يحتاج اليها المقلد في العمل سواء كانت من المباحث المحررة في الاصول كمسائل التقليد او لا كمسائل الفقه ومثلها
مسائل علم الاخلاق وانما اعتبرنا عدم علمها من غير جهة التقليد احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة او اجماع
او دليل قاطع ولو بالمال كما في المتجزي العالم بحجية ظنه وفي نظرها فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا لو علم ببطلان ما افتى به
مفت بالخصوص ولم يتعين عنده احد الاقوال الخالية لمقلد غيره في غيره وان كان مفضولا او ميتا مع الاختيار و
انما يتعين التقليد في حق المقلد حيث لا يتمكن من العمل بالاحتياط والا تخير بينه وبين التقليد فان التحقيق ان الاخذ
بالاحتياط مسلك اخر يغني عن الاجتهاد والتقليد في كثير من مواردها والحصر فيها كما وقع عن البعض لا ماخذ له و
الادلة الدالة على وجوبها لا تدل على تعيينها بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البراءة في العمل بها في مواضعها
تلحق بالفضل قضية الاصل الابتدائي ولزوم السلوك بطريق الاحتياط بقدر الامكان بتحصيل البراءة اليقينية
عن الشغل الثابت بالضرورة الدينية لكن وسعة الشريعة السمحة قضت بعدم تعيينه لادائه الى الضيق والعسر وقصور
كثير من الناس عن ادراك قليله واما سقوطه بالكلية فلا شاهد عليه بل في بعض الاخبار دلالة على عدمه نعم لا بد للعامل
بهذا الطريق من علم بحصول التخلص به ولو بالتقليد ان كان من اهله لئلا يؤدي الى التشريع وليحصل به اليقين
بالبراءة من الشغل المقطوع به ثم من الموارد ما لا يحتمل الاحتياط ومنها ما يحتمله ففي الصورة الاولى اذا احتملت الواقعة
التي علم بها انها ليست بعبادة للوجوب والتحريم لا من جهة التشريع او من جهة قصد المراجعة الادلة والفتاوى والعلم بان
المقام مقام الاحتياط فلا يجوز الاحتياط بالفعل في الاول مطلقا وفي الثاني مع قصد الفرقة به من جهة نفس الفعل او
من جهة حصول الاحتياط به على اشكال في الاخير ومنها ما اذا دار الامر بين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين ان
يكون مباحا او مكروها فانه لا يصح الاحتياط هنا بالفعل الا بالقيود المتقدمة مع علمه بعدم المميزة بنية الوجه منها
ما اذا دار الامر في العبادة بين وجوبها وندبها كغسل الجمعة وكان العامل ممن يعتبر نية الوجه اجتهادا او تقليدا او
لم يثبت في حقه عدمه فليس له الاحتياط بالفعل متقربا به اليه معينا لاحد الوجهين للزوم التشريع بالاسم فانه عبارة عن
ادخال ما ليس منه في الدين على ما هو التحقيق ويدل عليه قوله تعالى افترى على الله كذبا ومن اظلم ممن افترى على
الله ما لا [illegible] ذلك التحقيق بعض الناس [illegible]
الثانية ما اذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب [illegible] الثالثة [illegible] الفعل
[illegible] الفعل بخلاف عن احتياط التقليد [illegible]

الواجب فيه فيقال ان قلنا بوجوب الاحتياط على تقدير التخيير بينه وبين الاجتهاد او التقليد ولو جعلنا مستند الوجوب هنا الوجه ذلك
منها ما اذا دار الامر بين التحريم لا بوجه العبادة وبين ما عدا الوجوب من الاحكام فلا ان يترك الفعل لا بقصد التحريم كما ترد
منها ما اذا دار الامر بين الاباحة والندب او بينها وبين الكراهة ان يأتي بالفعل او يترك لا بقصد الرجحان
ومنها ان يدور الامر بين كون الفعل واجبا او مندوبا ولو على الوجه التعبدي مع العلم باشتغال ذمته بالاحكام كما في غسل الجمعة
والاحرام بناء على عدم وجوب نية الوجه فيتمكن من الاحتياط بالاتيان بالفعل ثم قال ومنها ان يدور الامر بين الوجوب على
وجه العبادة والتحريم من حيث التشريع فيصح ان يحتاط بالفعل على وجه التعبد مع العلم بعدم دليل واضح على نفي الوجوب
اعلم انه يجب التقليد على المقلد في المسائل المحتملة للوجوب او التحريم ولو على وجه التخيير حيث يتعسر الاحتياط وجوبا موسعا لا يضيق
الا بخوف فوات الامتثال على تقدير الوجوب او التحريم ولا يجب فيما عداها وان جاز نعم لا يجوز له الاتيان بالفعل بنية الوجه
الا بعد التقليد كذا الكلام في الاجتهاد الا انه قد يجب ايضا لحاجة المقلد اليه **فصل** يعتبر في انعقاد التقليد شرائط يرجع
بعضها الى المستفتي وبعضها الى المفتي وبعضها الى الحكم المفتى به اما الشرائط المعتبرة في المستفتي فهي امور منها ان يكون عاقلا
حال التقليد فلا اعتبار بتقليد المجنون حال جنونه وان تصور التقليد وعقد قلبه عليه لعدم الاعتداد بفعله نعم لو قلد
حال العقل ثم جن استقر التقليد في حقه وتظهر الثمرة في حق وليه وفي حقه بعد الافاقة وكذا لا اعتبار بتقليد الصبي وان كان
مميزا ان جعلنا اعماله تمرينية ولو جعلنا اعماله شرعية لزم ثبوته في حقه لانه منها ولو توقف شرعيته غيره غالبا عليه وتظهر الثمرة
فيما لو بلغ عشرا او قلد من يقول بصحة عتقه فاعتق مملوكه فان جعلنا تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك ولو جعلنا التمرين
لم يلزم الانعتاق عليه في عدوله عند من يمنع منه فيجوز على القول بكونه تمرينيا ولا يجوز على القول بكونه شرعيا و
كذا الكلام في استصحاب تقليده الى ما بعد البلوغ اذا مات مفتيه قبله عند من يقول به ويعتبر في تقليده شرعيا او
تمرينيا وقوعه بعد البلوغ المقطوع به فلو قلد قبله اشكل اعتباره بكونه دوريا ولا فرق في ذلك بين تقليده في الوجوب
والتحريم وغيرهما اذ لا يعتبر في صحة التقليد فعلية الحكم والا لم يثبت بالنسبة الى فاقد الشرط ومنها ان لا يكون مجتهدا
متمكنا من تحصيل ما قلد فيه بالاجتهاد على الوجه المعتبر وقد مر بيان ذلك مفصلا ومنها ان يكون عالما بجواز
تقليد من يرجع اليه في الفتوى وسيأتي بيان طريق عليه بذلك فلو قلد من لا يعتقد التقليد مطلقا او قلد فرقة لا يعتقد
جواز تقليده بالخصوص لم يعتبر لعدم تحقق الاستناد في حقه حقيقة وتظهر الثمرة فيما لو انكشف الخلاف ومنها ان يكون
المقلد مؤمنا حال التقليد اذا كان المفتي مؤمنا فلا اعتبار بتقليد الكافر والمخالف له لعدم كونه اخذا بقول حقيقة لكونه على
خلاف معتقده نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كما في الكافر بالجحود او بمثل الشعار او المرتد الذي لم يقبل منه
الاسلام ثم ينبغي ترتب احكامه عليه وتظهر الثمرة في جريان احكام التقليد عليه من صحة عقوده وايقاعاته وملكه لما اخذه
عملا بقوله وفي ارتفاع الاثم عنه اذا قلده في اباحة ما اختلف في اباحته اذا كان في الواقع محرما وفي جواز عدوله بناء على
عدم جوازه وفي استصحابه على تقدير موت المفتي لا سيما اذا استبصر بعده ونحو ذلك ولو قلد الكافر في احكام وضعية من
ملكية او صحة او فساد لاهل مذهبه ممن يجوز تقليده في مذهبه ترتب تلك الاحكام بالنسبة الى الوقائع التي قلد فيها مثال كفره فيحكم
بصحة عقوده وايقاعاته ويستمر تلك الاحكام الى حال اسلامه لو اسلم ما لم يمتنع استمراره فيه كالبقاء على نكاح المحارم او على
ما فوق النصاب من هذا الباب بقائه على نكاح زوجته لانه باحتهما قبل النكاح ولا يقدح في ذلك كونه عندنا مخالفا على
الفروع اذ لا منافاة بين صحة عقده وتحريمه وبينها وبين تحريم الاستمتاع كما قد يبقى مثله المسلم ولو في صورة النذر
وان الصحة هنا لحوق الثواب به واستحقاق الزوجة عليه ما لا يحرم عليه من حقوق الزوجية نعم لا يبعد اختصاص ذلك
بالكافر المعتقد لحقية دينه واما الكافر المعتقد لحقية دين الاسلام فجريان ذلك في حقه غير واضح وكذا المخالف اذا قلد لا على
مذهبه ممن يذهب على الكافر بالحكم بصحة عباداته اذا استبصر بعد تمامها ان استلزم ذلك الشرائط المعتبرة في المفتي
والاثبات ان كان المستفتي مؤمنا اهل المعتبر بموت كافر وتمام الفرق ان احتياط الادلة المعتبرة عندنا يمنع من الاستنباط
وان صح بالقرائن ان ما فتى به هو مؤدى نظره في الادلة بعد الجهد اعتبر بالاصل وعليه ما ابدى على حجية نظره لاختصاصها بصورة
الاذن من المؤمن واما اذا لم يكن البينة بحجية المنوال فقوى غالبا البحث الخبرية التي لا سبيل لنا الى معرفتها
بغير [illegible] كان المفتي لغو [illegible] كذا لا اعتبار في حق المؤمن تقليد [illegible]
[illegible] الاصل على وضع اليقين [illegible]
[illegible] قوله [illegible] الى قوله مع القطع [illegible]
[illegible] القطع بعدم جواز العدول عنه ولان الناس

لان [illegible]

بجلالة الناس ما وردت بالتمسك بالعموم والتمسك بمن يقتدى بهم تمسك بهم بخلاف من يتمسك بهم وبغيرهم او يقتصر على التمسك
ببعضهم فانه لا يتمسك بهم ولهذا قيل في مثل ابان مع كونه ناووسيا من اجتماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بانه
تتبع من انفرد بما قرناه لان المراد تصحيح ما يصح عنه من الروايات دون الفتاوى ولا يلزم من جواز تعويل المفتي على روايته جواز
تعويل المقلد على فتاويه لان تعويل المفتي على الرواية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالمعارض وما يوجب القدح في العمل بها
فيدار ثقتها من حيث فساد مذهب الراوي بذلك بخلاف تعويل المقلد على المفتي فانه تعبدي محض فيبقى التعويل في
حقه بلا مدرك وليس في اقرارهم له بالفقه ما يدل على حجية فتويه عندهم لعدم الملازمة بين الامرين فان قبول الفتوى
مشروط بالعدالة وليست الفقاهة مشروطة بها ومنها ان يكون بالغا فلا عبرة بفتوى الصبي وان وجدت فيه بقية الشرائط
لعدم شمول الادلة له ولانه لا يقبل روايته فلا يقبل فتويه بطريق اولى ويعتبر قطعيا انه في حق نفسه وفي ظنيا انه وجهان
ومنها العدالة فلا يعتبر فتوى الفاسق وان وجدت فيه بقية الشرائط لجواز قوله بخلاف معتقده او تقصيره في الاجتهاد
ولا يتأتى الثناء على شموله للفتوى ولو علم تحرزه عن التقصير في الاجتهاد والقول بخلاف المعتقد مطلقا او في خصوص
مسئلة فوجهان من الشك في حجيتها لعدم قيام قاطع عليها فيقتصر على حجية ما قطع بحجيته وهي فتوى العادل ومن ان
العدالة انما تعتبر للوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد وكلاهما منتفيان في محل الفرض فيندرج في عموم الادلة
لا يقال لو قيل العدالة مدخلا في حد ذاتها او بجهة اخرى لم نعثر عليها كما في الشهادة فان قبولها مشروط بعدالة
الشاهد فلا تقبل بدونها وان علم تحرزه عن تعمد الكذب والشهادة بدون العلم نعم لو علم بمطابقة شهادته للواقع
قبلت عنده كما تقبل في المقام ولو علم بمطابقة الفتوى للواقع لانا نقول قد قام الدليل في الشهادة على اعتبار العدالة
فيها مطلقا ولا دليل هنا على اعتبارها مطلقا فيبقى عموم ايتي اهل الذكر والانذار وما في معناهما والاخبار الدالة على حجية فتوى
من اوفى بعلمه بلا تعارض في محل البحث والفرق بينه وبين غير المؤمن بعد وجود الايمان المصحح للتعويل عليه في الجملة شمول
العمومات المذكورة له بخلاف غير المؤمن ويشكل بوجود المعارض وهو اطلاق آية النبأ بناء على شموله للفتوى كما هو
الظاهر ويدل عليه قوله تعالى نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله قل آلذكرين حرم الآية فان مرجع الفتوى الى
الاخبار عن حكمه تعالى لا حقيقة لها سواه وان كان تسميته فتوى باعتبار زائد على كونه خبرا وهو كونه مؤدى الدليل
عند المخبر فالمنع من قبول قوله مطلقا اولى ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان الفاسق ظالم لقوله تعالى والفاسقون هم الظالمون
والتعويل عليه في الفتوى ركون اليه وهو محرم لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتامل فيه ثم على تقدير عدم جواز
التعويل على فتويه فهل يجوز له افتاء من يرى عدالته ويعول على فتويه وجوه ثالثها التفصيل بين قطعيا انه وظنيا انه
فيجوز له الافتاء بما قطع به من الاحكام لثبوتها عنده في حق المستفتي واما لا يعقل لوصف العدالة مدخل في ذلك دون
ظنيا انه فانها انما تعتبر في حق المستفتي على تقدير عدالته واما على ما هو المفروض فانه له في قوة بيان ثبوت الحكم في حقه
والفرض عدمه لعدم شرطه فيكون اخباره له بالجهل وصدا له عن طلب ما يجب عليه من تحصيل الفتوى المعتبرة في حقه نعم لو
كان فسقه بما لا يوجب الفسق في مذهب المستفتي جاز له الافتاء مطلقا لثبوته في حق المستفتي ولو شك المفتي في عدالة
فان كان لعدم علمه بمعناها وجب عليه معرفتها وان كان الشك في ثبوتها فان ثبت عنده قبل الشك استصحبها والا البحث الظاهر
بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق فسقه لان الشك في وجود الشرط المخالف للاصل الحكم العلم بعدمه لدلالة الاصل عليه بعد
والتحقيق ان العدالة شرط في الاستفتاء لا في الافتاء لان آية النبأ انما تدل على منع قبول نبأ الفاسق بناء على شموله الفتوى
كما هو الظاهر لا على منع الانباء واما المفتي الغير العادل اذا لم يتصف بعد بالفسق فالوجه الحاقه بالعادل في جواز التعويل
على فتويه ولا حاجة هنا الى اشتراط الوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد اذ الفرض عدم اتصافه بالفسق
واما لكن الفرض مع بعده مما يبعد اطلاع غيره عليه عادة فالحكم المذكور انما يثمر في حق نفسه في جواز افتائه بناء على منعه
في حق الفاسق واما مجهول الحال فاوجد الحاقه بالفاسق جاز في الرواية ولو تعذر الوصول الى فتوى العادل مطلقا
حتما وميتا جاز التعويل على فتوى الفاسق مع الضرورة وحصول الظن بعدم تقصيره وهو الفرض قوله لمعتقده ولو دار
الامر بينه وبين عمل المتجزي بظنه يرجح عليه بظنه ومنها ان يكون صالحا فلا عبرة بفتوى من يكثر عليه السهو الا
مع الاذن منه فيما يرجع اليه ووجهه واضح ثم انه قد يتوهم ان يكون مجتهدا مطلقا بان يكون عنده ملكة يتمكن
بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه المعتبر به في عرف الفقهاء مما يجوز تقليده فيه وان كان عالما بالحكم عن طريق
معتبر كالمقلد والمتجزي فيعتقد تحتمه فيه او القطع بالحكم قضاء وانما يبدأ الاستدلال به وهو التقليد على ما يقطع
بعدم حصول اثر الفرق وهو تغلب المجتهد بطلانه ويشكل بان تخصيص عموم آية الانذار وجواز التعويل على فتوى كل

بالحكم طريق معتبر في عادة تداول العلماء ويمكن تحصيل ذلك بمعرفة مستند من يظن أنه من أهل الذكر بالرجوع إليه بسبب أنه
فإن المستفاد منها تبيين الرجوع إليهم عند عدم العلم وشمولها للمقلد إذا كان عالما بالأمر على ما أورد من المناظر
وبعيدا وبحيث لا يمكن بالتحصيل ولا مع ذلك يسد على الآخر بين التوقف والرجوع إلى فتوى المقلد لتحصيل البراءة
اليقينية فيتعين أن يكون مما أذن من تقليد الميت مع إمكان الرجوع إلى الحي على ما هو المعروف بين أصحابنا خلافا لمن
فيما إذا الرجوع إليه معا ولا يتم مما ذكر هنا يستفاد في مسألة الشهرة عن بعض الأصحاب من أن الذين نقلوا أن أحمد الشيخ كانوا
يقلدونه في الفتوى يحسن ظنهم به أنهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت فيكون المشهور من الجواز لما بينا مما سبق
أن متابعتهم للشيخ لم يكن عن تقليد بل عن اجتهاد ومع التنزل فلا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين حتى يتم الاجماع على
عدم جواز التقليد في حق المجتهد بعد الاجتهاد مطلقا فلعلهم كانوا لا يقولون باجتهاد المقلد في زمانهم ولا يقولون بجواز
تقليد الأموات مع أن الكلام في ما لم يعلم من حيث تقليدهم الغير وهو لا على تقدير عدم كونهم مجتهدين لا يثبت بما ذكر
كان فالأقوى هو الأول لما وجوه الأول الأصل السالم عن المعارض بعد عدم شمول الأدلة الدالة على حجية فتوى المفتي للميت
الميت فإن منها الاجماع ولا شك في أهل النزاع واضح ومنها الضرورة وهي تندفع بجواز الرجوع إلى الحي مع ثبوت المرجح
حقه وهو المتقين بالبراءة معروفة غيره ومنها آية أهل الذكر وهي ظاهرة في الأحياء منهم بقرينة الأمر بالسؤال ومنها
آية الانذار والمفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند انذارهم وهو لا تكون الا حال حيوتهم ومنها حديث أبان وهو أنه يدل
على حجية فتوى من استفتاه فيختص بظاهره بمن قلد حال حيوته ومنها الأخبار الدالة بعمومها على حجية فتوى من المفتي
الناس بعلم وهي أنه تدل على حجيتها في حق مستفتيهم فيختص بظاهرها بمن استفتيهم في حيوتهم ولو سلم أن عموم بعض
هذه الأدلة يتناول المجتهد الميت فلا ريب أن انعقاد الشهرة العظيمة التي كادت أن يكون اجماعا على خلاف ما هو من
شموله ويقدح في حجيته فيجب الرجوع إلى المجتهد الحي تحصيلا للبراءة اليقينية فالشك في الاجماع المنقول على المنع سكاه غيره
من أصحابنا وهو حجة في مثل المقام على ما نبه بحقيقته لسلامته عما يوجب الوهن فيه فإن الغالب تطرق الوهن إليه من جهة وضوح
الخلاف وقد مر أن الخلاف في المسألة شاذ جدا فيحصل الوثوق بالنقل المذكور ويمكن التمسك أيضا بالشهرة بناء على حجيتها
كما ذهب إليه جماعة من هذه الشهرة من أظهر أفرادها وأجلاها القرها من الاجماع لكن قد مر أن المختار عدم حجيتها ولهذا لم
نذكرها في عداد الأدلة وفي البحث مع الفاضل المعاصر أنه مع مصيره إلى حجية الشهرة والاجماع المنقول ذهب في المقام إلى
الجواز وأجاب عن الاحتجاج بما يوجه منها أن غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع المنقول الظن بعدم الجواز وقاعدة
انسداد باب العلم برهان قطعي على الجواز فلا يجوز تخصيصه بالظن ولو سلم أن القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد
منها أقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديمه عليه أقول أما الأول فسيأتي بيان ما فيه
عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة وأما الثاني فيه أن القاعدة المذكورة إن كانت ظنية فالثابت حجية
الظن بها واضح البطلان ومنها أن دعوى الاجماع في المسائل الأصولية سيما مثل هذه المسألة في غاية البعد لعدم
تداولها بين أصحاب الأئمة وإنما هي من المباحث الحادثة أقول كثير من المسائل الأصولية مشتركة الحاجة بيننا وبين
الموجودين في زمن الأئمة كحجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب وأصل البراءة وغير ذلك فاستبعاد انعقاد
الاجماع على المسائل الأصولية بقول مطلق مقطوع الفساد لأن الحاجة إلى العمل بالأحكام تمس إلى البحث عن الطرق
المقررة إليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالبا وهذا أمر مشترك بيننا وبين أكثر أهل تلك الأعصار لا سيما عند
اشتداد أمر التقية وتعذر الوصول إلى الامام كما كان يتفق في حقهم غالبا ولا خفاء في أن أخذ الأحكام من العالم بها
بطريق التقليد ليس من الأمور الحادثة في الأعصار المتأخرة بل كان متداولا في زمن الأئمة كما اعترف به الفاضل المذكور
وغيره ويدل عليه الأخبار الواردة في باب التقليد كما عرفت ولا ريب أن هذه المسألة من الجزئيات الظاهرة لتلك
المسألة بل لا يبعد دعوى عموم البلوى بمعرفتها لكثرة المقلدين في تلك الأزمان ووقوفهم كثيرا على فتوى الأموات
فإن زماننا أو زمانهم متقاربان في ذلك وحينئذ فأي بعد في اتفاق أهل تلك الأعصار على المنع من تقليد الأموات
بحيث يستكشف به عن قول رئيسهم حتى يجب تطرق المنع إلى الوثوق بنقل ناقله ومنها المنع من حصول الظن بالاجماع
المنقول مع حصول الظن من تقليد الميت وهذا الوجه كما ترى يجري في جانب الشهرة أيضا وكأنه ترك التصريح به
للوضوح وفيه أنه إن كان وجه المنع أن دليل حجية ظن العامي وإن كان من قول الميت وهو قاعدة انسداد باب العلم
أقوى من الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية فلا يحصل الظن بهما فسيأتي الكلام فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة
المذكورة وإن كان الوجه تنافي الظنين في نفسهما فضعفه ظاهر لتغاير موضوعهما فإن الظن بالطريق

الأول

لا ينافي ولا يقطع بعدم جواز التعويل عليه فضلا عن الظن به الثالث ان التقليد على تقدير عدم الاخذ بما هو قول
المفتي وعليه هو انما يصدق حقيقة مع ثبوت الرأي حال الاخذ ضرورة ان المقلد يزول عنه والمجتهد الاخر ايضا لا
يصدق اخذ مال زيد الا على اخذ ما هو الرجال الاخذ لا ما كان مالا قبل ذلك ونحو ذلك وهذا الاخير الاخذ
رجع عنه المفتي فان الوجه في عدم صدق الاخذ بقول مع حقيقة وثبوت رأيه الثابت حال الموت يصدق والظاهر
من وجهين الاول ان طريق الاستصحاب وهو لا يجري في المقام لتغير الموضوع فانه كان في حق ولا حقا
له وهو نوع خصوص لحق كونه انسانا وبعد الموت يزول عنه هذه الحقيقة ويصير حقيقة اخرى لزوال الجوانية
التي كانت من مقومات حقيقة الانسانية عنه فلا يقصر هذا التغير عن التغير الحاصل في سائر انواع الاستحالة فاذا
ثبت تغير الموضوع فلا سبيل الى الاستصحاب وصغرى الثابت قبل التغير الثاني اكثر مقدمات الاجتهاد ظنية وبعد الموت
لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشأة بل اما ان يصير جاهلا بالحكم بالكلية او ينكشف له الواقع ويعلم بحقيقة
الحال اما مطابقا لما ظنه او مخالفا له وكيف كان فلا يبقى له الظن الذي علم بثبوته في حال الحيوة والعلم الطاري كما
يحتمل الموافقة لظنه السابق كذلك يحتمل المخالفة له ولا سبيل للمقلد الى تعيينه فلا يمكن تقليده لعدم طريق له الى معرفة
رأيه الفعلي ويشكل بان دعوى زوال ظنون المجتهد بمجرد الموت وانكشاف واقع الاحكام له مما لا قاطع عليه من
عقل ولا نقل فيتوجه عليه المنع نعم ينكشف ذلك له في الجملة لكن البحث في تقليده قبل قيامه مسلما لكن الاعتقاد الراجح
المتحقق في ضمن الظن مما يمكن بقائه بموافقة العلم الطاري له فيستصحب بقائه لعدم القطع بزواله اذ التقدير تجويز موافقته
عليه الظن وزوال تجويز النقيض لا يقدح في حجيته لان حجية الظن باعتبار ما فيه من الاعتقاد الراجح دون تجويز النقيض
لا يبقى الاعتقاد الراجح جنس للعلم والظن يقوم في الوجود بما فيهما من فصل المنع من النقيض وتجويزه فاذا ثبت زوال
الفصل ثبت زوال الجنس لامتناع بقاء الشيء عند انتفاء ما يتقوم به فثبوته في ضمن العلم الموافق للظن المتقدم عليه
ثبوت حدوثي لا استمراري فلا يمكن اثباته بالاستصحاب بل مقتضى الاستصحاب نفيه لانا نقول العبرة في البقاء
والحدوث في الاستصحاب الى الظواهر العرفية دون الدقيقات الحكمية والاخفاء في ان الاعتقاد المانع من
النقيض عرفا هو الاعتقاد الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اثرت فيه المنع فحكم حكم اللون الضعيف اذا تكامل
واعتبر الشدة فان العقل وان قضى فيه بزوال الضعيف بالكلية وحدوث الشديد مكانه لكن اهل العرف لا يساعد
انهما مع علمهم ذلك بل يرون الشديد هو الضعيف السابق مع لحوق تكامل وشدة به ويزعمون بقاء ذات الضعيف
في ضمن الشديد ولا ريب ان حجية الاستصحاب بجميع انواعه معينة وان عاضده العقل في البعض فيجري حيثما يحكم بوحدة
الشيء في الحالين عرفا وان تعدد عقلا ولقائل ان يقول انما يجدي هذا البيان في استصحاب الاعتقاد اذا ثبت كون
الطاري بعد زوال تجويز النقيض هو المنع من النقيض لامتناع تحقق الاعتقاد بدونهما عقلا وعرفا واما مع عدم ثبوته
فلا اذ كما ان الاصل بقاء الاعتقاد كذلك الاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدونه اعني المنع من النقيض فيتعارض الاصلان
ويتساقطان ولا يقدح العلم بتحقق منع من النقيض لان الكلام في ثبوت منع خاص مقوم للاعتقاد السابق وهو غير معلوم
قطعا فان الاستصحاب لا ينتقض باليقين الاجمالي غير ما قام دليل على انتقاضه به مسلما لكن المفتي قاطع بالاحكام من
حيث الظن وان كان ظانا باكثرها من حيث الواقع ومبنى الفتوى على القطع ومرجع التقليد اليه وهو مما يمكن بقائه بعد
الموت فيصح ان يستصحب للشك في زواله اذ التقدير عدم العلم بمخالفته للواقع والقطع بزوال طريق خاص اعني الظن بالواقع
لا يقدح في بقاء العلم بالمؤدى لجواز قيام طريق اخر مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه والسر
في ذلك ان الطريق سبب اعدادي للعلم والاسباب الاعدادية يجوز ان يتعدد ويقوم بعضها مقام بعض ويمكن دفعه بمثل
ما مر فان بقاء العلم السابق مشروط بموافقة الطريق الحادث لا فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم حدوث الثاني
مسلما لكن لا نسلم ان التقليد عبارة عن الاخذ بما هو فتوى الفقيه حال الاخذ بل عبارة عن الاخذ بما هو فتويه ولو
قبل الاخذ مجازا او اصطلاحا لان النزاع معنوي لا لفظي وزوال القيد انما يوجب زوال وصف التقييد لا زوال ذات
المقيد وعدم جواز التقليد بما رجع عنه المفتي للاجماع فيقتصر على مورده مسلما لكن المفتي قد يكون قاطعا بالحكم
الواقعي في حيوته والدليل المذكور انما يمنع من التقليد في ظنيانه ولا سبيل هنا الى التمسك بعدم القول بالفصل لانتفائه
من الجانبين وما حققنا في المقام يظهر الحال فيما لو علم المقلد بان مفتيه في مسئلة معينة بحكم مخصوص ثم علم بانه قد ظان
قطع بعد ذلك فيها ولم يعلم بماذا قطع وكذا لو علم بانه ظن ظنا اقوى من ظنه السابق او قطع قطعا اقوى من قطعه السابق
بناء على ان الضعيف والقوي متغايران بالنوع ولم يتعين عنده المورد الرابع ان المجتهد الحي اقرب الى الظاهر الى اصابة الاحكام

الاحكام الواقعة من المجتهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذا باقرب الامارتين والدليل على كونه اقرب الى الاصابة امران
الاول ان الحق يقتضي غالبا على ما وقف عليه الميت مع زيادة لم يبلغ اليها نظر الميت فان العلم يتكامل بتدرج الاعصار و
بتلاحق الافكار فيكون اقرب الى الاصابة الثاني ان المجتهد الميت اذا كان مخطئا لم يتحقق في حقه الرجوع والاعلام به بخلاف
الحي فانه اذا اخطأ امكن في حقه الرجوع الى الحق والاعلام به فكان اقرب الى الحق من الميت ويمكن دفع الاول بمنع الكلية
فان المجتهد الميت قد يكون افضل من المجتهد الحي واحوط منه بالمداولة واعرف منه بوجوه الاستدلال فيصل الى ما لا
يصل اليه الحي والثاني بالنقض بصورة الاصابة فان المنتج ابعد من الخطأ لعدم امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي
فانه قد يعدل عنه لشبهة يصادفها هذا مع ان حجية التقليد تعبدية وليست دائرة مدار الظن فلا يجب تحري الاقرب
الى الواقع الخامس ان للفقيه اذا مات سقط اعتبار قوله بدليل ان الاجماع ينعقد على خلافه ويقتضي ان عدم اعتبار
قوله في انعقاد الاجماع لا يوجب سقوطه بالكلية حتى بالنسبة الى جواز التقليد اذ لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا
لا يستقيم على طريقة اصحابنا في الاجماع من انه الاتفاق المشتمل على قول المعصوم او الكاشف عنه اذ لا يعتد على الاول
بقول معلوم الفسق مع حيوته ايضا وهذا لا يقدح مخالفته فيه وعلى الثاني لا يعتد بقول من يحصل الكشف بقول غيره
فقط ولو قرر الدليل بان الاجماع قد ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والعامي
لا خبرة له بمواقع الاجماع فقد يؤدي تقليده للاموات الى التقليد في امر معلوم البطلان فيجب تحذيره عن ذلك لكان
اولى ومع ذلك فهو كما ترى وقد يستدل على المنع بوجوه اخر منها صحة الاجدوى في التعرض لها حجة القول بجواز
تقليد الميت امور منها الاصل ومرجعه الى استصحاب جواز تقليده الثابت حال الحيوة وهذا قد يعتبر وصفا للفتوى
نظرا الى كونه من ثبت جواز تقليده حال الحيوة فيستصحب وقد يعتبر وصفا لقوله نظرا الى كونه ما ثبت جواز التقليد
فيه حال الحيوة فيستصحب وحيث ان الوصف الاول من عوارض المفتي والثاني من عوارض القول القائم بها لم يلزم
من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم ليتأتى جريان الاستصحاب الجواب ان القدر الثابت في حيوته هو جواز تقليده
معاصريه لا مشاع تحقق الجواز في حق المعدومين فيمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ولو قرر الاستصحاب في
الحجية اعني كونه بحيث يجوز العمل به عند تحقق الشرائط جاز ثبوته في حق المعدومين الا ان مجرد الجواز لا يكفي في الحكم
بالثبوت فان الادلة انما تساعد على الاثبات في حق المعاصرين فقط ولو اقتصر في التمسك بالاصل على اثبات الجواز
في حق من عاصر المجتهد ثم اراد تقليده بعد موته لدفعناه بان الاحكام اللاحقة لموضوعات خاصة ما عيناه كونها
موضوعات خاصة لا تستصحب بعد زوالها كما مر تحقيقه في محله ولا خفاء في ان الايات والاخبار الدالة على المقام انما
تدل على جواز تقليده الحي فتختص موردها بحالة الحيوة فلا تستصحب الى حال الموت والاجماع الثابت هنا انما كاشف عن صحة
تلك الظواهر او مستند اليها فلا يزيد مفاده على مفادها ومثله الكلام في الضرورة والضرورة الى التقليد انما ينهض
حجة اذا قطعنا النظر عن تلك الادلة لا بناء على انسداد باب العلم واما مع انفتاحه بقيام تلك الادلة فلا سلمنا
لكن الشهرة العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول المعتضدة باصالة الاشتغال قد قدحت في التعويل على الاصل هنا
فلا سبيل الى التمسك به مضافا الى ما مر ذكره انفا في الدليل الثالث وبهذا يظهر الجواب ايضا عن ظاهر بعض الروايات
الدالة على جواز الاخذ بقول الميت قد مر التنبيه عليه عند بيان حجية فتوى المجتهد ومنها ما ذكره بعض المعاصرين
من ان قول الميت مفيد للظن في حق العامي وكل ما يفيد الظن في حقه فهو حجة اما الصغرى فمعلومة بالوجدان و
اما الكبرى فلانها قضية انسداد باب العلم في حقه مع علم بقاء التكليف بالاحكام اقول جواز تقليد العامي في الجملة
امر معلوم بالضرورة من المذهب بل من الدين كسائر الاحكام الضرورية لتحقق موجبها من جريان طريقة السلف
الخلف من العلماء والجاهل والتشديد والوضع عليه لمسيس حاجتهم اليه وتوفر دواعيهم عليه وانكار بعض من لا
يعتد به لا يقدح في كونه ضروريا لان انكارهم مستند الى شبهة واهية وقد اتفق مثله لجماعة من المتشبثين في
الاصول حيث انكروا ثبوت التكاليف الشرعية في حق الواصلين الى درجة اليقين لشبهة فاسدة خالجت اوهامهم
[illegible] ذلك لا يقدح في بقيتها [illegible] التكاليف في حق الكل بالضرورة فكذلك انكار البعض لجواز التقليد لا
[illegible] بالضرورة [illegible] ولانه هو الرجوع الى من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق الضرورة
[illegible] الحجة لمذكر بشدة فتوى المعلوم اجتهاده وعدالته وافضليته بالتواتر او بالتسامع
[illegible] عرفي [illegible] جواز [illegible] على مثله في الاحكام معلوم ايضا بالضرورة
[illegible] من معرفة الاحكام عن الفروع [illegible] في عرف العلماء سواء سمي اصوليا

او فقيها

او اخباريا والغالب وجوده وتمكن العامي من معرفته والعلم به بل حصول العلم بذلك للعوام في غاية السهولة جدا فانا
نراهم يكتفون في مثل تلك الاخبار بما عند ثقوتهم من اهل الخبرة لا سيما مع مساعدة بعض الامارات الخارجة عليه
ولا يجوز له الرجوع الى من لم يجتمع فيه الصفات المذكورة حيث لا نقطع بجواز الرجوع اليه الا بتقليد من اجتمعت فيه الصفات
حتى انه لا يجوز له الرجوع الى الافضل الاعدل الغير المتذكر لمستند الفتوى الا بعد الرجوع اليه في جواز الاخذ منه مع عدم
التذكر للمستند او لم يقطع المقلد بعدم اعتبار هذا القيد فيعتبر ان يكون متذكرا لمستند هذه الفتوى بالخصوص في
جواز الرجوع اليه نعم قد يسبق الى ذهن المقلد شبهة يقدح في وضوح بعض المقدمات المذكورة عنده او يقع الاختلاف
في تعيين المجتهد او الاعلم او الاورع فيتعين عليه تحصيل العلم به مع الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية ومع تعذره يعول
على الظن بذلك على الوجه الآتي فسقط ما احققناه ما زعمه بعض المعاصرين من انسداد طريق العلم على المقلد بالكلية لعدم
علمه بجواز التقليد ولا بمن يجوز تقليده من الاصولي الاخباري والمطلق والمتجزي والحي والميت ومن جدد النظر في
الواضحة او اكتفى باستصحاب الاجتهاد السابق فيتعين عليه التعويل على الظن كما يفيده ذلك لما عرفت من قضاء الضرورة
بجواز تقليد المجتهد المطلق الافضل الاورع المتذكر لمستند الفتوى وان المراد بالمجتهد هو المتمكن من معرفة الاحكام عن
مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا كان او اخباريا وعرفت ان الغالب وجوده في كل عصر ويمكن المقلد
من العلم به والرجوع اليه فلا يتم فرض انسداد باب العلم في حق المقلد غالبا حتى يدعى انفتاح باب الظن عليه سلمنا لكن
قضية انسداد باب العلم على المقلد جواز تعويله على قول من يظن جواز التعويل على قوله لعلمه بانه مكلف بالاحكام
بطريق مخصوص وبعبارة اخرى يعلم بانه مكلف بمؤدى طريق مخصوص فوظيفته التعويل على الظن في معرفة ذلك الطريق
دون تقليده من يفيد قوله الظن بالحكم كما زعمه الفاضل المذكور وقد مر تحقيق ذلك في بحث خبر الواحد مع ان قضية
كلامه عدم جواز تقليد الميت مع عدم حصول الظن بقوله وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه ذاهب على الظن نعم لو فرض
حصول ظن المقلد بجواز تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم جاز التعويل عليه من حيث ظنه بالطريق لكن يكون حينئذ مخطئا في
هذا الظن اذ الطريقة المعروفة بين اهل العلم هو جواز التقليد من حيث التعبد لا من حيث حصول الظن به فالحكم
المذكور ان لم يكن قطعيا لكونه اجماعيا فلا اقل من ان يكون مظنونا لكونه مشهورا فكيف يحصل الظن بخلافه ومنها ان
التقليد انما شرع للاستكشاف به عن الحكم الشرعي من حيث انه تعويل على قول من يتبع الادلة وعرف مفادها حال كونه
ممن له اهلية ذلك وهذا انما لا يعقل لبقاء حيوة المتبع وحدته مدخل فيه فينتفي المناط ويثبت الجواز في الحالتين و
ايضا اذا ثبت ان ما ادى اليه نظر المفتي هو الحكم الشرعي وان كان بالنظر الى الظاهر لزم ثبوته مطلقا فان حكم الله
في الاولين والاخرين سواء ولانه لو ارتفع عند موت المفتي لاحتاج الى رافع شرعي فيكون نسخا له وهو باطل اذ
لا نسخ بعد النبي اتفاقا والجواب اما عن الاول فبمنع وضوح المناط لا سيما بعد وجود الفارق الذي ذكرناه عن احاطة
المتأخر غالبا بما لا احاطة للمتقدم به واما عن الثاني فان الاولين والاخرين انما يتساوون في الاحكام الواقعية دون
الظاهرية كما يشهد به اختلاف الاحكام الثابتة في حق المختلفين في الاجتهاد ومقلديهم واما عن الثالث فبان جواز
تقليد المفتي مشروط ببقائه فزواله لا يكون نسخا كما في انتفاء كل حكم مشروط بزوال شرطه واعلم ان ما
قررناه من المنع من تقليد الميت انما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظاهر واليه ينصرف اطلاق كلام المانعين و
اما استدامة تقليد المتعقد حال حيوته الى حال موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعة للاصل لثبوت الحكم المقلد فيه
قبل موته فيستصحب الى ما بعده ولظاهر الآيات والاخبار الدالة على جواز التقليد فان المستفاد منها ثبوت الحكم
المقلد فيه في حق المقلد مطلقا اذ لم يشترط في وجوب الحمد بقاء المنذر والمستفاد من الامر بمسئلة اهل الذكر
التعويل على قولهم وقضية اطلاقه عدم الفرق بين بقائهم بعد التعويل على قولهم وعدمه وكذلك الكلام في البواقي
لما في الالزام باستيناف التقليد من الحرج او الضيق على المقلدين لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل لا سيما مع
تقارب موت المفتين وذهب بعض افاضل معاصرينا الى بطلان التقليد بموت المفتي واحتج عليه بان التقليد لا
يفيد معرفة الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يفيد جواز العمل به بالنسبة الى الوقائع الخاصة التي يلتزم فيها به
فيكون التقليد بالنسبة الى كل واقعة تقليدا ابتدائيا ويمكن ان يستدل عليه ايضا باطلاق كلامهم في المنع من تقليد
الميت وفي نقل الاجماع عليه فانه يتناول التقليد الابتدائي والاستدامي والجواب اما عن الاول فبان المستفاد
من آيات المقام واخباره جواز التقليد في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق فيستلزم ثبوتها في حق المقلد
بقول مطلق وهذا ايضا هو الظاهر من الاجماع والضرورة القائمين على جواز التقليد واما قضية انسداد باب العلم فهي

ولا يقطع نسخه

فيه ان امكن بنوعيها بضميمة اصل العدم على ما ذكره الفاضل المذكور لكن قد عرفت عدم تبوته لقيام غيره من الادلة على
جواز التقليد واما عن الثاني فبما عرفت من ان اطلاق المنع من تقليد الميت ينصرف الى التقليد الابتدائي دون الاستدامة
وهو ظاهر ولو شامل المجتهد عن الاجتهاد او صار بجنونا مطبقا ففي الحاقه بالميت في الحكم السابق وجهان اظهرهما
ذلك لعموم بعض الادلة السابقة واما بجنونه الادواري والسكر والاغماء فلا يقدح في جواز التقليد مطلقا
على اشكال في الاول ثم اعلم ان بعض المتاخرين قد توهم في المقام تفصيلا وكيكا فذهب الى ان الفقيه الجامع للشرائط
المعتبرة ان اقتصر في الفتوى على محكمات الكتاب والسنة جاز تقليده بعد موته كما يجوز في حيوته والا لم يجز الرجوع
اليه بعد موته واستدل على الاول بان فتويه على الفرض المذكور تكون من قبيل نقل الرواية بالمعنى وحجيته غير
متوقفة ببقاء الراوي لاطلاق الامر بقبول رواية رواتهم والرجوع اليهم وبانه هدم قولها منه رد عليه وقد وردت
الرد عليه كالرد عليهم وبان اصحابنا الذين تاخروا عن علي بن بابويه كانوا يرجعون الى فتاويه عند اعواز النصوص و
وذلك لما ظهر لهم من حاله من عدم تخطيه في الفتوى عن محكمات الاخبار فكانوا يتنزلون فتاويه منزلة الرواية ويعملون
بها هذا محصل ما نقل عنه وفساد هذا القول بمكان من الظهور وما تمسك عليه من الوجوه بمحل من القصور اما
الاول فلان ظواهر الايات والاخبار الدالة على حجية خبر الواحد على الاطلاق معارضة بمنطوق ايات النباء المفيدة
بعد ضميمة الاصل العدم قبول خبر من لم يعلم عدالته ولو بطريق علم اعتبارها شرعا والجمود عليه في مبحث الاخبار يوجب
ترك العمل بكلها او جلها وتنزيلها على وجه يجامع حجية اكثر الاخبار ليندفع بها الضرورة مما لم يقم عليه رواية ولا رواية
محكمة الدلالة فان تمسك في ذلك بالاجماع فاشفاؤه في المقام واضح فان لفقهائنا العاملين باخبار الاحاد في تعيين
ما هو الحجة منها اراء مختلفة ومذاهب متشعبة فقد ذهب بعضهم الى حجية ما كان منها محفوفا بامارات الوثوق
مطلقا وبعضهم الى حجية الخبر الصحيح الذي قد زكي رواته عدلان واخر الى حجية مطلق الصحيح وثالث بعضهم الى القول
بحجية الحسن واخر الى الموثق واخر الى المعتبر بالشهرة واخر الى مطلق الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة الى غير ذلك
من الاقوال ثم لهم في معرفة الرجال وفي وجوه التعديل والتراجيح بين مذاهب عديدة وبالجملة فوجود اسباب الاشتباه
في هذا المجال وانتفاء دليل قاطع الاحتمال على احد هذه الاقوال مما لا يعتريه ادنى الانكار والاشكال فاتضح ان محكمات
السنة ليست بمعلومة الحجية على الاطلاق فلا يصح له ولا لمقلده الاعتماد على ما ينقله الفقيه الميت منها بالمعنى بل التحقيق
ان المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته بالاحكام الشرعية وباخذها بطريق التقليد لقيام الاجماع عليه والضرورة لزم
العمل بما يوجب البراءة اليقينية وليس الا الرجوع الى قول الحي لاتفاق الكل بين الشيخ واما الثاني فلان مورد الرواية رد
الحكم دون الفتوى والفرق بينهما ظاهر ولو سلم التعميم فالمفضول تعين العمل بقول الحي وهو لا يتم لزم الرد على غيره ولو فسر
الرد بمجرد عدم الاخذ به لزم المحذور على تقدير جواز الاخذ بقول الميت ايضا لاستلزامه عدم الاخذ بقول الحي فلا بد من
تخصيص عمومه باحدهما ولا مرجح في اللفظ فيسقط الاحتجاج وان رجع الى المرجحات الخارجية فهي انما تساعد على الوجه المختار و
اما الثالث فلان اخذه بفتاوى علي بن بابويه مما يمكن ان يكون فيها نبت الشائع فيها من المندوبات والمكروهات فلا
يدل على المدعى ولو سلم التعدي الى غيرها فالمنقول قول جماعة لا حجة فيه فان الذي يظهر من طريقة الاكثرين كالفاضلين
والشهيدين واضرابهم عدم الالتفات الى ذلك مع ان المنقول منهم الاعتماد على فتويه عند اعواز النصوص خاصة فلا يدل
على جوازه مع عدم الاعواز كما هو انما الكلام في عمل الميت ومنها ان لا يكون مجتهدا اخر افضل منه في الفقه والورع فلا يجوز
تقليد المفضول في ذلك مع امكان الرجوع الى الافضل وقد نسبه بعضهم الى الاصحاب مدعيا عليه الاجماع ويدل عليه
بعد الاصل ما رواه معنونة عمر بن حنظلة الاتية في اختلاف الحاكمين فان فيها الحكم بما حكمه به اعدلهما وافقههما واصدقهما في
الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر فان ظاهرها عدم الاعتداد بحكم الاخر مطلقا فيدل على عدم جواز ع
معه بل على فتويه اعلاهما واحد في اطلاق الحكم ولعدم تبوت فتوى الاخر بين الحكم والفتوى فيتم المنع فيها بالاجماع
المركب وان العدول عن الاصل الى المفضول عدول عن اقوى الدليلين الى اضعفهما وهو غير جائز وان من ادلة جواز
التقليد الاجماع والضرورة وهما لا يتناولان الا على جواز تقليد الافضل وليس كما يمنع الاجماع لانه بعد تصريح جماعة
بجوازه والاصل مدفوع بعموم ايات المقام وروايته فان المستفاد منها عدم تعين الافضل فيتخير بين تقليده و
تقليد مفضول لو رواية المذكورة بعد تسليم سندها واردة في صورة التعارض في الحكم فلا تدل على الاعتداد
بفتوى مطلقا فان الحكم المذكور في الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها والاجماع المدعى على عدم
تقليد تقليده ثابت من الظن فلا يقدح قوة الظن في فتوى لا سند مع انها على اطلاقها

قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح في نظره فتوى المفضول والحجة على جواز التقليد لا تنحصر في الاجماع والضرورة فلا
يثبت المنع بمجرد عدم قيامهما على جواز تقليد المفضول مع قيام غيرهما عليه كما عرفت على ان الظاهر من المانعين عدم جواز الرجوع
الى المفضول مع امكان الرجوع الى الافضل ولو بالرجوع الى من يؤدي عنه الفتوى وهذا يؤدي الى عدم جواز التعويل على
فتوى احد في زمن الغيبة وما ماثله مع امكان الرجوع الى الرواية عنه بطريق الاولوية فيجب على المنتحل العدول عن ذكر
الفتوى الى نقل الرواية عند حاجة المستفتي ولا قائل به ظاهرا ورواية ابان بن تغلب السابقة كالصريح في نفي ذلك النية
المستمرة شاهدة على بطلانه مع ما في تعيين الافضل من الضيق القريب من الحرج وبهذه الوجوه يمكن القدح في كون الشهرة
المدعاة في المقام قادحة في عموم الادلة فالقول بالجواز اذن اوضح وان كان المنع احوط وقد يخص المنع ببلد الافضل
ووجهه غير ظاهر لامكان الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع الى النقلة عنه والى كتبه التي حررها لبيان فتاويه نعم
يتجه ذلك في الحكومات لتعذر وصول غير اهل بلده اليه غالبا مع ما في تاخير الحكومة اليه من الضرر المنفي وكذا الوكالات
حيث لا يوجد منه منصوبه على اشكال في ترجيح منصوبه على تقدير وجوده لا سيما اذا لم يكن اورع من المفضول ثم على تقدير
المنع فهل يمنع من الرجوع الى المفضول مطلقا فيلزم المقلد بالتفتيش والاستعلام او تخصه بالوعلم بافضلية البعض وجهان
ظاهر الادلة يقتضي الاول ثم على تقدير العلم بافضلية البعض فهل يمنعه من الرجوع الى المفضول مطلقا او تخصه بالوعلم
بمخالفة الافضل له في الفتوى وجهان ايضا وظاهر بعض الادلة المذكورة يقتضي الاول ولو كان احد المفتيين افقه من
الاخر والاخر اورع منه فالظاهر التخيير مع احتمال تقديم الافقه لان مدخلية الفقه في معرفة الحكم اكثر من مدخلية
الورع فيها وهل العبرة في الافقه بان يكون افقه في اغلب المسائل او يكفي كونه افقه ولو في المسئلة التي يرجع فيها وجهان
اظهرهما في كلامهم هو الاول وقضية بعض الوجوه السابقة هو الثاني وعلى تقديره فالظاهر تعيين الافقه في البعض بالنسبة
الى البعض الذي هو افقه فيه حتى انه لو كان احدهما افقه في مباحث الطهارة والاخر في مباحث التجارة تعين تقليد كل
منهما فيما هو افقه فيه وتخير في الباقي في الرجوع اليهما والى من يساويهما فيه ولو كان احدهما افضل في بعض العلوم التي
يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية وعلم الاصول والرجال فلا يبعد الحاقه بالافقه من هذه الجهة لما فيه من زيادة
بصيرته في الفقه ولو كان الاخر افضل منه في علم اخر من تلك العلوم لم يبعد الترجيح بزيادة الافضلية وبكون ما فيه
الافضلية ادخل في الفقه كالاصول بالنسبة الى النحو والصرف واما العلوم التي لا مدخل لها في الاستنباط كعلم الهندسة
والحساب فلا مدخل لها من حيث نفسها في الترجيح وقد يتحقق الافضلية في الفقه باعتبار قوة الحفظ او الذكاء وكثرة
التامل او كثرة الاطلاع او سعة الباع في الفكر والتصرف او اعتدال السليقة او زيادة التحقيق والتدقيق او قدمته
الاشتغال ومزيد الاستيناس وقد يحصل التعارض بين هذه الوجوه والتحقيق ان المرجع في ذلك كله الى ما يعد صاحبه
افقه عرفا وضبطه على وجه يستغنى معه عن الرجوع اليه متعذر على الظاهر وكذا الحال في الاورعية فانها قد يطرد في
جميع الاحوال والاعمال وقد يختلف باختلاف الاحوال والاعمال والمرجع الى ما ذكرناه ولو قلد المفضول ثم وجد الافضل
ففي جواز العدول اليه بناء على المنع منه وجهان وكذا لو قلد الافضل ثم تساوى فصار مفضولا واعلم ان الشهيد الثاني
عد في اول كتاب القضاء من الروضة في شرائط الافتاء الذكورية وطهارة المولد والنطق والكتابة والحرية وادعى
الاجماع على الاولين والشهرة على الاخيرين فيمكن ان يريد بالافتاء القضاء وان يريد به مطلق الفتوى كما هو الظاهر
ثم على التقدير الثاني فهل يعتبر هذه الشرائط في اعتبار فتويه مطلقا او بالنسبة الى عبده خاصة وجهان اظهرهما الثاني
ووجه الظاهر واما الشرائط المعتبرة في المستفتي عنه فمنها ان لا يكون معلوما للمقلد بطريق اخر غير التقليد فيه متى
كان معلوما عنده ابتداء كالاحكام الضرورية والاجماعية عنده او لقيام دليل عليه عنده بحجيته لا من جهة التقليد كما
في التحري الظان بحجية ظنه عند انسداد باب العلم في ذلك عليه مع علمه بوجوب التعويل على الظن او الشك في
حجية ظنه مع علمه بالتخيير واختياره التعويل على ظنه او علم بحجيته من جهة المقلد كما لو قلد في مسئلة الجزئي من يقول
بجوازه حيث يكون وظيفته التقليد فيه وقد سبق التنبيه على ذلك ومنها ان لا يكون المقلد ناظرا بالاجتهاد وقد
مر لا عبرة بقول الفساد ويلزم التقابل بحجية التقليد من حيث قادرة الظن بالحكم ان زاد عدم الظن بالفساد ايضا وهل
يشترط الظن به وعليه فلو امر بحصول الظن بشيء من فتاوى المفتين ثم تخير بين اجتهاد وتقليد كما يرى من
كون المسائل التي يحتاج اليها في العمل سواء كانت من المسائل الضرورية او من الغير كسائر
التقليد او في غيره كمسائل الفقه ومباحث الاخلاق دون مسائل اصول الدين وفروعها اقتصارا بما ثبت
موضع اليقين نعم لو استفاد بالتقليد اليقين جاز التعويل عليه في اصول الدين عند الضرورة وفي غيره

وجوه ان لا يكون مسبوقا بتقليد مخالف اما لاستناده الى الوقائع الخاصة التي فيها تقليده فوضع وفاق على الظاهر
ويدل عليه الاصل وقد سبق تحقيقه في صورة رجوع المفتي وان جواز الاستناد فيها يؤدي الى اختلال نظام الشريعة
لا يمكن ان يستحل المقلد بعد الحيلة ما فوق الاربع والجمع بين الاختين وان يستحل جماعة الامرأة واحدة ويستحل امرأته
لعدة رجال وذلك باب يكون حجر عند البعض مبنية على التقليد مثل ما يرجع عنه في استحلال الاخر واما بالنسبة
الى غير تلك الوقائع فخلاف مذهب جماعة الى المنع فيه وربما كان مستندهم اصالة بقاء الحكم المقلد فيه في حق تلزم
بالتقليد فيستصحب لاستلزامه البناء على حكمين في الحكمين يقطع بفساد احدهما في نفسه ولان اية اهل الذكر دلت
على جواز التقليد عند عدم العلم بالحكم والمقلد عالم به بتقليده الاول ولا يتناوله عمومها وذهب جماعة على ما قيل الى
جوازه وتبعهم فيه بعض اهل العصر واحتج عليه بان التقليد لا يفيد المقلد العلم بالحكم الشرعي وانما يفيد جواز
العمل بالنسبة الى ما التزم به فيه من الوقائع الخاصة فيكون التقليد في كل واقعة تقليدا ابتدائيا فيستحب في الواقعة التي
لم يقلد فيها الرجوع الى الحي مفت شاء لعدم ثبوت حكم معين في حقه بالنسبة اليها ظاهرا وهذا عند غير سديد بل
التحقيق ان التقليد لا يكون الا في الحكم الشرعي بقول مطلق كما هو الظاهر من ادلته ومما يبنى على ذلك ان التقليد انما
يتحقق بالاخذ بقول المفتي اذا اخذ على الوجه الذي افتى به ومن الواضح ان قضية فتوى كل مفت ثبوت ما يفتي
به في كل مورد من موارده موضوعه لا من حيث خصوصية ذلك المورد بل من حيث تحقق عنوان الكلي فيه فاذا اخذ
بقوله في مورد بهذا الاعتبار فقد اخذ به في سائر موارده حتى انه لو اخذ بالفتوى في خصوص واقعة ثبت في حقه
بالنسبة الى بقية الوقائع التي يماثلها من غير حاجة الى استيناف تقليد فيها والغى اعتباره الخصوصية ان لم يعتبرها
شرطا للاخذ والا بطل تقليده لانتفاء ما علق عليه ولو قلد مفتيين في واقعتين منا ثلثين دفعة واحدة بطل
تقليده فيهما مع الاختلاف قطعا وربما يلزم على ما زعمه الفاضل المذكور جواز ذلك لتغاير الموردين وهو كما ترى
ويمكن ان يستدل على القول الثاني باصالة بقاء التخيير لثبوته قبل التقليد فيستصحب بعده فيترتب عليه اثره
من جواز الاخذ بقول الاخر وبهذا يظهر الجواب عن الحجة الاولى للمنع فان اصالة بقاء الحكم المقلد فيه معارضة باصالة
بقاء التخيير وهي محكمة عليها ويمكن الجواب عن الحجة الثانية بان مبنى التقليد على الظاهر فلا يقدح العلم الاجمالي بعد
ثبوت احد الحكمين في احدى الواقعتين كما في صورة رجوع المفتي وعن الحجة الثالثة بان ادلة التقليد لا ينحصر في
الاية المذكورة فلا يقدح عدم شمولها المقصود على تقدير شمول غيرها مع ان لنا في دلالة الاية على المقام كلام سبق
التنبيه عليه نعم ليكل التمسك باصالة بقاء التخيير فيما اذا كان القول الاخر حادثا بعد التقليد اذ لا يخرج قبل ذلك
ليستصحب واما كونه بحيث لو كان قبل التقليد لخير بينه وبين القول الاخر فغير كاف في اثبات التخيير بعده لجواز ان يكون
لحقه قبل التقليد مدخل في ثبوت التخيير الا ان يدعى القطع بعدم مدخليته في ذلك وبالجملة فالمسئلة قوية الاشكال
جدا والاحتياط فيها مما لا ينبغي ان يترك ومنها ان يعلم كون المفتي مفتيا به بالفعل ولو بمعونة الاستصحاب فلا يجوز
تقليده فيما علم برجوعه عنه والظاهر انه موضع وفاق ولا فيما لا يعلم باعماله النظر فيه وان علم بانه ان نظر فيه كان مؤديا
نظره كذا لعلمه بطريقته في الاستنباط اذ لا عبرة بشائبة الفتوى اقتضاء فيما خالف الاصل على موضع اليقين واما
اشتراط العلم بكونه متذكرا للدليل الحكم ولو بالاستصحاب فمبني على اشتراط الفتوى بتذكر الدليل وقد مر ان المختار عدمه

فصل يعرف اجتهاد المجتهد بالاختبار المفيد للعلم ويعتبر في المخبر علمه بما يعتبر في الاجتهاد ولو بتقليد من علم باجتهاده و
بشهادة العدلين من اهل الخبرة به او مظنة وجوده بالاستفاضة المفيدة للعلم او بدونه بناء على حجيتها كالبينة وبحكم
معلوم الاجتهاد بناء على تعميم مورد الحكم الى مثل ذلك كما هو الظاهر لاطلاق نظائره فاني قد جعلته عليكم حاكما وهذه
الطرق كلها في مرتبة واحدة متى تمكن المكلف من تحصيل بعضها وجب عليه الاخذ به واذا تعذرت جاز له التعويل على
الظن على التفصيل الاتي لان ذلك قضية انسداد باب العلم عند القطع ببقاء التكليف وذهب العلامة في التهذيب الى
جواز الاخذ بقول من يغلب على الظن اجتهاده مطلقا واختاره الفاضل المعاصر متمسكا فيه بالاصل اذ لم يثبت اشتغال
الذمة الا بالاخذ عمن هو مظنون الاجتهاد ولقيام الاجماع على ثبوت الاشتغال بهذا القدر ومن يدعي الزيادة على
ذلك عليه بالاثبات لانحصار النزاع وبلزوم الضرر والحرج في اعتبار ما زاد عليه وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان
النزاع في اثبات الطريق المعتبر الى معرفة المجتهد والا فالاجماع منعقد على جواز الرجوع الى من اتصف بالاجتهاد والواقع
واضح وعدم جواز الرجوع الى من لم يتصف به كذلك فلا سبيل الى التمسك باصالة عدم اشتغال الذمة بتحصيل ما زاد
على الظن بالاجتهاد لانتفائه باصالة عدم البراءة مما علم اشتغال الذمة به واما من الاحكام اما الحجية الى المجتهد

[illegible]

تقليده

تقليده [illegible] ولا في الثاني بين ان يكون [illegible] في حجية [illegible] تقليده في تلك الواقعة
فقط اما في الحكم الاول فلما [illegible] تقليده [illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] كما حققنا [illegible] فيجب عليه تقليد الحي [illegible]
[illegible] على تقليده كما هو محل الفرض [illegible] من الوقائع المختلفة في الثاني البقاء وان مع [illegible]
الحي لان حكم الحي بالبقاء على جميع فتاوى الحي حكم واحد لا يقبل التفصيل وتضمن مستنده [illegible]
[illegible] على ما افاده فيه من المنع من البقاء [illegible] ان التقليد على ما [illegible] الاحكام العامة لا في خصوص كل مورد من موارد [illegible]
لا [illegible] الراجع حكم الحي بالبقاء بالنسبة الى الاحكام التي يمكن في حقه الانقياد [illegible] الحكم الى المورد الذي يمتنع فيه البقاء
غير معقول [illegible] تقليد الحي بالبقاء في غير ما افاده الميت فيه من المنع من البقاء نظرا الى لزوم الشارع فيه مع
ان تعيين كل من قوله ومستنده العموم ليس باولى من تخصيص ما افاده الميت من المنع من البقاء بغير ما افاده فيه من مسئلة
المنع وان كان تعيين كل من قوله ومستنده العموم وح فيبقى تقليده له في هذه المسئلة خاصة بتقليد الحي ببقائه ويبطل
تقليد الميت فيها في عدم بقائه [illegible] وبطلانه [illegible] بقاء تقليد الميت فيها في المنع قلت حكم الميت بالمنع
من البقاء حكم واحد لا يختص [illegible] في تطويعه مورد المنع من البقاء [illegible] وانتفاء المعارض [illegible]
الحي بالبقاء [illegible] عليه بعد [illegible] المعارض [illegible] بالنسبة الى المسائل التي يمكن في حقها البقاء
ظاهر [illegible] ان مورد التقليد انما هو الحكم الشرعي بقول مطلق دون خصوصية كل مورد بانفرادها فليس للحي
العدول بقاء تقليده في المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه بجواز الجمع بين تقليد مجتهدين مختلفين في حكم موضوع
واحد بالنسبة الى خرين من افراده في زمان واحد [illegible] واما استصحاب حكم ما وقع بالتقليد السابق
على رجوع المقلد وشبهه فليس بتقليد لاحق ليلزم منه الجمع في التقليد بين حكمين متنافيين بل بتقليد سابق فلا
يتوقف استصحاب حكم التقليد على بقائه وبالجملة فالوجه الثاني من السؤال تخصيص من المقلد ولو بشرعي المجتهد المعمل
بقول المجتهد بالمنع مطلقا في مورد دون مورد والاول تخصيص من المجتهد للادلة الدالة على البقاء لا تخصيص من المقلد
لتعويض الثاني بقوله مطلق ببعض موارده فثبت في المقام فانه من مزال الاقدام وكان الحال في مسئلة البقاء على تقليد
الفقيه الذي اعتبر زوال غير الجهة من الشرائط كالايمان والاجتهاد والعدالة والعقل والافضلية بناء على تقليده فان وظيفة
المقلد في ذلك تقليد الجامع للشرائط في البقاء وعدمه وان قلد الفاقد قبل تقيده في المنع ولو كان قد قلده في البقاء لم
يكفه ذلك في الحكم بالبقاء لكونه دونيا بل يتعين عليه تقليد الجامع للشرائط فيه فلو اخل به بالبقاء وقلده فيه فهل يبقى
على تقليد الفاقد في مسئلة البقاء ايضا او يبطل تقليده فيها ويبقى على تقليده في غيرها من المسائل وبيان من عدم التنافي
بين تقليد الجامع في البقاء على تقليد الفاقد في مسئلة البقاء وبين تقليد الفاقد في البقاء على تقليده في غيرها ومن
عدم جواز تقليد مفتيين في مسئلة واحدة في زمن واحد ولو بحسب موردين وان لم يتنافيا في الحكمان وقد عرفت مما مر
ان الثاني اقوى فصل المعروف من مذهب الاصحاب ان جاهل الحكم غير معذور الا في المقامين في الجهر والاخفات
وفي الاتمام في محل القصر وكلامهم هذا يحتمل وجوها الاول ان الجاهل وان لم يكن مقصرا غير معذور بالنسبة الى الحكم المجهول
له تكليفيا كان او وضعيا بمعنى ان جهله لا ينافي فعلية الحكم في حقه في غير المقامين وهذا على اطلاقه لا يتم على طريقة العدلية
قطعا لظهور فحش تكليف الغافل وشبهه عقلا مضافا الى ما دل عليه من الكتاب والسنة فلا يصح تنزيل كلامهم عليه الثاني
ان الجاهل بقسميه غير معذور بالنسبة الى الحكم الوضعي بمعنى ان جهله لا يرفع الحكم الوضعي الثابت في حقه الا في المقامين
وهذا الوجه وان امكن صحته في نفسه الا ان كلماتهم لا تساعد على ارادة التخصيص بالوضعي الثالث ان الجاهل المقصر غير
معذور فيما يلزم من الاحكام تكليفية كانت او وضعية في غير المقامين وهذا امتن من سابقه والوجه في اطلاقهم
القول بعدم المعذورية وضوح امر القيد مع مراعات ما هو الغالب في المكلفين من التقصير في تعلم الاحكام فانا نرى بالعيان
ان اكثر الناس يعملون بثبوت احكام كثيرة في الشرع ويتساهلون في تعلمها ويعترفون بتقصيرهم في ذلك وربما يجتنبون
في مقام الاعتذار بعدم مساعدة التوفيق اياهم او بانهم مشتغلون باصلاح معيشتهم ونحو ذلك مع علمهم ببطلان معذوريتهم
الى غير ذلك ولا ريب ان العلم الاجمالي بالتكليف مع التمكن من استعلام التفصيل كاف في تنجزه على المكلف عقلا ونقلا ولهذا
صح قول اصحابنا بان الكفار معاقبون على الفروع كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير من فروع الاحكام فان علمهم
الاجمالي بثبوت احكام كثيرة في هذه الشريعة كاف في توجه التكاليف الثابتة فيها اليهم وان جهلوا تفاصيلها مع تمكنهم
من معرفتها هذا كله بحسب الاصل واما عند قيام دليل على اشتراط ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي فلا اشكال في دورانه

[illegible] الشرط الذي تغير في التكليف من هذا البيان يظهر وجه الفرق بين الجهل بالحكم والأمر
في هذا الصدد لأن الجهل بالحكم كان مشروطا بالتكليف بتقييد الإيمان بعصيان المتعمد فيهما ولا يبطل صحة
الإتيان ويكون تقصيره بعصيانه بطريق في حقه فقد القربة فيكون بالبطلان من جهة فوات القربة ولو تصور أن الجاهل
غافلا عن إجمال التكليف ولم يحصل له الإحكام تدريجا فحينئذ يأتي تقييد الكلية أو على الجهل بحالة الواقع أو ما أشبه
ذلك فلا ريب في صحة عبادته بالنسبة إلى مرحلة التكليف لأنه لا يخالف ذلك أحد من الأصحاب لكن إذا كان الفرض تارة
أورد هذا الكلام على ما هو الظاهر من سند إلى ذلك تعليم عدم المعذورية بتصور الجاهل في الفرض ظاهر أن جماعة
من أصحابنا صرحوا بأن الناس في أمثال زماننا استغنوا عن مجتهد ومقلد وأن عبادة الفاقد من الطريقين باطلة و
ظاهرهم البطلان وإن كان غافلا أو مع وجوب تقليد المجتهد وتلك هي العمل المطابق بل ظاهر عدم ما ورد عن بعض المتأخرين
أن حكمهم بالبطلان هنا يرجع إلى إيقاعهم الأصحاب من عدم معذورية الجاهل إلا في المقامين وهذا غير واضح لأن الظاهر
من كلام الأصحاب عدم معذورية الجاهل بصورة المخالفة لا الموافقة فهذا هو المفهوم من المعذورية وخصوصية
بطلان كلام هؤلاء البطلان وإن وافق الواقع فكيف يستقيم دعوى رجوع أحد الطريقين إلى الآخر مع أنه لم يشترط
في صحة عبادة العامي أخذه من المجتهد مطلقا وإن كان غافلا عن وجوب الأخذ منه أنه اندراج تحت العموم
نظرا إلى أن شرط التقليد يكون أخذ جزئيا وهذا على تسليمه لا يوجب توافق الطريقين وذهب المحقق الأردبيلي
إلى الصحة مع موافقة الواقع وذهب الناصر المذكور إلى الصحة وإن علم مخالفة الواقع ما لم يكن مقطوعا لوجوب التقليد
منتهيا إلى رجوع المجتهد فيخرج ببطلان عبادته وتحقيق المقام وتوضيح المرام أن العامل إذا أتى بعبادته على كيفية
مخصوصة فهناك صور عديدة منها أن يأتي بها عالما بأنه شرعيتها كان بطريق معتبر كالاجتهاد والتقليد ولا إشكال في
صحة عمله حينئذ سواء بقي على علمه وإن اختلف المدرك أو زال عنه ما لم يعلم بالخلاف ومنه ما لو قطع ببطلان الطريق
كالوعول المقلد على نقل ثم انكشف له خطأه في النقل أو على ظاهر كلام المفتي أو الناقل ثم انكشف له عدم إرادته
فإنه يحكم حينئذ بفساد العمل إذا كان المخالفة مما لا يعذر فيه الجاهل وكذا الحال فيما لو علم المجتهد ببطلان دليله الاجتهادي
واقعا وقد سبق بيانه في بحث الاجتهاد ولو شك العامل في أهلية للاجتهاد وعدمها استصحب الحالة السابقة منهما و
الأحوط الرجوع إلى أهل الخبرة وإن رجع حينئذ بين الاجتهاد والتقليد حيث يتوافقان بأن أتى بالعمل معولا فيه عليهما معا
ففي جوازه إشكال منشأه عدم كون أخذ ما يشق منهما بل بالمجموع وهو أمر خارج ولا يقين بالبراءة معه ولو أتى بالعمل
حينئذ معولا فيه على الاعتبار الثابت في حقه واقعا من الاجتهاد والتقليد فالوجه جوازه لأخذه بما يجب عليه الأخذ به
واقعا وإن جهل تفصيله أو لم يعتبره إذ لا دليل على اشتراطه ومنها أن يأتي بالعمل بطريق لا يعلم باعتباره شرعا سواء
كان معتبرا في نفسه أو لا ولا ريب في بطلان العبادة حينئذ لفوات قصد القربة ومنها أن يأتي بالعمل عالما بأنه شرعيته بطريق
غير معتبر كالوعول على فتوى من زعم كونه أهلا للرجوع إليه مع عدم الأهلية كتعويل كثير من العوام على ما يرشدهم إليه
آباؤهم وكبراؤهم الغير المجتهدين مع غفلتهم عن وجوب الرجوع إلى المجتهد أو الناقل المعتبر وكتعويلهم على نقل الفاسق
المجهول أو الظان للفتوى من غير طريق معتبر عند التمكن من مراجعة المفتي أو الناقل العدل العالم مع عدم حصول
العلم لهم بنقله أو أتى بالعمل معولا فيه على ظنه وحدسه معتقدا جواز التعويل عليه ثم إن استمر على ذلك إلى أن
مات فلا حاجة لنا بالبحث عن حاله وإنما حسابه على ربه نعم ربما يحتاج إلى معرفة حكمه بالنسبة إلى ما يتعلق بالبر أو بوصية
كما لو أوصى بأن يقضى ما فات عنه من العبادات فيستعلم حكمه من القسم الآتي وإن تنبه واستبصر وجب عليه أن
يتطلب حكم الواقعة بطريق معتبر من اجتهاد أو تقليد حينئذ فلا يخلو إما أن يعلم بموافقة عمله السابق لمعتقده اللاحق أو
بمخالفته له أو لا يعلم شيئا منهما فعلى الأول يحكم بصحة عمله على الظاهر إذ التقدير اشتماله على جميع ما يعتبر اشتماله عليه
عنده حتى نية القربة وليس هناك ما يصلح أن يكون مانعا من صحته بحكم الفرض لا عدم استفادة العلم به من طريق
معتبر وهو غير قادح مع تحقق المطابقة ويمكن استفادة ذلك بعد موافقته للشريعة المعتبرة من الأخبار الحاكمة بصحة
عمل السائل أو غيره ونفي البأس عنه عند مطابقته للواقع وهي كثيرة متفرقة في أبواب كتب الحديث وسيأتي التنبيه
على بعضها فإن العمل المطابق لو كان فاسدا من حيث عدم تحصيل العامل له من طريق معتبر لكان المناسب بل اللازم
بيان التفصيل في ذلك مع خلوها عن الإشارة إليه بالكلية وعلى الثاني لا إشكال في بطلان عمله فيما لم يثبت
اغتفار الجهل فيه كالجهر والإخفات وسيأتي بيان ذلك وعلى الثالث لا يبعد الحكم بالصحة لا سيما مع خروج الوقت
[illegible] الأخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت إذ المقام مندرج في عمومه ولتعرض لأدلة

[illegible]

[illegible] الاعمال قبل النظر وان بقي محل التدارك ثم ان بقاء الاعمال بعد انكشاف بطلان الطريق وعدم اعتباره لا بد من استناده الى
سابق العمل ان كان وليا بطريق معتبر لهذا دون على تقدير الفساد والتوقف ان الوظيفة الواقعية للمكلف في امثال الزمان
وهو من استند بطريق معتبر في الحكم الظاهري عليه بطريق معتبر غير التقليد انما هو الرجوع الى المجتهدين فالواجب
عليه واقعا اما الايمان بفتوى مفتاوى المجتهدين فقط عن ذلك واما بفتوى غيرهم لا يعطاه عنه
ما كلفه واقعا من الايمان بفتوى مفتاوى المجتهدين اذا كان المكلفين واما الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك
بعد الفراغ او بعد خروج الوقت فهي وارد في الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها مسوقة لبيان معرفة الموضوعات
لا الاحكام ومحتمل الشارع وتجويز ان المكلف امور واقعية متعلقة بموارد واقعية وهي مستعادة فالمكلف
من الالتفات وفي موضوع عن اداء مقابلها الواقعية ولا مدخل للعلم والجهل فيها والامتثال للتكليف الواقعي لا
يحصل الا بالايمان بورده الواقعي وحيث لا بد في الكشف عن الواقع من طريق يعتمد عليه فالطرق المعتبرة اما ان
يكون اعتبارها واقعيا او ظاهريا مستند الى اعتقاد المكلف كونها طرقا معتبرة فمن القسم الاول العلم وما ثبت قيامه
مقامه مطلقا او عند تعذره وهذا النوع من الطريق قد يستمر بقائه وقد يزول مع انكشاف الخلاف وعدم مقامه
استمر فالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف فلا ريب في عدم حصول الامتثال للامر الواقعي فيجب التدارك ان كان واجبا
وبقي المحل حيث يقوم دليل على عدم وجوب التدارك فذلك مستلزم لاحد امرين الاول التوسع في الامر بجعله
مشروطا بما اذا لم يتفوت صدوره من المكلف فيكون المأتي به مسقطا للامر الواقعي او مأتيا من تعلقه لا امتثالا
له ومن هذا الباب صلوة المخالف اذا استبصر بعد ما في وجه والثاني التوسع في المهية المأمور بها بحيث تتناول
المأتي به ويندرج في افرادها الواقعية ومن هذا الباب صلوة من تأخر عنها قبل الوقت واتمها فيه حيث يحكم بالصحة
وصلوة جاهل وجود النجاسة ومن سهى عن غير ركن الى ان تجاوز المحل ومن اتى في موضع القصر جاهلا الى غير ذلك
فان ما دل على صحة الصلوة في هذه الموارد يدل على عدم شرطية الامر المتروك او عدم جزئية المهية الواقعية عند
طريان السهو والجهل فالمهية الواقعية قد تختلف باختلاف احوال المكلف من سهو او جهل او عدمهما كما انها قد تختلف
بحسب اختلاف احوال اخر كالعذر والعجز والحضر والسفر وغير ذلك وان زال الطريق ولم ينكشف الخلاف كما لو ادى
نظر المجتهد الى حجية الشهرة او الاجماع المنقول او الخبر الموثق او الحجر ثم شك او ظن العدم او استظهر حكما من اية او رواية
ثم شك او ظن عدم الظهور او قلد العامي لمن كان له اهلية الفتوى ثم خرج عنها بكفر او جنون او موت وقلنا بعدم
بقائه على تقليده او قلد المفتي في حكم ثم رجع عنه او قلد من علم باستجماعه للشرائط ثم زال علمه ونحو ذلك فالمتجه في ذلك
البناء على مقتضاه بالنسبة الى الاعمال السابقة على الزوال عملا باصالة بقاء اثر الطريق السابق بما وقع من الاعمال
على حسبه اذ لا دليل على زواله عنها بزوال الطريق وقد مر التنبيه على ذلك في مسئلة رجوع المفتي عن فتويه ولا فرق
في زوال العلم بين ان يعلم ببطلان معتمده وعدمه لان حجية العلم من حيث نفسه لا باعتبار مدركه ومثله الظن بناء
على حجيته في نفسه ومن القسم الثاني ما لو اعتقد المجتهد حجية دليل غير معتبر واقعا كالقياس وكذا اذا استظهر من اية او
رواية ما لا ظهور لها فيه واقعا في وجه او اعتقد العامي بان قول غير المجتهد حجة في حقه او اعتقد اهلية رجل للفتوى
مع انتفائها عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق الى ان تعذر التدارك كصلوة العيد فلا اثر يعتد بها في
البقاء عنه وان انكشف قبله وجب عليه تطلب طريق معتبر من العلم وما في حكمه ثم ما ثبت قيامه مقامه عند تعذره
ليكشف عنه عن حكم الواقعة فيبنى على مقتضاه فان وافق الطريق السابق بحث الحكم بالصحة لانكشاف وقوع الفعل
على وجهه وكونه اخذ الحين الوقوع من طريق معتبر واقعا غير معتبر في مهية العمل ولما المعتبر كونه معتبرا في نظره ليتمكن
من قصد القربة بما يتوقف صحته عليه وان خالف مقتضاه لزم التدارك فيما لم يثبت معذورية الجاهل فيه لانكشاف
وظيفة الواقعية من العمل بمؤدى الدليل المعتبر ولا ينافي ذلك كون وجوب العمل بالامارة حين علمها واقعيا ايضا لان
الواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارية على المكلف ثانية كل مرتبة بالنسبة الى سابقتها ظاهرية
فان [illegible] الصلوة مثلا على المكلف اولا هو الصلوة الواقعية وان كان فعليته مشروطة بمساعدة طريق معتبر عنده

عليها

عليها ثم ما اتى طريقه الواقعي لكونها صلوة مطلوبة سواء كان الطريق بحيث يتعذر الكشف عن مطابقته بانها صلوة واقعية
صلوة ظاهرية وحجة بالوجوب الظاهري فان طابقت الواقع فهي صلوة واقعية والحجة بالوجوب الواقعي ايضا فوجوب
ما هي صلوة واقعية في المرتبة الاولى من الواقع ووجوبها ظاهرا بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع لان غاية
الاولى ويتداخل الامتثالان على تقدير المطابقة ويتعددان على تقدير عدمها يجب الاعادة اذا انكشف الخلاف
في المحل لارتفاع العذر والمانع من فعلية التكليف الواقعي واما لا عدم مشروط بفعل غيره وهو العلم بما ثبت قيامه
مقام القطع من ظاهر الكتاب ظاهر قول المعصوم المعلوم او المنقول بواسطة عدل او عدول وكان معتبرا بعد تعذر
العلم كالظنون الاجتهادية المتداولة في امثالنا فانا كنا نحن واصحاب هذه الظنون بالنسبة الى المقلدين وحكمه حكم
ما تقدم ما ادى طريقه الظاهري لكونها صلوة كما لو اعتقد بحجية القياس او تقليد غير المجتهد فادى بها على وجهه
فان طابقت الواقع تداخل الامتثالان والا تعددا وحتى انكشف مخالفته للمرتبة السابقة وجب تداركها مع بقاء
المحل كما في المرتبة السابقة اذا انكشف مخالفتها لسابقتها الا ان واقع تلك المرتبة واحد وواقع هذه اثنان احدهما
واقع الفعل والاخر واقع الطريق فكما يجب التدارك اذا انكشف المخالفة لواقع الفعل كذلك يجب التدارك اذا انكشف
المخالفة لواقع الطريق مع عدم ظهور واقع الفعل ومنها تعسر العلم بالمجتهد واستجماع الشرائط المعتبرة في حق كثير من
العوام فتجديده للرجوع اليه ينافي الشريعة السمحة وقضية هذا البيان جواز الرجوع الى غير المجتهد للغافل والمقصر
وفساده واضح لانا لا نعرف معرفة المجتهد العادل غالبا لامكان الاطلاع عليه بالعلم المستند الى الاخبار او الشهرة
او الاشتهار او شهادة عدلين من اهل الخبرة ولو تعذر ذلك كله فالطرق طريق الى معرفته وقد جاء في بعض الاخبار
المنع من الرجوع الى العالم المقبل على دنياه فاظنك بالفاسق وغير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع الى الوسائط
الناقلين عنه نعم لا يتعين على الغافل الرجوع اليه ظاهرا لعذر الغفلة ومنها ان المامور به متى اوقع في الخارج على
وجهه لزم حصول الامتثال والخروج عن عهدة التكليف والاصل عدم مدخلية كونه ماخوذا عن المجتهد فيه وهذا
الدليل يتجه في حق الجاهل اذا لم يكن مقصرا بحيث ينتفي في حقه قصد القربة لامتناع صحة العبادة بدونه واما في
حق غيره فلا يتم الا اذا قلنا بعدم تعيين الرجوع الى المجتهد عليه وقد عرفت ما فيه ثم التمسك بالاصل هنا انما يتجه
على القول بجريانه في شرط العبادة والاولى التمسك بمساعدة اطلاق ما امر الاشارة اليه من الاخبار عليه ومنها الاخبار
الدالة على نفي التكليف فيما لا علم به عموما وخصوصا فمن الاول قوله ص وضع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله عليه السلام
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وبعد ذلك انما يمكن الاحتجاج بهذه الاخبار
على نفي وجوب تقليد المجتهد ونفي اشتراطه في صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب تقليد المجتهد بالكلية ومرجعه
الى الاحتجاج بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاحتجاج بها غير سديد لعدم اندراجه في عمومها لان الجاهل
المقصر غير معذور عقلا ونقلا ولولا ذلك لامكن سد باب التكليف بترك النظر في الشريعة وعدم تطلب احكامها وان اريد
التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ العامي بقول غير المجتهد فضاده واضح لان دلالتها على ذلك انما تتم اذا لم يكن هناك
دليل على تعيين الاخذ بقول المجتهد وقد بينا على وجوده ومن الثاني صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابرهيم ع قال
سئلته عن الرجل يتزوج المرئة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما
تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت اي الجهالتين اعذر بجهالة ان ذلك محرم عليه
ام بجهالة انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على
الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ومورد هذه
الرواية في الجاهل بالحكم الجاهل الصرف بقرينة قوله لانه لا يقدر على الاحتياط فان الجاهل المقصر يتمكن من الاحتياط
غاية ما يستفاد منها معذورية هذا الجاهل في المورد المسئول عنه بالنسبة الى حكمه التكليفي والوضعي والاولى لا اشكال
فيه كما مر وكذا الثاني لقيام الدليل وهو النص المذكور ولولاه لكان قضية الاصل عدم معذوريته فيه وربما كان ذلك
منافيا لما اشتهر بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في مقامين ليس المقام باحدهما كما تقدمت الاشارة اليه
ويمكن دفع المنافاة بتخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالعبادات او بالجاهل المقصر ولو قيل الاصل عدم معذورية
الجاهل في الاحكام الوضعية الا فيما قام الدليل على معذوريته فيه ويعد المقامان من الموارد المستثناة عن الاصل بالمدة
كان اسد واولى وكيف كان فان اريد بهذه الرواية اثبات جواز رجوع العامي الى غير المجتهد او عدم تعين الاخذ منه في
نفسه من جملة شرائط عباداته فظاهر انه لا تعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة عباداته الفاقدة لهذا الشرط بالنسبة الى الجهل

الجهل بناء على شرطيته فالرواية لا عموم لها بالنسبة الى ذلك الحق الاخرون ايضا بوجوه منها ان التكاليف معلومة الثبوت
بالضرورة والاصل حرمة العمل فيما يغير العلم خرج العمل بقول المجتهد بالاجماع يبقى غيره تحت عموم المنع والجواب ان اريد
بالعمل بقول المجتهد وقوع العمل موافقا لقول مجتهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل فهذا لا ينافي صحة العمل مع الموافقة
لتقليد اللاحق وان اريد موافقته لتقليد مقارن فمحرم غيره فلا في حق الغافل كما هو محل النزاع غير معقول ومحرم
الواقع الثاني في حقه يستلزم اشتراط مطلوبية العمل بالتقليد وما ترتبه كما عرفت ومنها ان القول بمعذورية الجاهل
يستلزم احد المحذورين اما سقوط جل التكاليف او تاثير الامر الغير الاختياري في ترتب العقاب وعدمه والتالي بقسميه
فاسد اما الملازمة فلانا اذا فرضنا جاهلين بشرط ولجب اصابة احدهما عند الاتيان بالواجب دون الاخر كما اذا كانا
جاهلين باشتراط الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاته فصلى احدهما فيه والاخر في خارجه فاما ان يستحقا العقاب او
لا يستحقاه او يستحقه احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم كفاية اصابة الواقع من غير طريق معتبر
وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان
تطرق الجهل الى كل فصل من افعال الصلوة وشرائطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاشتراك
الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت في المثال وعدمها بضرب من الاتفاق الخارج عن
المقدور واما بطلان الشق الاول من اللازم فلان الالتزام بسقوط جل التكاليف في حق الجاهل مفسدة واضحة لا
يجوز لاحد الاجتراء عليها واما بطلان الشق الثاني فلان تخويز مهد خلية الاتفاق في استحقاق الثواب والعقاب
مما اتفقت كلمة العدلية على فساده وبراهينهم قاضية ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية ان كان متفطنا لاحتمال
شرطيته ولوجوب المراعاة ح ولتحريم الاقدام على العمل قبله فلا ريب في بطلان عبادته من جهة انتفاء قصد القربة
وح فيصل فرض مطابقة الواقع في حقه من هذه الجهة وكذا لو علم الاشتراط بالوقت وتفطن لوجوب المراعاة و
[illegible] الثاني لفقد القربة فهنا دار القسم الاول وقد مر التنبيه عليه وان كان غافلا عن الشرطية او تفطن
[illegible] عدم تحريم الاقدام على العمل قبل المراعاة [illegible] وهو عدم ترتب العقاب عليهما ويترتب
[illegible] موارد الجهل مع الغفلة ولا مفسدة فيه [illegible] ترتب العقاب على الجاهل [illegible]
[illegible] على قصده واشتاقه والتحقيق صحة صلوته من صادف لوقت ح مع استجماعها البقية [illegible]
[illegible] قبل الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم استحقاق فاعلها عليها ثوابا لصلوة [illegible]
[illegible] ترتب عليها [illegible] الخضوع [illegible] فيما نظر في الاشكال في الفرض المذكور في جانب الثواب [illegible]
[illegible] الاعمال الاختيارية [illegible] الوقت دون الاخر خارج عن [illegible] ان [illegible]
[illegible] كلية فترتب ثواب الاستحقاق [illegible] مصادفة الوقت دون الاخر [illegible] مصادفة [illegible]
تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكره والجواب ان الفعل اذا استند
[illegible] الاختيار كان [illegible] بخصوصياته [illegible] مستندا اليه فيكون الجميع اختياريا [illegible] باختيار الفعل [illegible]
[illegible] الاتيان به تفصيلا او اصالة الذي يكفي ملاحظة ولو اجمالا او [illegible]
[illegible] لا يوجب [illegible] العمل المختار الذي هو [illegible] الاثار [illegible]
[illegible] وعقاب [illegible] عن المختار [illegible] اما [illegible] الذي يعتقد ترتبه على
[illegible] في نفسها الذي تقرر في [illegible] ان هناك تفصيلا [illegible] ثبت [illegible]
[illegible] والتقليد المعتبرين فلا اشكال [illegible] ثواب العمل [illegible]
[illegible] يقع معتبر فترتب
[illegible]
[illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] بقصد
[illegible] الواقع

وان كان معذورا لوفعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل زيد او وعمرو فتحرى ولم يفعل الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده
بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فتحرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه بهذا التحري بل
يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتحرى ولم
يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند التحري لا يجدي بدا ان لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق
المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر
ان التحري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها
ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التحري ثم لو سلم
ان مصادفة الوقت غير اختيارية لعدم التفطن لما قلنا ان نمنع عدم تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب لانه
ان اريد بالتاثير كون الامر الغير الاختياري مورد الترتب الثواب فممنوع في المقام ثم لان استحقاق الثواب ليس على
مصادفة الوقت بل على العمل المصادف له وهو اختياري وان لم يكن الوصف اختياريا وان اريد التاثير باعتبار كونه
شرطا في ترتب الثواب بان لا يثاب على الامر الاختياري لمصادفة امر غير اختياري فباطل انه ممنوع فان العاملين
المختلفين في العقل قوة وضعفا وفي الخلق كمالا ونقصا تفاوتا تفاوتا عالما ثوابا وقبولا وان تساووا في الاختيار
والاجتهاد مرتبة وقد رامع ان قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه خارجين عن حد الاختيار وهذا هو اليسر
غالبا في تفاوت مراتب الانبياء والاولياء ولهذا كان نبينا اشرف مرتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين هم اكثر منه
اعمارا وازيد اعمالا فاتضح مما قررنا صحة صلوة من صادف الوقت وترتب ثواب صحيحها عليه اذا كانت مستجمعة لبقية
الشرايط وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان قضية فوات الشرط فوات المشروط اذ لا مدخل للعلم والجهل في ذلك
فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحقاق نوع من الاجر على نوع من الطاعة بتبع وعده تم وهو في الواقع متفرع
على اهلية الفعل فاذا كان الوعد على الصحيح فلا استحقاق بالفاسد الا ترى ان المولى اذا امر عبده باصطياد ظبي ووعده
على ذلك ببذل جارية له فاصطاد العبد اوتيا معتقدا انه ظبي امتثالا لما امره به مولاه وطمعا فيما وعده به وان
لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن في تحصيل مطلوبه مقصرا اصلا ويرشدك الى ذلك اجماع الاصحاب على
عدم استحقاق العامل الجعل على غير العمل الذي بذله الجاعل عليه وان اعتقد في فعله انه ذلك العمل من غير تقصير هذا
ما اجاب بعضهم عن الحجة المذكورة باختيار الشق الثاني من الترديد بينا لو كان المصليان غافلين عن وجوب مراعاة
لكن فصل بين الذي لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح ايضا وبين الذي صادفه فجعله مستحقا للمدح
بفعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وبين كونه
مستحقا للمدح كما في تارك الزنا بغير قصد الامتثال فالجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى
الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرب الاول بفعل واحد واختار الشق الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن
فصل بين من صلى في غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي في معرفة الوقت وعلى ترك الصلوة وبين من صلى
في الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها اذ ليست معرفة الوقت من شرايطها بل
هو واجب اخر وتفصى عن اشكال كون الامر الاتفاق مورد المدح بان المدح انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت
ثم ملخصا ومواضع النظر منه غير خفية اذ القول بان الغافل الذي لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على اطلاقه
بعيد كما عرفت ويمكن تنزيله على المدح المترتب على الصلوة الصحيحة فيستقيم كما مر ثم دعوى صحة صلوة المقصر العالم
بوجوب مراعاة الوقت على تقدير المصادفة له على اطلاقها واضحة الفساد لمنافاة ذلك لقصد القربة المعتبرة
في العبادة نعم ربما امكن فرض عدم التنافي حيث يعتقد العامل مشروعية العمل على تقدير عدم المراعاة لكنه فرض
بعيد واطلاق القول فيه غير سديد ودعوى ترتب عقابين على ترك السعي في معرفة الوقت وترك الصلوة مما ينافي
ما حققناه في حد المقدمة من ان تاركها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك ما يجب فيه تحصيله وهذا الفرض يوجب
ترتب عقابين باعتبار اخر وهو اتيانه بالعمل المترتب على المحرم وتركه للواجب هذا واعترض بعض من اجاب
كورا ولا يمنع كون الصلوة صحيحة ومنع عدم الاشتراط بالمعرفة مستندا الى فهم العرف اقول الاطلاق المذكور
ففيه ما عرفت واما استناده في ذلك الى فهم العرف فغير جيد اذ لا معنى للاشتراط المدرك
يستند فيه الى العرف بل الاشتراط المذكور بعد الاغماض عن ادلة الامر منه الشرعي
فيبقى الفراغ اليقيني وثانيا بان هذا هو الخروج عن موضع الكلام فان مصادفة المصادف

الجهل بناء على شرطيته فالروايتان لا عموم لهما بالنسبة الى ذلك الحجج الاخرون ايضا بوجوه منها ان التكاليف معلومة الثبوت
بالضرورة والاصل ثمرة العلم منها بغير العلم حرج العمل بقول المجتهد بالاجماع فيبقى غيره تحت عموم المنع والجواب ان اريد
بالعمل بقول المجتهد وقوع العمل موافقا لقول مجتهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل فهذا لا ينافي حصر العمل مع الموافقة
للتقليد اللاحق وان اريد موافقته لتقليد مقارن فتحريم غيره ضلال في حق الغافل كما هو محل النزاع غير معقول وتحريم
الواقعي الثاني في حقه يستلزم اشتراط مطلوبية العمل بالتقليد وما تريقينه كما عرفت ومنها ان القول بمعذورية الجاهل
يستلزم احد المحذورين اما سقوط جل التكاليف او تاثير الامر الغير الاختياري في ترتب العقاب بعدمه والتالي بقسميه
فاسد اما الملازمة فلانا اذا فرضنا جاهلين بشرط ولجب اصابة احدهما عند الاتيان بالواجب دون الاخر كما اذا كانا
جاهلين باشتراط الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاته فصلى احدهما فيه والاخر في خارجه فاما ان يستحقا العقاب او
لا يستحقاه او يستحقه احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب وهو عدم كفاية اصابة الواقع من غير طريق معتبر
وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان سقوط العقاب يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط جل التكاليف لامكان
تطرق الجهل الى كل فعل من افعال الصلوة وشرائطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور الثاني لاشتراك
الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت في المثال وعدمها بضرب من الاتفاق الخارج عن
المقدور واما بطلان الشق الاول من اللازم فلان الالتزام بسقوط جل التكاليف في حق الجاهل مفسدة واضحة لا
يشك احد الاجتراء عليها واما بطلان الشق الثاني فلان تجويز مهد خلية الاتفاق في استحقاق الثواب والعقاب
مما اتفقت كلمة العدلية على فساده وبراهينهم قاضية ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية ان كان متفطنا لاحتمال
الشرطية ولوجوب المراعاة ولتحريم الاقدام على العمل قبله فلا ريب في بطلان عبادته من جهة انتفاء قصد القربة
وحينئذ فيبطل فرض مطابقة الواقع في حقه من هذه الجهة وكذا لو علم الاشتراط بالوقت وتفطن لوجوب المراعاة و
[illegible] الاقدام على العمل قبل المراعاة اختار القسم الاول وقد مر التنبيه عليه وان كان غافلا عن الشرطية او تفطن
[illegible] عدم تحريم الاقدام على العمل قبل المراعاة اختار القسم الثاني وهو عدم ترتب العقاب عليهما ويترتب
[illegible] موارد الجهل مع الغفلة ولا مفسدة فيه [illegible] ترتب الثواب على الجاهل الثاني [illegible]
[illegible] واشتغال ذمته بالتحقيق صحة صلوته من حيث الوقت مع استحقاقه العقاب بالنسبة الى ترتب
[illegible] الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم استحقاق فاعلها عليها ثوابا والصلوة الصحيحة
وان ترتب عليها ثواب الذكر والقربة والخضوع [illegible] في الاشكال في الفرض المذكور في جانب الثواب نظرا الى
[illegible] في الاعمال الاختيارية ومصادفة احدهما الوقت دون الاخر خارج عن الارادة حيث ان النية
[illegible] فترتب ثواب الصحيح [illegible] احدهما بمصادفة الوقت دون الاخر [illegible] ترتب
[illegible] الامور الغير الاختيارية في ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على ما ذكره والجواب ان الفعل اذا استند
[illegible] كان [illegible] خصوصياته [illegible] مستندة اليه فيكون الجميع اختياريا باعتبار [illegible] اختيار الفعل والايجاد
[illegible] ملاحظة حين الاتيان به تفصيلا او اجمالا او [illegible] ولو [illegible]
[illegible] الاختيار [illegible] هو من [illegible] الاختيار [illegible] من استحقاق [illegible]
[illegible] عقاب تترتب [illegible] عن اختيار [illegible] واما الاثار التي يعتقد ترتبها على
[illegible] في [illegible] هناك [illegible] الفرق [illegible]
[illegible] التقليد [illegible] الاشكال [illegible] ثواب [illegible] الصحيح [illegible]
[illegible] كما يستفاد من اخبار الصلح [illegible] معتبر [illegible]
[illegible] وان كان [illegible] الجهل [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] الجهل [illegible]
[illegible] الواقع و

الاشكال

وان كان معذورا لوصل وانظر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل ابنه او وصى فجرى ولم يفعل الا ترى ان المولى الحكيم ان امر عبده
بقتل عدوه فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه هذا الجرى بل
يرضى به وان كان معذورا لو قتل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فجرى ولم
يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المجرى لا يجد به ان لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق
المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر
ان التجرى على المحرم فى المكروهات الواقعية اشد منه فى مباحاتها وهو فيها اشد منه فى مندوباتها ويختلف باختلافها
ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى فى الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاتها وجهات التجرى ثم لو سلم
ان مصادفة الوقت غير اختيارية لعدم التفطن لها قلنا ان نمنع عدم تاثير الامور الغير الاختيارية فى ترتب الثواب لانه
ان اريد بالتاثير كون الامر الغير الاختيارى مورد الترتب الثواب فنرومه فى المقام ثم لان استحقاق الثواب ليس على
مصادفة الوقت بل على العمل المصادف له وهو اختيارى وان لم يكن الوصف اختياريا وان اريد التاثير باعتبار كونه
شرطا فى ترتب الثواب بان لا يثاب على الامر الاختيارى لمصادفة امر غير اختيارى فبطلانه ممنوع فان العاملين
المختلفين فى العقل قوة وضعفا وفى الخلق كمالا ونقصا نفعا وتاثيرا اعمالهم ثوابا وقبولا وان تساووا فى الاختيار
والايمان مرتبة وقد امع ان قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه خارجين عن حد الاختيار وهذا هو السر
غالبا فى تفاوت مراتب الانبياء والاولياء ولهذا كان نبينا اشرف مرتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين هم اكثر منه
اعمارا وازيد اعمالا فاتضح مما قررنا صحة صلوة من صادف الوقت وترتب ثواب صحيحها عليه اذا كانت مستجمعة لبقية
الشرايط وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فان قضيته فوات الشرط وفوات المشروط اذ لا مدخل للعلم والجهل فى ذلك
فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحقاق نوع من الاجر على نوع من الطاعة بتبع وعده تم وهو فى الواقع متفرع
على اهلية الفعل فاذا كان الوعد على الصحيح فلا استحقاق بالفاسد الا ترى ان المولى اذا امر عبده باصطياد ظبى ووعده
على ذلك ببذل جارية له فاصطاد العبد اوتيا معتقدا انه ظبى امتثالا لما امره به مولاه وطمعا فيما وعده به وانه
لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن فى تحصيل مطلوبه مقصرا اصلا ويرشدك الى ذلك اجماع الاصحاب على
عدم استحقاق العامل الجعل على غير العمل الذى بذله الجاعل عليه وان اعتقد فى فعله انه ذلك العمل من غير تقصير هذا
واجاب بعضهم عن الحجة المذكورة باختيار الشق الثانى من الترديد فيما لو كان المصليان غافلين عن وجوب مراعاة
لكن فصل بين الذى لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح ايضا وبين الذى صادفه فجعله مستحقا للمدح
ثم فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون شئ غير مستحق للذم والعقاب عليه وبين كونه
مستحقا للمدح كما فى تارك الزنا بغير قصد الامتثال فانه جاهل بمراعاة الوقت المصلى فيه اقل ثوابا من العالم الذى راعى
الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرب الاول بفعل واحد واختار الشق الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن
وصلح بين من صلى فى غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعى فى معرفة الوقت وعلى ترك الصلوة وبين من صلى
فى الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعى لا على ترك الصلوة لاتيانه بها اذ ليست معرفة الوقت من شرايطها بل
هو واجب اخر وتفصى عن اشكال كون الامر الاتفاقى مورد المدح بان المدح انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها فى الوقت
ثم ان ملخصا ومواضع النظر منه غير خفية اذ القول بان الغافل الذى لم يصادف الوقت غير مستحق للمدح على اطلاقه
بعيد كما عرفت ويمكن تنزيله على المدح المترتب على الصلوة الصحيحة فيستقيم كما مر ثم دعوى صحة صلوة المقصر العالم
بوجوب مراعاة الوقت على تقدير المصادفة له على اطلاقها واضحة الفساد لمنافاة ذلك لقصد القربة المعتبرة
فى العبادة نعم ربما امكن فرض عدم التنافى بحيث يعتقد العامل مشروعية العمل على تقدير عدم المراعاة لكنه فرض
بعيد واطلاق القول فيه غير سديد ودعوى ترتب عقابين على ترك السعى فى معرفة الوقت وترك الصلوة مما يظهر
ما حققناه فى بحث المقدمة من ان تاركها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك ما يجب له ثم بحثه فى هذا المقام
ثبت عقابين باعتبار اخر وهو ايتانه بالعمل التشريعى المحرم وتركه للواجب هذا واعترض بمنع الصغرى
كورا ولا يمنع كون الصلوة الصحيحة مدح ومنع عدم الاشتراط بالمعرفة مستند الى فهم العرف اقول الظاهر المنع
ففيه ما عرفت واما استناده فى ذلك الى فهم العرف فغير جيد اذ لا تعلق للاشتراط المذكور
يستند فيه الى العرف بل الاشتراط المذكور بعد الاغماض عن ادلته مرتبة الشيخ
قبيل الفراغ البقيتى وثانيا بان هذا هو الخروج عن قواعد العدل فان مصادفة المصادف

[illegible]

[illegible] الواقع [illegible] الواقع [illegible] الواقع [

المكلف وعدمها وقدرته على طرق الاجتهاد كالعلم والاجتهاد والتقليد للمجتهدين فالمتمكن من غير الطرق يعول على
تحقق الطرق المعتبرة فيجب عليه الرجوع اليها بعد التفطن بتمكنه في اثبات بطلانه وتوبته عن عمله التكليف
بطرق معتبرة لانكشاف بطلان ذلك الظن عند ايجابه عليه الرجوع الى طريق العلم وما في ترتبه مع الامكان ومع تعذره رجع
الى طريق الاجتهاد وان كان من اهله والا فالى طريق التقليد وتنبه الجميع الى الاعمال المتقدمة والمتاخرة تنبيه وتعدده ويايد
على صحتها بدل على المتاخرين ثم يعتبر في الاجتهاد والتقليد المتاخرين عند مصادفة العمل حين وقوع الاجتهاد تقليد
مقارن فانهما لا يعتبران بالنسبة اليهما بالنسبة الى حد القطع كما مر منه مصدقا لقول الفاضل والتابع و
التابعي في جديد تفصيل الكلام فيه مقام اخر واما عن الخامس فبان مفاد تلك الاخبار عدم تعلق التكليف والحكم بالتكليف
تعلقا فعليا ما دام جاهلا او محجوبا عنه العلم مطلقا والا لكان مفادها سقوط التكاليف عن الجاهل بها ولو فان من ادى
التكليف هذا مع فساده في نفسه مما لا يفهمه من البيان من كان له ادنى مسكة ودراية فلا يستفاد منها سقوط التكليف
بعد انكشاف الخلاف حتى يترتب عليه سقوط التدارك ثم ان الفاضل المذكور نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل
للواقع وعدمها بان لخصوصية الاعمال الموافقة مدخلا في التكميل وافادة القرب دفعا للترجيح من غير مرجح فمع المخالفة
لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص المناجين والادوية المركبة عند الاطباء عند انتفاء جزء منها فيجب على الجاهل التدارك
عند انكشاف الخلاف تحصيلا لفوائد العمل ثم رد عليه اولا بان هذا الوجه كما يقتضي المحافظة على اجزاء العبادة كذلك
يقتضي المحافظة على شرائطها التي من جملتها نية القربة وهي مستبعدة في حق الجاهل المقصر فلا يتجه الحكم بالصحة في صورة الموافقة
مطلقا وثانيا بان مميز العبادات التي هي منشا لاثارها المقصودة ان كانت متحدة في الواقع اتجه الاشكال المذكور على
المجتهدين المختلفين فيها ايضا وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الاراء فلم لا يكون مختلفة بحسب مختلف الجاهل ايضا وهل
المستند في جواز عمل المجتهد بظنه الا لزوم التكليف بالمحال لولاه وهذا بعينه يجري في حق الجاهل الغافل ايضا فينبغي ان يختلف
بالنسبة اليه ايضا هذا محصل كلامه اقول اما الايراد الاول فالظاهر عدم وروده على الفرق المذكور لان قضية فرض مطابقة
عمل الجاهل للواقع تغني عن اشتراط كونه مجتهدا بتحقق منه قصد القربة واما الثاني فلا خفاء في سقوطه اذا تختار القسم
الاول ثم منع مطابقة عمل الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل هذا قضية قول كل من ابطل التصويب غاية ما يمكن
توهم ورود هذا الايراد عليه كونهم اثمين حينئذ لعدم الاتيان بالمهية الواقعية او عدم استحقاقهم للثواب على ادائهم الغير
المطابقة او وجوب التدارك عند انكشاف الخلاف ولا ريب ان عذر الجهل يرفع الاثم وعدم استحقاق ثواب العمل الصحيح
لا ينافي استحقاق ثواب العمل بالطريق مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر من بعض الاخبار ترتب ثواب العمل الصحيح عليه
ووجوب تدارك المجتهد مع انكشاف الخلاف بطريق القطع مما لا مفسدة فيه وبدونه لا يجب التدارك كما سبق تحقيقه
ثم اعلم ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور واطلاق دليله عدم الفرق بين ما اذا قطع الجاهل الغافل بعد العمل
ببطلان عمله السابق واقعا كما اذا صلى من غير ركوع معتقدا ان الصلوة الشرعية لا ركوع لها اولا كما اذا ترك السورة
معتقدا عدم وجوبها وفساد دعويه في القسم الاول معلوم بالضرورة والظاهر عدم مصير احد من المنتسبين الى الاسلام
اليه اذ يلزم عليه ان من اعتقد قبل بعض الاعمال المنكرة كالزنا او اللواط مقام الصلوة المفروضة فاتى به بنية
الجدية ثم انكشف له بطلان هذا الاعتقاد اجزاه ذلك عن صلوته وان كان الوقت باقيا وفساد هذا مما لا يكاد يشتبه
على جاهل فضلا عن عالم ولعله اشار به يستدل على الاشتراط بصحيحة زرارة المتقدمة في الادلة العقلية حيث تضمنت
ان من لم يوال ولي الله علم يكن جميع اعماله بدلالة اليه اما كان له على الله حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان ووجه
الاستدلال ان العامل الذي اخذ احكامه بغير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة ولي الله اليه لانه انما يدل على الاخذ
بالطرق المعتبرة فلا يستحق الثواب على ما افاده الرواية وهو يستلزم الفساد والجواب ان هذه الرواية غير واضحة الدلالة
على المراد لانه انما نفى استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله ولم يكن عمله بدلالته اليه وهو لا يقتضي نفي
الثواب في الموالي الذي لا يكون عمله بدلالته اليه اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا يقال الذي ترتب بكفه
الحكم المذكور عدم الموالاة فلولا استقلال العمل بغير دلالة عليه بذلك لكان اعتباره في الشرطية لغوا لانا نقول
بناء على اعتبار الاستقلال حكم بعدم الايمان فان الاجماع قائم على ايمان الموالي الذي عمل بغير دلالته لا سيما مع
اشتماله وله مستند الى حمل الايمان فيها على الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون اعتباره
لغيره من غير دلالة ولي الله اليه تاكيدا لما ذكره او لامن عدم موالاته له لكونه من خواصه ولو ان [illegible] ما ذكرنا
ويمكن ان يحمل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول خاصة فيدل على نقيض

تقيض المدعى لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم مساواته للاحتمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم ما
لم يثبت ظهوره وهو ثم مسلما لكن نفي البين في نفي استحقاق الثواب دلالة على نفي صحة العمل بمعنى مطابقته للقضاء كما هو محل
البحث ولا عدم ترتبه تفضلا مسلما لكن لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة عمل المولى بغير ولائه مع المطابقة جمعا
بينها وبين ما مر من الوجوه التي اشرنا اليها ويمكن ان يجاب ايضا بان الطرق الغير المعتبرة معتبرة في حق الغافل المعتقد بكونها
طرقا معتبرة لامتناع كونه مكلفا بغير ذلك فعمل المولى بما يعتقده من الطرق المعتبرة عند ولي الله مع كونها غير معتبرة
عنده عمل بدلالة الولي كعمل غير الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه خاتمة في تعارض الادلة فصل تعارض الدليلين
عبارة عن تنافي مقتضاهما اما بالعقل كالوجوب والتحريم او بالشرع كصحة العتق وبطلان الملكية ولا يقع التعارض بين
الدليلين القطعيين اعني المفيدين للقطع بمؤديهما بالفعل سواء كانا عقليين او سمعيين او كان احدهما عقليا و
الآخر سمعيا لادائه الى الجمع بين المتنافيين بحسب المعتقد الا ان يكون المعتقد جاهلا بالتنافي فيخرج الكلام بالنسبة اليه
عن محل البحث اذ لا تعارض عند حقيقته ولو فرض الدليل القطعي بالفعلي نظرا الى انه لا حكم للقطعي الثاني والدليل الظني بما
يعم الفعلي والشاني لوقوع التعويل على كل منهما في الجملة مع في تحرير المقام ان يقال الدليلان ان كانا قطعيين امتنع وقوع
التعارض بينهما وان كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا رجح القطعي وان كانا ظنيين ففيه التفصيل الآتي والفاضل الخراساني
بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين القطعيين قال وكذا لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع
بالخلاف كذا لا يجامع الظن به الا ان يريد بالظني في الاول الفعلي وفي الثاني ما يعم الشاني لكن يتشوش معه نظم التحرير
وكيف كان فيرد التعارض في الظنيين الظنيان الشانيان والظني الفعلي والشاني ويعتبر في التعارض تنافي مقتضاهما
بحسب ظرف الحكم فلو انتفى التنافي فيه لم يتعارضا كما لو كان مؤداهما حكمين ظاهريين غير متنافيين في الظاهر كتحريم
نصف الاختين على من ادعى زوجية الاخرى مع انكارها وجواز تزويجها بغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظاهر بعد
حكم الشارع بالجمع بينهما فيه وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث ايضا واما تعارض الناسخ والمنسوخ القطعيين
فليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام ظنية وان كانت بالنسبة الى ثبوت الحكم في الجملة او على تقدير عدم
ورود الناسخ قطعية واما الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طريان النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا فيكشف بورود
الناسخ خلافه فيخرج عن محل الفرض واما القطعيان بالقوة اعني ما من شأنهما افادة القطع ولو مع قطع النظر عن
معارضة الآخر فيمكن وقوع التعارض بينهما كما نبهنا عليه في دفع شبهة الجبرية وحكم هذا التعارض ان يلاحظ احدا
مع الآخر فان سقطا عن افادة القطع سقط اعتبارهما في الموارد التي يطلب فيها القطع وان سقط احدهما عن افادته فقط
تعين التعويل على الآخر فيما قررنا يظهر الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظني واما الدليلان الظنيان ويعبر عنهما
بالامارتين فان اعتبر الظنيين بالفعل او بالنسبة الى الآخر امتنع اعتبار المعارضة بينهما كما مر في القطعيين وان اعتبرا
لمنيين شانيين واحدهما امكن وقوع المعارضة بينهما ومورد تعارضهما اما موضوع الحكم الشرعي او نفس الحكم
الشرعي فلا عرض لنا بالبحث عن الاول لانه لا تعلق له بالشرع اما الاول فلا نزاع في وقوعه على ما حكاه بعضهم وتعارضهما فيه قد
يكون من حيث تعين المفهوم والامارتان المتعارضتان فيه قد يكونان رواية عن المعصوم وسيأتي الكلام فيها و
قد يكونان نقلا من اللغة كقول بعض اللغويين بان الصعيد وجه الارض وقول آخرين بانه التراب فح فان كان لاحدهما
مرجح تعين الاخذ به وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا فان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال تعين الاخذ بالاخص
ان لم يكن الامتثال به منوطا بعدم الباقي او علمنا اصل العدم وذلك لانه يتعين الاخذ بالاعم تحصيلا للبراءة وان كان
بينهما عموم من وجه فلا وجه للاخذ بالمشترك مع الامكان ومع عدمه فالتخيير وان كان الامتثال به منوطا بعدم
الباقي فالوجه التخيير ايضا وان كان بينهما التباين فالظاهر التخيير ايضا ويحتمل فيه وفي سابقه وجوب الاتيان بالجميع مع عدم
ما فيه الزيادة تحصيلا للبراءة اليقينية وقد يكون من حيث تعين المصداق كاخبار عدلين عن القبلة بجهتين متخالفتين
فح ان كان لاحدهما مرجح معتبر فالكلام في الافتقار الى وجوب الاتيان بما يعلم معه بالبراءة فيصلي الى الجهتين ما لم
يضق الوقت فيتخير لان الاتيان بما يحصل البراءة اولى من الاتيان بما يقطع معه بعدمها نعم لو كانت الامارتان رواية
فهل يجب الحكم بالتخيير مع التكافؤ ظاهرا كما سبق او قد يقع التعارض في البينات وبيانه لو كان الحاكم الفقيه وانما
[illegible] تعارضهما في نفس الشرعي [illegible] حاصلا في وقوعه شرعا بعد ان اطبقوا على امكانه عقلا فاثبته [illegible]
[illegible] الظاهر ان النزاع في [illegible] من حيث كونهما امارتين وتفسير مرجع كلام المانع الى منع كونهما [illegible]
[illegible] امارة عند مجتهد فلا نزاع في وقوعه كما صرح به بعضهم وقد يظن ان

الامارتين

الامارتين اذا كانتا واقعيتين اشتبه وقوع التعارض بينهما عقلا او شرعا والا لزم تحقق ماهيتهما فيلزم الجمع بين المتنافيين و
ضعفه ظاهر اذ الامارة مترتبة بين كون الامارة واقعية وبين ثبوت مقتضاها واقعا اذ معنى كونها امارة واقعية انها انما اعتبرها
الشارع امارة ونصبها حجة ودليلا ولا يترتب مثل ذلك مما يجوز تخلفه عن مقتضاه واما الخبر الواحد والاستصحاب و
شهادة العدلين واخبار ذي اليد وغير ذلك فان نصب الشارع لهذه الامور ادلة وامارة امر مقطوع به مع انها قد تتخلف
عن مؤديها واقعا والفرق بين الامارة الواقعية والامارة عند المجتهد ان ما هو امارة عند المجتهد لا يلزم ان يكون امارة بحسب
الواقع لجواز ان يتوهم المجتهد حجية ما لم ينصبه الشارع حجة في الواقع ومن المتأخرين من اختار القول بالمنع وفسره بانه لا يجوز
تبليغ الشريعة الى العباد تبليغا يؤدي الى وصول امارتين متعارضتين في حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة
على سبيل التعادل لا نفي كونهما امارة عند التعارض وهذا في الحقيقة انكار للبيان وفساده مما لا يحتاج الى
البيان وليس في ذلك قدح في التبليغ اذ لا يجب على الله تعالى ان يعصم الرواة عن السهو وتعمد الخطأ ولا تغيير الواقع على وجه
يقتضيه الادلة فالوجه ان يقال من انكر وقوع التعادل بين الامارتين المتعارضتين على انكار وقوعهما من
حيث الوصف لا من حيث الذات كما يدل عليه ظاهر حجتهم الآتي يثبت منهم تصريح بالخلاف فيرجع النزاع الى ان الامارات
المتعارضة مشتملة على مرجحات معتبرة يمتنع خلوها عنها بحسب الواقع وان قدر عدم وصول المجتهد اليها لعدم وصول رواتها
اليه اذا تقرر هذا فالحق عندي ما ذهب اليه القائلون بالجواز لنا بطلان ما استدل به المانع على المنع وعدم قيام دليل عليه
سواه وقضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجيتها ولو عند التعارض ايضا وهو ايضا مقتضى ما دل على التخيير في العمل
بهما لان وجوب العمل بكل منهما على التخيير يستلزم حجية كل منهما لا على التعيين ومعنى حجية كل واحدة منهما لا على التعيين
جواز ترك العمل بها الى الاخرى فقولنا لا على التعيين قيد للحجية اذ معناها وجوب العمل بمقتضى موردها لا للحجر لان
الحجية وصف معين يمتنع قيامه بغير معين وان اريد تعلق الحجر بكل واحدة من غير اعتبار تعيينها كان في معنى حجية كل
منهما على التعيين فيلزم التكليف بالمحال وتوضيح ما قررناه يطلب مما حققناه في الواجب المخير الحجة المانع بانه لو جاز ذلك
شرعا فان عمل بهما لزم التكليف بالمحال لادائه الى اجتماع حكمين متضادين في موضوع واحد وان ترك العمل بهما لزم العبث
في وضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث وان عمل باحديهما دون الاخرى لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل و
لا يذهب عليك ان قولهم في الصورة الثانية ان ترك العمل بهما يلزم العبث في وضعهما انما يتم على نفي وضعهما وحجيتهما
معا في صورة التعارض لا مطلقا وقد مر لنا كلام عليه ولا ينافيه عدم التعرض بلزومه في الصورة الاخيرة بالنسبة
الى الامارة التي يعمل بها الا انه ذكر فيه من لزوم الترجيح بلا مرجح اذ لا يلزم استقصاء الادلة لا سيما مع سبق
التنبيه عليه والجواب انما نختار وجوب العمل بهما على التخيير فلا يلزم الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين ولا خلو وضع
احديهما عن الفائدة اذ امكان الخروج عن العهدة بالعمل بها فائدة وهي مشتركة بينهما ولهذا امتنع التعيين ولزم التخيير
وليس ترجيح المجتهد للعمل باحديهما من حيث كونها دليلا اقوى وانه بينهما المرجحات خارجة كما في ترجيح العمل ببعض اخبار
الواجب التخييري مع اشتمال المرجح من حيث الوجوب والامثال يبقى في المقام شيء وهو ان قضية ما تمسكنا به على منع
الجواز شرعا منعه عقلا ايضا لظهور ان الدليل المذكور عقلي لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق على جوازه عقلا وحرروا
النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز العقلي مجرد امكانه وقوعه في نفسه وان كان على خلاف الحكمة او
عدم القطع بامتناعه كما هو المعتبر في العقليات ويمنعه شرعا عدم امكانه بالنظر الى الحكمة اذ الظن بعدمه كما عليه
المدار في الشرعيات القول في التعادل ولنبدء قبل الخوض في المرام بذكر الاخبار الواردة في المقام فنقول روى
المشايخ الثلثة باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى
ان قال فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما
اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به
الآخر قلت فانهما عدلان مرضيان عدلان من اصحابنا لا يفضل احدهما على الآخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق
حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت
جعلت فداك اراينان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا
لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك ان رأى المنصفين من اصحابنا في ذلك

[illegible]

[illegible] الاخذ بالحكم المخالف [illegible] الرواية الدالة عليه الوجوه المذكورة [illegible] الاخذ بها او
ان يجردا الاخذ بهما عن الحكم فان ترجيح الحكم لا يشكل عليه الا من وجوه امتها ان يقتضي الحاكمين الرجوع
الى الحاكم الشرعي [illegible] النظر في تحقيق الحكم كادت عليه الرواية وانما النظر فيها [illegible] الحاكم بل المدعي اذا راجع
الحاكم المنصوب الزم المنبر بالحضور [illegible] ومقتضى حكمه عليه [illegible] ولا يقدح فيه [illegible] عند الحاكم في [illegible]
قال يتعلم [illegible] ويمكن التخلص عن الاستدلال بها على احد الامرين الاول ان المراد بالحاكم الرجوع الى القضاة في [illegible]
حكم الواقعة كما لو اشتبه جماعة في تقليد فباع احدهم نصيبه منها فراجع المشتري من شفيعه في ذلك حق الشفعة فانه
يرد عليه بتقليده ورجع الشريك من بثمنها فيه فاراد دفع يد المشتري بتقليده ففي هذه الصورة يلاحظ المرجحات
المذكورة في اختيار احد الحاكمين ويشكل بان هذا التنزيل اوقع لوجوب مراعاة الوجوه المذكورة في تقليد المجتهد في سائر
الاحكام مطلقا مع الاختلاف ولا قائل به ظاهرا وبه يمكن تخصيص ما يؤدي الى العاصم والتنازع كما هو مورد
الرواية لكن بعيد جدا نعم يمكن ان يرجح المكان الاخذ بفتوى الرواة المجتهدين في الصدر الاول خلافا لاخذ بفتاويهم
امرا ولا بالاخذ بقول الاعدل والافقه منهما فان تساويا ترك فتواهما واخذ بروايتهما بترجيح المشتمل على احد المرجحات
المذكورة مع عدم المرجح فتخيير الشاب حمل الحاكم فيها على حاكم التحكيم بمختص بزمن الحضور دون المنصوب خصوصا
او عموما فح فلا يلزم للمحاكمين حكمه مع عدم تراضيهما معا به قبل الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراط ذلك في امضاء حكمه
ومنها ان الحاكم العامل بالرواية الخالية عن بعض الوجوه المرجحة ان لم يكن مجتهدا فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف
لم يعثر على الرواية المعارضة المشتملة على الوجه المرجح لوجوب الاستفراغ عليه والتتبع الموجبين للعثور عليها اعادة لا
سيما اذا كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لا يتبع من تنبيهه عليها ليتردد او يوافق و
لا اشارة في الرواية اليه ويمكن دفعه بعد اختيار كونه مجتهدا انه لا يعتبر في المجتهد الوقوف على جميع مدارك المسائل و
اخبارها ولا على جميع الوجوه المعتبرة في الترجيح واما الجواز عدم بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما اتفق ذلك في حق
جماعة من اصحابنا كما يظهر بالتتبع ووجوب التنبيه على ذلك ثم مع ان اطلاع الحاكم على الرواية المعارضة لما يعمل به عنده
غيره لا يوجب كونها معارضة له عند الجواز قصورها في نظره عن المعارضة بتنزيلها على ما لا ينافي لما عمل به لا [illegible]
الافهام في فهم مدالول الكلام او لوجود مرجحات نظرها بالتتبع موجبة لرجحان ما عمل به [illegible]
ومن هنا نرى ان بعض الاصحاب يدعي الشهرة في مسئلة على حكم ويدعيها الاخر فيها الى خلافه وبعضهم يعمل بعض
رجال الرواية والاخر يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزام المحاكمين بالرجوع الى المرجحات عند اختلاف الحاكمين
غير مستقيم غالبا لانهما كثيرا ما يكونان عاميين فتعبدهما في حقهما اعتبار المرجحات المذكورة ويمكن دفعه بتخصيصه
بالمتمكن كما هو الظاهر من مساق الرواية مع احتمال رجوع العامي في ذلك الى نقل العارف الثقة وتقليده وعن الشيخ الطبرسي
في الاحتجاج عن سماعة ابن مهران قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام قلت يرد علينا حديثان واحد يامر بالعمل
والاخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسئله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما
قال اعمل بما فيه خلاف العامة وعنه فيه عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما
جاءك عنا فقسه على كتاب الله تعالى واحاديثنا فان كان يشبهها فهو منا وان لم يكن يشبهها فليس منا قلت يجيئنا
الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وعن ابن جمهور
[illegible] عن العلائي مرفوعا عن زرارة بن اعين قال سئلت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك
[illegible] عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر
فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول العدل منهما عندك واوثقهما في
نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ ما خالفهم
فيما خالفهم فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك
فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به
قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله وفي الكافي في
عبد الله قال سئلته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه

[illegible]

بأمانة الامر بها ولم يكن يصنع قال رسول الله صلى الله عليه وآله حتى يلقى من يخبره هو في مستقر عز يقظة فقال فيه وفي رواية بأيهما اخذت
من باب التسليم وسعك ورويتم في عيون الاخبار عن الرضا عليه السلام قال قلت لعبد الله بن جندب ما لا نلقاك من مكة الا مرة فما يقدر على
لقائك في كل وقت فما جاءك عن كتاب الله وصحة من قول الرسول صلى الله عليه وآله فما تقول فيه وما الرد في
الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه وآله
الزام فاتبعوا ما وافق نهي الله وامره وما كان في السنة نهي اعافاء او كراهة ثم كان الخبر الآخر على خلافه لذلك حضر
فيما عافاه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه فعلى الذي جميع الاشياء بها احيانا او بأيها شئت وسعك الاخذ من باب
التسليم والاتباع والاولى ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما لم يحرمه في نص من هذه الوجوه فرد الينا علمه
فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه ما رأيكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان
من عندنا وروى الكافي عن ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من يثق به ومنهم من
لا يوثق به قال اذا ورد عليكم حديث لم ترد شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم به اولى به
وعن الطيب الراوندي في رسالته في الحج عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم
حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما
في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وعنه عن ابي
عبد الله عليه السلام قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وعن الاحتجاج في مكاتبة الحميري الى صاحب
الزمان عليه السلام ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما
الحديث الآخر فانه روي اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير
كالتشهد الاول يجري هذا المجرى وبأيهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وفي رواية عن الصادق عليه السلام
قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه وفي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ارأيت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ قال قلت كنت آخذ
بالآخر فقال رحمك الله وفيه عن الصادق عليه السلام قال قال لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن
آخركم بأيهما نأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله ثم قال انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم ثم قال
فيه وفي حديث آخر خذوا بالاهنأ والاسهل والارشد وان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله
واختلفوا في تفسير هذا الحديث فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل واقرب الى
الرشاد والصواب مما علمتم منا فالهنأ كناية عن القبول ويحتمل ايضا ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر
اي الخذ بالاهنأ والاسهل والارشد والحاصل ان كل ما يرد منا عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره بعده في قوة الاستثناء
واستظهر بعض الافاضل ان يكون المراد استندوا الى من الاحاديث المنسوبة الى ما كان اسهل واوفق بما يقتضيه العقل من
الحس حتى يكون اهنأ على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضاه الهداية الى الخيرات هذا مع مراعاة موافقته للكتاب
اقول بل ان الاظهر الاهنأ والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة قوله عليه السلام فان وافق كتاب الله فالمعنى انسبوه الى ما
كان في الكتاب الذي هو اهنأ واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته وان لم يوافقه فلم اقله ومما يؤكد الترجيح
بموافقة الكتاب الاخبار التي تدل على ان كل خبر مخالف كتاب الله فهو زخرف وانه يضرب به عرض الحائط وانه لا يؤخذ
به وانه يرد فانه وان لم تكن موردها مخصوصا بصورة تعارض الاخبار الا انها متناولة لها من جهة العموم والفحوى والاظهر
انها اما ان يخص بصورة التعارض او يكون المراد مخالفة صريح الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب و
تقييده بالخبر الواحد وكذا يؤكد ما مر من الترجيح بمخالفة العامة رواية علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد
بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال عليه السلام ائت فقيه البلد فاستفته في امرك
فاذا افتاك بالشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه هذا هذه جملة ما وقفنا عليه من الاخبار المتعلقة بالمقام ويستفاد من
منها رضخ بعضها الى بعض ان الخبرين المتعارضين اذا اعتضد احدهما باعدلية الراوي او اوثقيته او الاشهرية او الكتاب
والسنة او الموافقة للكتاب او السنة النبوية او الاخبار المروية عن الائمة او الاحتياط او المخالفة لاخبار العامة او فتواهم
او ميلهم رجح على المجرد منها والمشتمل منهما على متعدد منها رجح على المشتمل منهما على ما دونه والاشهرية تتناول الاشهرية
في الرواية والفتوى والظاهر ان المراد بالسنة النبوية الغير العامية جمعا بين ما دل على الترجيح بموافقتها وما دل على
الترجيح بمخالفة اخبار العامة ويمكن تعميم السنة بتخصيص الترجيح بكل من صوري الموافقة والمخالفة بصورة الظن او بمجمل اخبار

لجواز السامع على ما ذكر بنوتيه وبين بعد واختلافها في ترتيب الوجوه ذكر ايضا على عدم ترتبها احكاما وان كان ثمة التر
خلافا فرضا وخلو بعض عن بعض الوجوه غير قادح في اعتباره لان الثابت مقدم على غيره ومن الترجيح على هذه الوجوه تحكم ولو
لافادتها الظن الخصوصي او دائر مدار حصول الظن المطلق بها حتى انه لو تجردت عن افادته لم يعول عليها ولو وجد هناك
مرجح اخر اقوى منها عول عليه دونها وحينئذ من الاقتصار على ظاهر الاخبار ومن كلالة الترجيح بالظن
ولا يقدح ضعف اسانيد كثير منها الاجبارها بالعمل المفيد الظن بمقتضاها فان انسداد باب العلم في تعيين ما هو الحجة
من الاخبار يوجب التعويل على الظن فيه على ما سبق تحقيقه نعم لا عبرة بالتاخر ورودا في تقدمها غالبا كما سنبينه عليه ولا يعين
في الاخبار وتعرض لتعارض الوجوه فيرجع فيه الى ما قررناه من قاعدة انسداد باب العلم ويمكن استفادة كون الشهرة
اقوى من غيرها من تعليله عم بان المجمع عليه لا ريب فيه فان المراد بالمجمع عليه المشهور بقرينة سابقه ولو اتفقت تلك
الوجوه او تكافأت فالاحوط الرجوع الى بقية المرجحات كما سنبينه عليه ثم ان لبعضهم على الاخبار الواردة في المقام
شبها لا بأس بذكرها والتنبيه على دفعها منها ان الاضعفية والاصدقية والاورعية قد اعتبر في بعضها اجماعها في
الترجيح فلا يكفي احدها وفيه ان تلك الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء باحدها بل غاية الامر انها لا تدل على الاكتفاء
به فيكون كسائر المرجحات التي لم تذكر فيها وقد ثبت اعتبارها بدليل اخر ومنها ان الورع والصدق لا يستلزمان اقربية
الحديث الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في الترجيح هو الاول وفيه ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع
بحسب الظاهر لان الثقة على خلاف الظاهر ولهذا لا يصار اليها من غير شاهد بين ومنها ان موافقة الرواية للكتاب
ان كانت قطعيا فهذا مما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم وان كانت لظواهره المختلف فيها فهذا لا يناسب
ما اشتملت عليه من التاكيد والتشديد وان المخالف زخرف وباطل لا سيما بعد القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد و
تخصيصه به وخصوصا عند من منع حجية ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة من الكتاب
التي لها تعلق التام ليست الا اقل قليل فلا وجه لتقديم العرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى الايات الدالة
على اصالة البراءة والاباحة فهو وان يكثر فروعها في الاحكام الا ان مخالفتها مما لا يوجب التاكيد المذكور بل يجوز
مخالفتها بخبر الواحد وغيره سيما عند من منع من حجيتها وذهب الى التوقف والاحتياط وفيه ان المستند من ايجاب العرض
فطلب الحكم من الكتاب بالتفحص في ايماته والتدبر فيما يحتمل تعلقه منها بالحكم المبحوث عنه فاذا وجد فيها ما يوافق
بالنص او الظهور اخذ به وترك الاخر ولا يرد على ذلك شيء من المناقشات المذكورة اذ مجرد كون الحكم
الكتاب لا يوجب اطلاق الفقيه عليه لا سيما بالنسبة الى اهل الصدر الاول ومن قاربهم حيث ان المباحث
عندهم مدونة ولا مدارك لها محررة ومبينة وكون الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها مع
الى من عرف الظهور ولا ينافيه ما اشتملت عليه من التشديد والتاكيد لوجوب العمل بظاهر الكتاب كسائر
المخالفة للواقع لا بناء على ذلك لنظرة الى صريح الكتاب ايضا نظرا الى جواز كونه منسوخا وقد جاء مثل هذا التاكيد والتشديد
في الرد على الحاكم مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ايضا وفي نقض اليقين بالشك مع احتمال المخالفة هناك ظاهر ولا فرق
في ذلك بين المتأخرين الحجية الكتاب علم وبين القول بحجية ما فسر منه خاصة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان موضوع
احد الخبرين له كاف في حجيته بناء على ان المراد بالتفسير ما يقابل ذلك مع احتمال ان يلتزم بحجية الخبر المتواتر لما يقتضيه
ظاهر الكتاب بحسب القواعد اللغوية وان منع من حجيته كالخبر المتواتر المشترك وكذا لا فرق بين القول بجواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وتخصيصه به وبين القول بعدمه لان ذلك في صورة عدم التعارض والكلام بناء على صورة وجوده ودعوى
ان الكتاب مشتمل على احكام قليلة جدا ممنوعة لاشتماله على عمومات كثيرة مساوقة في بيان مباحث الفقه كطهورية الماء
وحلية البيع وحرمة الربوا ولزوم العقود وحلية المطعومات ما عدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا تعارض الخبران وكان
احدهما يقتضي طهورية ماء او حلية بيع او حرمة نوع من الربا او لزوم عقد او حلية شيء مما عدا المستثنى
ما يخالفه بل حاله فرجح الاول لموافقته للظاهر الكتاب واما الايات الدالة على اصالة البراءة كقوله تعالى لا يكلف
ما اتيها فالعرض عليها انما يجدي في الاخبار المتعارضة في تقرير هذا الاصل في وجه واما اذا تعارض
الخبران في حجية او يعينها في خصوص مقام فعرضها على تلك الايات غير مجد لتعارض الفادين نعم لو عم العرض على
على الدليل المستفاد منه امكن القول الكتاب بعيد ومن منع حجية احتمال البراءة واختار التوقف لا يلزمه الا
ومن ورد
الحجية لا يستلزم نفي الدلالة ولو سلم فيه ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام فالمبنى
ما يجب عليه عند ذكر جوه لتشتت الخطبة بيان الاحكام الشرعية كثرت مو

الاشكال في تقديمه اذا كان اقوى من غيره مع ان التقديم في الذكر لا يوجب التقديم في الرتبة كما بيناه عليه في [illegible]
المتوهم بين اخبار العرض ومنها الامر بالتخيير في بعضها من اول الامر وهو ينافي اعتبار المرجحات وفيه ان تلك
الرواية محمولة على تقدير عدم ورود المرجحات جمعا بينها وبين ما دل على اعتبارها وتجاوزه عن المباحث من مباحث
الاصول فلا يثبت باخبار الاحاد لانها لا يفيد العلم وفيه ان الظنون التي ينتهي الى الادلة الدليلية معتبرة في الفقه
والاصول كما ان الظنون التي لا ينتهي اليها لا تعتبر في شيء منهما ولا ريب ان المرجحات المقررة ايضا اعتبارها الاخبار
المذكورة وغيرها وقد قررنا ان الظن معتبر في الادلة لقضاء انسداد باب العلم مع بقاء التكليف به فتصل كما
يقع التعارض بين غير الاخبار وبين الاخبار وغيرها كذلك يقع التعارض بين الاخبار فاذا تعارض الخبران المعتبران
فان امكن الجمع بينهما بحمل احدهما على الاخر على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار عند ملاحظتهما وهو الجمع على
الوجه المقبول رجح على بقية مراتب الترجيح سواء كانا مقطوعي السند او مظنونيه او كان احدهما قطعيا والاخر
ظنيا والمراد بالجمع على الوجه المقبول هو ان يكون الجمع بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب متعارف الاستعمال
بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى احتمال ورود احدهما مورد التقية حيث يتأتى فيه هذا الاحتمال و
ان لا يكون بعده عن الفهم بحيث يقدح في الوثوق بصحة صدور احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما يختلف
باختلاف مراتب البعد وقوة السند واما ان التقية وحيث ينتفي الامر الاول اما لتعدد الوجوه وتساويها او لاحتمال
التقية في احدهما على وجه لا يكون الحمل عليها ابعد من ارتكاب الجميع او ينتفي الامر الثاني بحيث لا يكون عدم صحة
صدوره ابعد من وجه الجمع كان الجمع مردودا غير مقبول والحجة على وجوب الجمع على الوجه الاول جريان طريقة الاصحاب
عليه وهو ان لم يكن اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن القوي وقد حققنا وجوب
التعويل في مثل المقام عليه ويؤكده مساعدة الاعتبار فان الجمع مع الامكان اولى من الطرح بمعنى انه اقرب في النظر
[illegible] الاخذ به لما مر قال في غوالي اللئالي على ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك
[illegible] معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات
[illegible] عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم
يتكرر مرة بعد مرة ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث شاكرا لله تعالى مقبولة عمر بن حنظلة وهذا كما ترى
[illegible] بقيام الاجماع على وجوب الجمع على الوجه الذي قررناه وقد يستدل على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على
[illegible] على جزء تبعية فعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه من اهمال
[illegible] عليه بان العمل باحدهما عمل بدلالة اصلية وتبعية تابعة لها وهو اولى من العمل بكل منهما من
وجه لانه عمل بدلالتين تبعيتين ورد بان اولوية العمل باصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما تسلم اذا استفيدتا
من دليلين لا من دليل واحد لاستلزامه الطرح المرجوح بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل في الموارد الثلثة وفي
الكل نظر اما في الرد فلانه بظاهره مصادرة لان الكلام في اولوية الجمع على الطرح فلا سبيل الى التمسك به في توجيه
الدليل واما في الايراد فاما اولا فلانه لا يتجه في العام والخاص المطلقين وما في معناهما كما هو مورد الاستدلال
فان في الجمع ايضا عملا بدلالة اصلية هي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية هي دلالة العام بالنسبة الى غيره نعم
يتجه الايراد بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما يأتي واما ثانيا فلان العمل بالدلالة
التبعية القوية في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف
العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الحاصل الى ترجيح دلالتين متغايرتين احديهما اصلية والاخرى تبعية على العمل
بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل فلان حجية الاولوية المذكورة غير بينة ولا مبينة كالاولوية المذكورة
في اصل الدعوى فيتوجه المنع عليها وقد يستدل ايضا بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن
لاستحالة الترجيح من غير مرجح نقله الفاضل المعاصر عن بعض الاعاظم اقول مراده بالامكان الامكان بحسب [illegible]
[illegible] ومرجعه الى ما ذكرناه وقوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح يريد به انا ان عملنا باحد المتعارضين وطرحنا
امكان الجمع لزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس لانا قد بحثنا لاحدهما
[illegible] المتن او القرائن الخارجية فكيف يجمع بينهما وان لا نعمل بتلك المرجحات للترجيح مع امكان الجمع بحمل
الظاهر على التعبير [illegible] العام والخاص وكان الاول اقوى [illegible] اقوى سندا لا تصلح مرجحا للتقديم على
[illegible] الثاني فتقديمه عليه ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك ان هذا التعليل قاصر عن افاد

[illegible] المقصود لانه لما تعذر [illegible] وهو غير متعين على [illegible] الجمع لا يمكن [illegible]
البناء على التخيير لان الفاضل المتأخر بعد نقل الشارة المتقدمة ولو التحق [illegible] استحالة الترجيح من غير مرجح اذ
المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد وجد المرجح لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله ان المراد انه بعد الجمع والتأويل يكون
موضوع كل منهما مغاير الموضوع الاخر فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اقول قد عرفت مما قررنا سقوط الايراد
واما ما وجه كلامه فضعفه اوضح من ان يحتاج الى بيان لظهور ان مقصوده انما هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا
في نزلنا العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال في وجوب العمل بها بعد ثبوت حجيتها بعد المنافاة حتى يستند فيه الى لزوم
الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان اللازم ان يعلل بان مراعاة المرجحات موقوفة
على وجود منافات بين الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافاة وجب العمل بكل منهما ومن هذا الباب حمل كل من العام و
المطلق على الخاص والمقيد عند معارضة خبره لخبرها وحمل خبر الامر والنهي على الاستحباب او الكراهة عند دلالة المعارض
على الترخيص في الترك او الفعل لان اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه الوجوه بصرت منهما
ذلك وقد جرى على هذا الطريق اصحابنا قديما وحديثا فيما وقفنا عليه من كلماتهم وقد انكر بعض متأخري المتأخرين
حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة خبرهما لخبر الرخصة لانه طريق جمع لا اشارة اليه في اخبار الباب
بل ظاهرها يقتضي الرجوع الى المرجحات المقررة من الاعدلية والاشهرية وغير ذلك والاخذ بما يشتمل عليها وطرح
المخالف وضعفه واضح اما اولا فلورود النقض عليه بالتخصيص والتقييد اذ لا فرق في اخبار الباب لهما ايضا واما
ثانيا فلان بعض تلك الاخبار مشتمل على بيان تعارض الامر والنهي والظاهر ان الظاهر منهما غير صورة العلم بورودهما
دفعة واحدة فهما في مقام توهم الحظر او الوجوب فح فلا مساس له بمحل البحث وفي بعضها حديثان متعارضان او متخالفان
والمتبادر منهما غير صورة يمكن الجمع بينهما على الوجه الذي سبق حملا للمطلق على الفرد الظاهر ولو بمساعدة فهم
الاصحاب او لاشفاء الجابر لها في غيره فيقتصر في العمل على مورده او لقدح العمل في اطلاقه فلا يعمل به في محله وفي رواية
العيون دلالة على ذلك مع [illegible] في ابواب العلم في تعيين [illegible] واعتبر خبر الواحد على ما مر بيانه وجوب
التعويل فيه على الظن والخبران المتعارضان [illegible] يمكن الجمع بينهما [illegible] اذا كان الجمع
بوجه لا يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا يصار اليه وان امكن في نفسه واحتمل بحسب اللفظ كالامر والنهي
المتعارضين اذا لم يعلم سبق توهم الحظر او الوجوب عليهما فاتفق وان امكن الجمع بينهما حملهما على الاباحة او حمل الامر على
الاذن اعني الجواز المطلق والنهي على الكراهة او حمل الامر على الاستحباب والنهي على الاذن في الترك لا الاذن شيئا منهما
يساعد عليه فهم اهل العرف ولا يتبادر الى افهامهم عند وقوفهم على الخبرين فمثل هذا الجمع غير معتبر عندنا واما ما يرى
من ان الشيخ في كتابي الحديث قد ارتكب في الجمع بين الاخبار وجوها مستبعدة ومحامل مستبشعة في النظر فالظاهر انه
انما اراد نفي قطعية التنافي بين الاخبار كما توهم بعض ذوي الفطرة المستقيمة فعدل به عن الطريق المستقيمة كما نبه
عليه في اول كتاب التهذيب لا ان تلك الوجوه مما يصح الاستناد اليها والاستدلال بها كما يتوهم من لا خبرة له
بحقيقة الحال واعلم ان ما ذكرناه من تقديم الخاص على العام فانما هو بالنسبة الى العام المطلق المجرد عن القرائن
المؤكدة لعمومه ولو بالنسبة الى مورد الخاص واما معها فلا بد من اعتبار مزيد قوة في الخاص بحيث يصلح به
لمقاومته والى هذا ينظر تقديم الاكثر بين لعموم قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن الدال على اشتراط اذن مالك الامة
في نكاحها على وجه العموم على صحيحة سيف بن عميرة او موثقته الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها نظرا الى
اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل على قبح التصرف في الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع ورود
في الكتاب وورود المخصص في خبر الواحد ومثله مع جماعة من اصحابنا من تناول المرأة بدون الاذن في مسئلة
المارة مع ورود الرخصة به في جملة من الاخبار وان عاضده ظاهر بعض الاخبار ايضا وقس على ذلك الحال في نظائره
ومما يتبين ان المعتبر في مقام التعارض تقديم الدلول [illegible] وهذا لعل العام والخاص المتعارضان وشبههما من
[illegible] يجب فيه الجمع ولو اعتبر بعض المدلول كما لو اعتبر دلالة العام في مورد الخاص فقط كان من باب ما يجب فيه
الجمع بالتعسف والاخذ بالاقوى الا انه خارج عن مصطلح القوم ولعل العامان من وجه فلا ريب في ان تخصيص
احدهما بالاخر يستدعي مرجحا يعين المراد لان تخصيص احدهما بالاخر ليس باولى من تخصيص الاخر به فلو اعتضد
احدهما بشهرة الفتوى او بدليل لفظي مؤكد لعموم احدهما اتصل بالعام او انفصل عنه او كان عموم احدهما ونصوصية
الاخر حكيما بان تخصيص الاخر المجرد عن ذلك به ونحو ذلك من المرجحات وكان عموم احدهما موافقا للاصل او

الاحتياط حيث يكثر في التحقيق عدم صلوح ذلك مرجحا للارادة فيتعين التوقف في مقام التخيير نعم يجري في مقام العمل الاخذ
بما يوافق احدهما الاخر بما يوافق الدليلين الا انه لا يكون ح دليلا اجماليا كما في صورة الاخذ باحدهما من باب التخيير لفقد
المرجح بالكلية وكذا لو عضد احدهما بقوة السند ولو من جهة شهرة بالنقل او مخالفة العامة في وجه قوي فان ذلك بمجرده
لا يصلح قرينة على ارادة العموم والخصوص وان وجب الاخذ بما يوافق احدهما كما مر ولعل ايضا ان العبرة في المرجحات المعتبرة
في ترجيح احد الخبرين المتعارضين على الاخر انما هو بما يقوي معه الظن بصحة صدور الخبر وبهذا المعنى فرجيل المساق الاخبار
الواردة في هذا الباب بل هو المظنون منها كما يرشد اليه اختلافها في ذكر المرجحات وتعيين بها على وجوب الاخذ بها تعبدا
لعله بعيد ولا يكاد يظهر ثمرة للوجهين اذ المرجحات المذكورة منها نصا او ظهورا من اعدالة الراوي واوثقيته وافقهيته
ومن موافقة الخبر الكتاب او السنة خصوصا او عموما او مشابهته لاحدهما ومخاصمته للشهرة فتوى او رواية او للاجماع
ومخالفته لمذهب العامة او لما هم اليه اميل اقوى من سائر المرجحات التي تذكر في الباب واما اذا تعارض بعض هذه المرجحات
مع بعض فلا اشكال في ترجيح الاقوى منها في النظر لخلو اخبار الباب عن بيان حكمه فيرجع فيه الى الظن لما مر على ما قررنا
لا يكاد يوجد احد المرجحات الظنية على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخر اقوى ولو قدر وقوعه فلا يرجح
الخبر المعتضد بمرجح ظني اذ لا عبرة بالظن بالحكم ما لم يؤد الى الظن بالدليل وقد يتوهم التنافي بين الظنين وبكل فهو شد
الموضوع وهذا قد يقطع ببطلان الدليل ويظن بصحة مقتضاه كالقياس والاستحسان وذهب الفاضل المعاصر الى ترجيح
الظن بالحكم على الظن بالدليل عند التعارض لان الاول خاص لاقتضائه ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة والثاني عام
لدلالته بالعموم على ترجيح المعتضد بالامارة الخاصة على غيره ولان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن اصلا لان المراد
اختيار ما هو اقرب الى الواقع لا ما هو اقرب الى الصدور فانه مجرده لا يجدي لجواز الاستناد الى التقية ونحوها ولان ما
دل على ترجيح الدليل المعتضد بالامارة الخاصة دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يقاوم ما دل على حجية ظن المجتهد
بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل انسداد باب العلم وبقاء التكليف الموجب عند العقل لفتح باب الظن فان العمومات
لا تصلح للتخصيص بالقطعي فضلا عن الظني ورد القول بثبوت حجية خبر الواحد بالاجماع والاثنين بانها بعد تسليم مساعدتها
على اثبات حجيته انما يثبت بها حجيته في الجملة ولو سلم فلا بد من اثبات حجية اخبار العلاج بها وهي متعارضة ولا سبيل الى
اثبات حجيتها مطلقا لامتناع العمل بها مع تعارضها فان رجح بعضها بتلك الاخبار فمع نظر الى عمومها لذلك ربما
يوجب الدور وان رجح لامر خارج فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو خرج عن محل الفرض هذا ملخص كلامه اقول اما
ذهابه الى مرجوحية ترجيح الظن بالحكم على الظن بالدليل مطلقا فمنحرف عن مسلك السداد وما عملنا اليه من الوجوه مقتضية الفساد
اما الاول فلان الفرض حصول الظن بحجية الدليل الخاص وهو كالظن بثبوت الحكم الفرعي الخاص في ان كلا منهما ظن
خاص متعلق بحكم شرعي ومجرد كون دليل الاول عاما غير قادح في مقاومته للثاني بعد فرض حصول الظن به في مورده
الخاص ولئن منع حصول الظن به خرج عن محل الفرض اذ البحث على تقدير حصوله ولئن رجح الثاني بان ظن اقوى من الاول
فمع انه لو كلامه عنه مدفوع بانه غير مطرد بل قد يتساويان او يترجح الاول فيبطل دعوى اطلاق الترجيح واما الثاني فلان
المعتبر في باب التراجيح ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا عند المجتهد فلا ينافي اعتباره لامارة خاصة مخالفة لظن المجتهد
فظنون المجتهد وان كان اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها انما يجوز ان يكون اقرب عند الشارع
يدل على ذلك عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن بمؤداهما وبشهادة العدلين الواحد والفاسقين
وان افاد ظنا اقوى من شهادة العدلين واعتباره للاصول الظاهرة وان كان مؤداها موهوما في نظر العامل بها
الى غير ذلك نعم يجوز ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد اقرب عند الشارع لكن مجرد الجواز لا يجدي ولئن ادعى ثبوته
في المقام وجعل من تتبع الدليل كان مصادرة لان الكلام في اثباته مع انا نمنع انحصار الوجه في التراجيح فيما هو اقرب
الى الواقع عند الشارع ايضا لجواز ان يكون هناك وجه اخر يقتضي الترجيح ايضا كما يرشد اليه تشريع الاصول الظاهرة في
اظهر الوجهين واما الثالث فلان انسداد باب العلم في الاحكام الفرعية انما تقتضي حجية ظنون خاصة فيها وهي الخاص
التي لا دليل على عدم حجيتها وان كان ظنيا اذا كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من دليل الحكم لا زهدا
هو القدر المتيقن من دليل الحكم وليس هذا من باب التخصيص بل الاختصاص فان الحكم العقلي لم يكن في نفسه عاما حتى
يخص بل اختص بعنوان خاص وهو ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه لان الاعتداد بالظن مبني على بقاء التكليف في انسداد
باب العلم اذا فرض تحققهما بالنسبة الى الاحكام الفرعية اصلة لزم حجية الظن فيها خاصة لا في حجية الظن بها وعدمها
بل التحقيق ان بقاء حجية الظن في انسداد باب العلم وبقاء التكليف فيه مشترك بين الاحكام الاصولية والفروعية

والتوبيخ وقضيته ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام الاصولية خاصة اذ مرجع الكلام في ذلك الى العلم بان الشارع قد
كلفنا باحكام خاصة عن ادلة خاصة ومحصل العلم بانه قد كلفنا بالعمل بمؤدى ادلة خاصة وبحث لا سبيل لنا الى معرفة
تلك الادلة بطريق العلم وجب الاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام الا كان عمره فلا مرتحقيق ذلك ثم ما ذكره
من ان اخبار الصادق متعارضة يبقى على وجه يتعذر الجمع ليتم ما ذكره غير سديد بل المستفاد منها ان الوجوه المذكورة
من المرجحات وان ذكر بعضها من بعض وترك شيء اخر او قدم ذكر في بعض واخر في اخر وكذا الامتناع بين الامر بالارجاء
في البعض وبين الحكم بالتخيير في اخر لامكان حمل حديث الارجاء على زمن الظهور والحجة كما يشير اليه لفظ الارجاء الى لقاء
الامام وحمل حديث التخيير على زمن الغيبة وسيأتي توضيح ذلك وكذا الامتناع بين ما دل منها على الارجاء من اول الامر
وما دل منها عليه بعد تعارض المرجحات لامكان الجمع بتقديم المثبت وتقييد الاخر بصورة عدم المرجح مع امكان
حملها على اختلاف الاشخاص بحسب التمكن من ملاحظة المرجحات وعدمه او اختلاف الازمان بحسب تيسر الوصول الى
الامام وتعسره او الاحكام بحسب قلة الاحتياج اليها وشدته وبالجملة اذا نزلنا تلك الاخبار على زمن الظهور فلا
حاجة لنا الى بيان وجه الجمع بينها فصل اذا تعارض الخبران المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه قياسا
عليه اهل العرف عند عرضهما عليهم فان كان لاحدهما رجحان على الاخر باحد الوجوه المذكورة في الاخبار او غيرها
تعين الاخذ به وترك المرجوح ووجوه الترجيح خمسة الاول ما يتعلق بالاسناد فقطع السند يرجح على مظنونه
ومظنون بظن اقوى يرجح على مظنون بظن غير اقوى فخبر العدل والاوثق يرجح على خبر العدل والثقة وخبر معلوم
العدالة والوثاقة يرجح على خبر مظنونهما وخبر مظنونهما بظن اقوى يرجح على خبر مظنونهما بظن غير اقوى فخبر من
عدله او ثقته اثنان فصاعدا يرجح على خبر من عدله او ثقته دون ذلك ويقدم خبر من لا خلاف في وثاقته
على خبر من اختلف في وثاقته وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لم يجمع عليه وخبر من اجمعوا على كونه
من اصحاب الاجماع على خبر من اختلف فيه وخبر من عدله او وثقته الاعرف او الاوثق او الاضبط او من يضايق
في امر العدالة على خبر من عدله او وثقته غير الاعرف او الاوثق او الاضبط او من يتوسع في العدالة ومثله الكلام
في الاضبط والضابط وكذا لو كان تزكية احدهما مبنية على الاختبار والاخر على النقل او استند في احدهما الى نقل
اقوى وفي الاخر الى نقل اضعف او استند في احدهما الى طريق اقوى كالعلم وفي الاخر الى طريق دونه فكالظن او
تعرض في احدهما الذكر سبب معتد به ولم يتعرض له في الاخر ويرجح خبر الموثق خصوصا على الموثق عموما والموثق بلفظ
صريح على الموثق بلفظ غير صريح والموثق في كتاب معتمد على الموثق في كتاب غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصرح
والصريح وما هو اكثر اعتمادا وما هو اقل اعتمادا ويرجح خبر الممدوح بمدح اقوى على الممدوح بمدح ومن الذم بتقية
على من لم يؤكد والثقة الامامي على الثقة غير الامامي ومن صرح بكونه امامي على من لم يصرح لا فرق الى الطريقة
الامامية كالفقهي على الابعد كالزيدي والعالم على غير العالم والفقيه على غير الفقيه والاعلم الافقه على العالم ومن
ومن كان اكثر مصاحبة مع الامام او الرواة على قليلها ومن كان اكثر رواياته مقبولة او خاليه عن التخليط على من لا
يكون كذلك وتقدم رواية الاكثر على رواية الاقل وقليل الواسطة وهو المعبر عنه بعلو الاسناد على كثيرها ما لم
يبلغ حد الشذوذ والرافع للوثوق باتصال السند او يستبعد باعتبار الطبقة ويرجح رواية صحيح البصر على مكفوفه او
موفور وصحيح العقل في جميع الاحوال على مختله في بعضها وصحيح البدن على سقيمه وذكي السماع على ثقيله وسريع الانتقال
على بطيئه وقوي الحفظ على ضعيفه وكاتب الرواية عند سماعها على حافظها والمركب منهما على المنفرد باحدهما ومن
يتعين ان يكون هو الثقة ممن يحتمل ان يكون غيره ومثله بقية المرجحات وقد يرجح الزاهد على غيره ويمكن ارجاعه الى
الاعدلية الثاني الترجيح بكيفية الرواية فرجح الرواية بطريق المشافهة على الرواية بطريق المكاتبة ومن استند الى
طريق اقوى كالمحمل نهارا على من استند الى طريق اضعف كالمحمل ليلا حيث يتطرق اليه احتمال الاشتباه ومثله ما لو تحملها
احدهما في صحيح او جمعة والاخر في غيره او قال احدهما سمعت من قريب وقال الاخر من بعيد او روى احدهما في
زمان او مكان تشاركه فيه الثقة والاخر في غيره وان كانا متخالفين للعامة او موافقين لهم لاحتمال الاتقاء في الاول
وهو غير داخل في الاختلاف بين الشيعة ليسلموا من فتن العامة او كان تحمل احدهما بطريق اقوى كما لو ابتدأ الشيخ عليه والاخر
بطريق اضعف كالاجازة له ومثله ما لو كان احدهما سائلا والاخر سامعا لان الكلام مسوق لتفهم السائل ومن
حمله على الاخر كقول سمعته منذ ستة اشهر على من تحمله بعيدا كقوله سمعته منذ عشر سنين ولا يلزم سبق الاول
لبعد ذلك ثم الرابع الجواز المساواة والعكس وذلك لاختلاف زمن الرواية ويرجح المرفوع على المقطوع ان قلنا

بحجيته

بحجيته والمقطوع بعدم القطع على مظنونه ومظنونه الاقوى على مظنونه الاضعف والمصرح على المشعر ومن ذكر الامام ع
بعنوان صريح على من ذكره بعنوان ناصر فيه كالعالم والفقيه وان اورد بعنوان بجواز ان يكون ذلك من صاحب الكتاب
تعويلا على الظن وبرجح المسند على المرسل حيث نقول بحجية كل مسند من لا يرسل الا عن ثقة والقول بسادة مراسيل العدول
كما نقل عن عدة الاخبار محتجا بان العدل لا يرسل الا عن ثقة منتفي الفساد الثالث الترجيح باعتبار تاخر الورود فاذا علم ان احدى
الروايتين متقدمة في الورود تعينت العمل بالمتاخرة لانهما ان كانتا بنويتين او كانت المتقدمة بنويتين كانت الثانية
ناسخة او كانت متقدمة عن ورود النسخ فيتعين العمل بها وان كانتا مرويتين عن الائمة الاطهار عليهم السلام كان احدهما
للتقية او الانقاء اذ لا نسخ فان كانت الاولى تعين العمل بالاخيرة وان كانت الاخيرة تعين العمل بها ايضا من باب التقية
او الانقاء ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا كان التقية او الانقاء في العمل بها لا في ورودها لكن يكفي في الترجيح مجرد
الاحتمال مضافا الى ما ورد في بعض اخبار التعارض من الاخذ بالاحدث وقد مر لكن يشكل هذا الترجيح بالنسبة
الى مثل زماننا حيث لا تقية في العمل غالبا ولا ثمرة للانقاء فالوجه عدم الاعتماد على هذا الوجه بالنسبة الى اخبار
الائمة ع ولهذا ترى ان معظم اصحابنا لا يلتفتون اليه في مقام التعارض الرابع الترجيح باعتبار المتن وهو امور
منها ترجيح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول الثابت لهم زمن الصدور او المشهور بينهم او خالف
قول اعزهم او من كان في بلده عليه السلام على ما خالف القول الحادث بعد صدور الرواية او القول الغير المشهور
بينهم او قول غير الاعرف لقول من لم يكن في بلده ع وما خالف قول من كان في بلده ع غالبا على قول من كان فيه اقل وما
خالف قول من عاصره ع في اوقات حكمه غالبا على قول من قل معاصرته له فيها ثم المعلوم من هذه الوجوه اقوى من
مظنونها والمظنون بالظن القوي اقوى من المظنون بالظن الضعيف وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم اعتبار وجه
القول الموافق في زمن الامام الذي نسب اليه الرواية وليس بجيد لمخالفته لاطلاق الاخبار الدالة على الاخذ بما خالف
العامة من غير اشارة الى التقييد مع ان ما ورد في بعضها من التعليل بان الرشد في خلافهم يدل على ان الاخذ بخلافهم
وجها آخر غير ورود الموافق على سبيل التقية وهو ان المخالفين الحق لذواتهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يرتضون
غالبا الا الباطل فالرواية التي يخالف قولهم اقرب الى الصحة والصواب وهذا نظير ما روي عن النبي صلى الله عليه و
آله من الامر بمشاورة النساء ومخالفتهن ويظهر من هذا البيان ان الخبر المخالف لقول من هو اشد عنادا لاهل الحق
ارجح من المخالف لانهم سنادا لهم ومنها ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام المعصوم بخلاف الركيك
حتى ان بعضهم عده في غير صورة التعارض محتجا بان المعصوم لا يتكلم به ورد بجواز نقل الحديث بالمعنى وعلى هذا
فرجع هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما لم يعلم انه نقل بالمعنى مع ان التعبير الركيك يدل
على قصور المعبر في التعبير فلو بالنسبة الى خصوص ذلك المقام فربما يعجز عن تادية المعنى على وجهه فيضر الوثوق
بنقله بخلاف الفصيح ومنها ترجيح الافصح على الفصيح ذكره بعضهم في الحديث النبوي معللا بانه ص كان مخصوصا
من الفصاحة بما لا يشاركه فيه غيره فيغلب على الظن اختصاصه ص بالافصح وقد يقال بانه ص كان يتكلم بالفصيح والافصح ودعوى
اختصاص الافصح به ممنوعة لان الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره ص ومنها ان يكون احدهما مشتملا
على اسلوب كلام المعصوم ع الذي نسب اليه دون الاخر وطريق معرفة ذلك في الاخبار المروية عن ائمة المؤمنين ع
والادعية الماثورة عن الائمة ع والزيارات الواردة عنهم ع جلي غالبا وبالنسبة الى غير ذلك ... من نوع خفاء
غالبا ومنها ان يكون احدهما دالا على المعنى بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز او دال احدهما على المقصود بالوضع
الشرعي او العرفي والاخر بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا ... في الانتقال الى ... ترجيح
المجاز والحقيقة الشرعية او العرفية على اللغوية لان التكلم على حسب العرف دون ... وان كان محفوفا بقرينة معينة لمعناه المجازي لا رجحان الحقيقة عليه وكذا لا رجحان ... على الدال بالوضع اللغوي لشيوع المجاز حتى قيل اكثر اللغات مجازات وتداول الامة ... للغوي
نعم لو اتحد اللفظ وكان المعنى اللغوي مهجورا امكن ترجيح العرفي ... الامة ... دون ...
القرينة وقد يرجح العام الغير المخصص قد يكون حقيقة على ... فيه ... لان دلالة العام المخصص اقوى للعلم بالقدر ... ووضوح دلالته ... المخصص ان شيوع التخصيص ... عن وضوح دلالته على العموم ... الاعتبار ...

خارجي يرجح ما يوافقه دليل معتبر من كتاب او سنة او اجماع او عقل على ما لا يوافقه لا يقال يجوز ان في الدليل المعتبر
لان الدليل المعتبر لا نقول تعدد الدليل انما الاعتبار عليه والاعتماد وحيث لا توقف بعد اعتماد المعارض
فيسقط بالتساقط عن مقاومته فيسقط عن درجة معارضته مع ان الدليل المعتبر لا يصلح لمعارضة المعارض
كما لو كان الدليل مطلقا او عاما والخبر مقيدا او خاصا لكن يصلح المعارض لمعارضته او اقوى في الدلالة فيرجح
عليه بعد الاعتضاد واما الخبر الموافق لاصل البراءة او لاصل العدم ويقال له المقرر اذا عارض المخالف له ويقال له الناقل
نفي الترجيح قولان فقيل يرجح المقرر بنفي على تقديم مدلول الناقل عليه ليكون كل منهما تاسيسا لا الا تاكيدا
ولو رجح الناقل كان المقرر تاكيدا لما دل عليه العقل والتاسيس اولى منه وقد يعارضه غلبة المقرر في الاحكام الشرعية
والظن بحمل الحق بالاعم الاغلب وفيه منع غلبة المقرر في الاحكام بحيث يفيد الظن بلحوق ما يحتمل حاله به وقيل
بترجيح الناقل انه يفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع عليه اولى لرجحان التاسيس على التاكيد
ولانه يقتضي تخصيص الناسخ لان الحكم العقلي بخلاف ترجيح المقرر فانه يقتضي نسخ حكم الناقل بعد نسخه لحكم العقل
وذا الاول باطل انما يتم اذا قدر تقدم المقرر واما اذا قدر تاخره فلا اول ويرد عليه انه لزوم احد المحذورين من
الناقل المقرر بالكلية او ارتكاب التاكيد والاول مع كونه ابعد من ارتكاب التاكيد منافي لما ذكره في الوجه الثاني
والثاني ذكر في الوجه الاخير منه ورد المثالين بانه مع استلزامه لنسخ الاقوى وهو دلالة العقل والنقل بالاضعف وهو دلالة
النقل فقط انما يتم اذا قلنا بان رفع حكم العقل اللازم على القول الاول نسخ وليس كذلك ثم هذه الوجوه المرجحة الى
اعتبار النسخ انما يجري حيث يتطرق اليه احتمال النسخ كما في الاخبار النبوية فينبغي التفصيل باعتبار جواز العلم بالتاريخ
وعدمه فيؤخذ بالمتاخر مع العلم به فيحمل ناسخا للمتقدم واما حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كالاخبار المأثورة
عن الائمة فلا يجري فيه فالوجه فيها العمل بالمقرر لاعتضاده بالعقل واما ترجيح الناقل لكونه اولى من حيث كونه ناقلا
فلا يعتد به الاعتبار الصحيح في مثل المقام ولا يذهب عليك ان الخبر المعتضد بما يرجح اعني الاصل يخرج عن كونه دليلا
اجتهاديا على الحكم ويصير من ادلة الظاهر التي يعبر عنها بالادلة الفقاهية كالاصل ومثله الخبر المعتضد بالاحتياط
لو قلنا بتقديمه على غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين بسائر المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة
العامة ونحو ذلك وذلك لان هذه المرجحات تفيد في بعضها الظن بصحة الصدور او المراد او المطابقة للواقع
بخلاف المعتضد بالاصل والاحتياط فوزان هذين المرجحين وزان اختيار العمل باحد المتكافئين فان الاختيار لا يفيد الظن
بصحة الصدور او المراد او المطابقة بل وجوب العمل بالمقتضى ويمكن ان يتوجه قاعدة طرح الخبرين والعمل بالاصل الموافق لاحدهما
فيه بعد وقد يرجح الدال على التحريم على الدال على الاباحة دفعا للضرر ولقوله ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال
كلاهما ضعيف اذ لا ضرر مع عدم البيان والظاهر من اجتماع الحرام والحلال اجتماع اعيانهما لا احتمالهما ويرجح المعتضد بالشهرة
على غير المعتضد بها لقوة الظن في جانب المشهور ومثله ما لو كان احد الخبرين موجودا في كتاب معتمد ليس كاحد الكتب الاربعة
والاخر في غيرها كالمحاسن وكان الموجود فيها اكثر اعتمادا على الموجود فيها واقل اعتمادا وفي ترجيح ما اعتضد بالاحتياط
على ما لم يعتضد به وجه قوي كما دل عليه بعض الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان المعارض في جزئية
شيء او شرط في عبادة او معاملة او ايقاع او ما اشبه ذلك واما فيما عدا ذلك فالوجه عدم وجوب الاحتياط ويمكن
حمل الامر بالاحتياط على الاستحباب لضعف مستنده وعدم الجابر وهذا اولى ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المتقدمة
ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب او الحديث المأثور عنهم على غيره ولا يخفى الاخبار الدالة على
عدم حجية القياس لان الحجية غير المعتضدة وقد يرجح المعلل على غيره والمقرون بتاكيد لفظي او معنوي على المجرد منه لكونه
اقرب الى البيان والايضاح وابعد عن الخطأ واعلم ان هذه الوجوه منها ما هو منصوص ومنها ما ليس بمنصوص وفي تقديم
المنصوص على غيره وجه من التنبيه عليه واما اذا تعارض المنصوص او غير المنصوص مع مثله يرجح الاقوى كما سلف هذا
وقد يلحق صورة وجود المرجح بصورة التكافؤ فيلتزم بالتخيير او الوقف فيما اشار الى الشهادات المتعارضة حيث لا يعتبر فيها
المرجح وضعفه واضح لبطلان القياس اولا وللمنع من عدم اعتبار المرجح في المقيس عليه مطلقا ثانيا ولقيام الفارق ثالثا
وهو ان حجية الشهادة تعبدية محضة بخلاف خبر الواحد فان الظن مدخل في حجيته ولو سلم فقد نصب الشارع المرجحات
ونص على اعتبارها فالقياس في مثله باطل **فصل** واذا تعارض الخبران وتكافئا اما لفقد المرجح اصلا او لوجود
مثله في الاخرة المعروف بين اصحابنا التخيير في العمل بهما بل قال في المعالم لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وهذا هو المختار
للاخبار والمعتضدة بالدالة على التخيير وضعف اسانيدها منجبر بالعمل ولا ينافيه اخبار التوقف والارجاء لانها اما ان تنزل على

التوقف

[illegible] في الحكم الواقع بعض الارجاء بالنسبة اليه وظاهر ان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهري فقط او ينزل على صورة
التمكن من الرجوع الى الامام ويخص اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه عليه السلام كما هو الظاهر من قوله عليه
وايتين عدلين حتى تلقى امامك فتسأله في رواية اخرى فرددناه اليك فاحكم بينهما وبكل من الوجهين صرح بعض الاصحاب ومن
حمل اخبار الارجاء على النهي عن الترجيح والعمل بالرأي واخبار التخيير على الاخذ من باب التسليم فلعله اراد المعنى الاول
ثم لو سلم تكافؤها من حيث الدلالة فالظاهر ان اخبار التخيير معتضدة بالشهرة فيتعين بالترجيح كما نطقت به الاخبار
المذكورة مضافا الى قضاء قاعدة انسداد باب العلم بذلك ويحتمل حمل اخبار التوقف على ما يمكن الاحتياط فيه واخبار
التخيير على ما يتعذر فيه ذلك كما ان ذلك احدهما على وجوب بحث والاخر على تخييره او دل احدهما على شرطيته والوجوب والاخر
على ما نفيته الا انه جمع لا شاهد عليه وعن الفاضل الجليل ره انه حمل اخبار التخيير على الجواز واخبار التوقف على
الاستحباب وضعفه ظاهر لانه وجه جمع مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوائد
المدنية الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصلوة والصوم وبين غيرها من حقوق الادميين كالزكوة والنكاح والدين
والميراث فحمل اخبار التخيير على الاول واخبار التوقف على الثاني فقال يجب التوقف في الثاني عن الافتاء الا مع
المبينة على تعيين احد الطرفين والظاهر ان الباعث له على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حنظلة الدالة على
التوقف عند فقد المرجحات بحقوق الادميين فيقيد بها بقية مطلقات اخبار التوقف وترك اخبار التخيير على صورة
التعارض في غير حقوق الادميين جمعا وهذا الجمع ايضا كسابقه مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه في الاخبار مع
ان شمول رواية عمر بن حنظلة لجميع الحقوق غير واضح وعن ابن جمهور في عوالي اللئالي انه حمل اخبار التوقف
على ما لا يضطر الى العمل باحدهما وظاهره حمل اخبار التخيير على ما يضطر الى العمل باحدهما وهذا الجمع ايضا فاسد
كسابقيه ومثله ما حكي عن بعض الافاضل من حمل اخبار الارجاء على غير المتناقضين واخبار التخيير على المتناقضين
هذا غاية ما اردنا بيانه وقصدنا في سلك التحرير تبيانه
والحمد لله اولا وآخرا وباطنا وظاهرا
والصلوة على محمد وآله

كتبه العبد العاصي المحتاج الى ربه خادم العلم الغني محمود بن حاج ذاكر رضا قلي
مستعجلا في سلخ شهر شعبان المعظم
في سنة مرقومه
١٢٦٦
وذركار خانه عالي حضرت مخدوم معظم ومفخم الافضل الله
انطباع يافت صانه الله
من البلايا

[illegible]

[illegible]

[illegible]